

PLATON

Platon

VISIT...

LANZAROTE
Caliente.COM

P L

PLATON ♦ ŒUVRES COMPLÈTES

A T

SOUS LA DIRECTION DE LUC BRISSON

O N

Flammarion

PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

PLATON

PLATON

ŒUVRES COMPLÈTES

Sous la direction de Luc Brisson

Flammarion

Outre les traducteurs et contributeurs de cet ouvrage, les éditions Flammarion tiennent à remercier Nathalie Duval, Sophie Jabot, Matthieu Guyot et Mathieu Romain. Pour leur collaboration ou pour leur aide, que soient aussi remerciés Frédéric Plin, le Centre national du Livre, la Bibliothèque nationale de France, la Bibliothèque du Saulchoir, madame Debra Nails et les éditions Hackett, l'Institute for Classical Studies, les éditions du CNRS, les PUF et le Livre de poche.

© Éditions Flammarion, Paris, 2008.

ISBN : 978-2-0812-1810-9

Platon pour notre temps

Platon est un auteur classique que l'on prend plaisir à relire, un écrivain hors pair. Lui qui donna au terme « philosophie » le sens qui est toujours le sien aujourd'hui reste, après plus de deux millénaires, *le* philosophe par excellence. Après le XX^e siècle, qui fut le siècle des idéologies, du prêt-à-penser, il semble que nous devions désormais tout reprendre à zéro : nous redevenons les contemporains de Socrate qui, dans les rues d'Athènes et sur la place publique, discutait avec ceux qui l'entouraient de ce qui fait la valeur d'une vie humaine, de ce qui motive telle ou telle action individuelle ou civique, des buts que poursuivent l'individu et la cité. Pour son temps et pour le nôtre, Platon propose l'exercice d'une pensée autonome à l'intérieur d'une communauté humaine qui ne doit pas reposer sur le conflit permanent.

Sa vie

Né à Athènes dans une famille de haute lignée, Platon chercha tout naturellement sa vie durant à jouer un rôle politique, comme conseiller ou législateur, non seulement à Athènes, mais aussi à l'étranger et notamment en Sicile. Écrivain et philosophe, Platon est avant tout un citoyen qui, comme en témoignent les dix livres de la *République* et les douze livres des *Lois* (formant presque la moitié de son œuvre), veut réformer la vie politique de sa cité en accordant le pouvoir non point à la richesse ou à la force militaire, mais au savoir. Contre la vision traditionnelle de la culture à son époque, essentiellement transmise par la poésie, Platon propose un nouveau système d'éducation fondé sur un savoir où les mathématiques jouent un rôle important, et qui culmine dans la contemplation des réalités véritables et du Bien. Dès lors, la vie et la pensée de Platon ne peuvent être dissociées.

Platon est le fils d'Ariston et de Périctionè (cf. l'annexe 3). Du côté maternel, la famille de Platon remonte jusqu'à Solon, et du côté paternel jusqu'à Mélanthos, dont le fils Codros aurait été roi d'Athènes. Par son père et par sa mère, Platon pouvait donc remonter jusqu'à Poséidon. Il aurait vécu de 428/7 à 348/7, soit quatre-vingt-une années. À un moment, on fit courir le bruit qu'il était en fait le fils d'Apollon. Voilà pourquoi, dans les écoles platoniciennes, on fêtait l'anniversaire de Platon le jour de la naissance d'Apollon, et l'anniversaire de Socrate, la veille, le jour de la naissance d'Artémis la sœur jumelle d'Apollon. Platon serait né à Égine où son père se

serait provisoirement installé comme colon, mais il aurait vécu surtout à Athènes. Il eut pour frère Adimante et Glaucon, qui interviennent dans la *République* notamment, pour sœur Potonè qui fut la mère de Speusippe, son successeur à la tête de l'Académie, et pour demi-frère l'Antiphon mentionné dans le *Parménide*, enfant né d'un second mariage de sa mère.

On sait peu de choses sur la vie de Platon, qui vers l'âge de vingt ans, soit aux alentours de 408/7, s'attacha à Socrate jusqu'à la mort de ce dernier, en 399. En 404, Athènes tombe aux mains de Sparte qui instaure aussitôt un régime oligarchique. Mais la tyrannie des « Trente » citoyens désignés par Sparte pour diriger Athènes, au nombre desquels se trouvent Charmide, son oncle maternel, et Critias, le cousin de sa mère, connaît un destin trop éphémère et tragique pour permettre à Platon de s'occuper des affaires publiques. La démocratie est rétablie en 403, mais elle condamne Socrate à mort en 399 au cours d'un procès dont l'*Apologie* se veut le témoignage.

Il est pratiquement impossible de décrire quelles relations concrètes entretenait Platon avec un Socrate qui fut, à n'en point douter, un personnage hors du commun, si l'on considère ceux qui formèrent son entourage. On y trouve Callias, le citoyen le plus riche d'Athènes, un militaire conservateur comme Xénophon, des hommes politiques particulièrement contestables comme Critias, Charmide et surtout Alcibiade, et des philosophes de tendances très différentes, voire opposées, comme Aristippe de Cyrène (tenu pour le fondateur de l'école cyrénaïque, il considère que le but de la vie réside dans la recherche des plaisirs), Antisthène (le premier des Cyniques, il rejette toutes les doctrines et prône une vie faite d'exercices destinés à affronter les souffrances que peuvent infliger à l'homme la Fortune et la Nature), Euclide de Mégare, le fondateur de l'école mégarique qui s'intéresse surtout à l'argumentation et qui met en évidence l'impossibilité pour la raison d'appréhender adéquatement le devenir, et finalement Platon, qui rend compte du sensible par sa participation à l'intelligible et qui considère que le but de l'existence est de s'assimiler à la divinité par la recherche du savoir tendu vers un Bien unique. C'est d'ailleurs probablement ses liens avec Critias, Charmide et Alcibiade (et donc des griefs politiques ne pouvant s'exprimer ouvertement en raison de l'amnistie de 403) qui expliquent en grande partie le procès que Socrate dut affronter en 399 et qui entraîna sa mort.

En 388-387, comme le raconte la *Lettre VII*, Platon se rend en Italie du Sud où il rencontre Archytas, puis en Sicile d'où il revient bientôt en raison des mauvais rapports qu'il entretient avec le tyran Denys. À son retour, il fonde l'Académie que va fréquenter Aristote pendant vingt ans, entre 368/7 et 348/7. En 367/6, Platon revient en Sicile à la demande de Dion, ancien élève de l'Académie, qui était le beau-frère du nouveau tyran Denys (le jeune), le fils du précédent. Platon nourrit l'espoir de convertir le tyran à ses idées. Peine perdue, car Dion est exilé et Platon lui-même doit revenir précipitamment à Athènes. En 361/0, il retourne à Syracuse pour aider Dion ; c'est une fois de plus un échec. En 357, Dion lance une expédition victorieuse

contre la Sicile ; mais son succès est de courte durée, car il est assassiné en 354. Platon meurt en 348/7, alors qu'il travaille à la rédaction des *Lois*.

Son œuvre

Platon est avant tout un auteur littéraire, nous l'avons dit, un écrivain. Tout comme Xénophon dans ses *Mémorables*, Platon, dans ses écrits, veut rappeler les faits et gestes de Socrate, ce personnage hors du commun qui eut une influence déterminante sur lui et sur tant d'autres. C'est ce dessein qui lui impose la forme littéraire du dialogue, qui se maintient tout au long de son œuvre, sans pourtant cesser de se modifier. Les écrits de Platon se répartissent ainsi du point de vue de la forme dialoguée. On trouve d'abord des dialogues directs : *Alcibiade*, *Cratyle*, *Criton*, *Euthyphron*, *Gorgias*, les deux *Hippias*, *Ion*, *Lachès*, *Lois*, *Ménon*, *Phèdre*, *Sophiste*, *Philèbe*, *Politique* ; des dialogues racontés : *Banquet*, *Charmide*, *Euthydème*, *Lysis*, *Parménide*, *Phédon*, *Protagoras*, *République*, *Théétète* ; et des exposés : *Apologie*, *Ménexène*, *Timée* et *Critias*. Le dialogue permet également d'associer l'œuvre de Platon à d'autres genres littéraires, comme la tragédie et la comédie. Inventeur des termes « philosophe » et « philosophie », Platon ne peut être considéré d'entrée de jeu comme un penseur défendant une doctrine philosophique, et encore moins un système. C'est peu à peu qu'il devient un philosophe au sens où nous l'entendons à notre époque – un bâtisseur de système, un inventeur de concepts.

Rappeler les faits et gestes de Socrate n'était pas une tâche facile : comment présenter comme un éducateur quelqu'un qui prétend ne rien savoir ? Puisque Socrate déclare être ignorant, c'est-à-dire dépourvu de savoir, il ne peut transmettre aucun savoir. Le savoir qu'il ne possède pas, il doit donc le chercher chez les autres, ceux qui possèdent vraiment un savoir ou ceux qui prétendent en posséder un. Et, pour ce faire, il doit entrer en contact avec ces personnes en engageant avec elles un dialogue. La pratique du dialogue par le Socrate de Platon est donc indissociable de l'idée que se fait Platon de ce que c'est que savoir, de ce que c'est qu'enseigner. Et parce qu'il écrit des dialogues dont l'interlocuteur principal est avant tout Socrate, mais aussi Critias (dans le *Critias*), Timée (dans le *Timée*), l'Étranger d'Élée (dans le *Politique* et dans le *Sophiste*) et l'Étranger d'Athènes (dans les *Lois*), Platon s'efface dans un anonymat total.

Ses écrits

À l'époque de Platon, l'écrit règne dans tous les domaines : en politique, où les lois sont consignées par écrit, au tribunal où les partis lisent des textes écrits par des spécialistes, au théâtre où les pièces sont rédigées par écrit, dans l'administration où les archives diverses sont conservés dans un édifice public, et dans tous les genres littéraire, l'histoire, ce qu'on appelle alors « philosophie », etc. Ce sont les contraintes techniques liées à ce mode de

communication qui expliquent en grande partie la qualité variable de la transmission de ces œuvres. Avant même l'époque de Platon, l'usage du papyrus était répandu chez les écrivains (voir p. XXIV). On recopiait le texte en lettres non accentuées (entre quinze et vingt-cinq par lignes) qui ressemblaient à nos majuscules. Les mots écrits sur le papyrus n'étaient pas séparés et aucun signe de ponctuation n'intervenait. La lecture du texte n'était donc pas facile, car il fallait couper les mots au bon endroit, distinguer les mots qui s'écrivaient de la même façon et structurer la phrase ; aussi faisait-on généralement appel à un spécialiste qui lisait à haute voix. Par ailleurs, la transmission d'un texte devait passer par la copie manuelle, dans la mesure où il n'y avait aucun moyen de reproduction mécanique. Or pour être fidèle ou de bonne qualité, la copie exigeait une lecture et une écriture soignées. Ces exigences furent remplies dans le cas de l'œuvre de Platon, car une école platonicienne, où le texte de Platon était vénéré, se maintint pendant près de mille ans, depuis 387 avant J.-C. jusqu'à la fermeture de l'École néoplatonicienne d'Athènes en 529 après J.-C.

La qualité de cette transmission explique pourquoi Platon est l'un des rares philosophes de l'Antiquité dont l'œuvre nous soit parvenue dans sa totalité (ou presque). Les deux manuscrits les plus anciens, conservés pour l'un à la Bibliothèque Nationale de Paris (le *Parisinus Graecus* 1807 – voir les reproductions p. XXIV), et pour l'autre à la Bodleian Library d'Oxford (le *Bodleianus* 39), remontent à la fin du IX^e siècle après J.-C., et sont tributaires d'une tradition manuscrite qui s'étend sur plus de douze siècles. L'archétype dont dérivent ces deux manuscrits et dont, par conséquent, dépendent les manuscrits plus récents a dû être copié vers le VI^e siècle, et devait s'inspirer d'une « édition » réalisée au premier siècle de notre ère, à Rome par Thrasyllle (qui meurt vers l'an 36) l'astrologue de Tibère, et probablement de celle réalisée un siècle plus tôt par T. Pomponius Atticus, l'ami de Cicéron, édition qui dépendait elle-même de la révision effectuée à Alexandrie par Aristophane de Byzance aux alentours de 200 avant J.-C. d'une édition ancienne faite avant 314 avant J.-C. à l'Académie alors dirigée par Xénocrate, une trentaine d'années après la mort de Platon.

On ne sait rien de précis sur l'édition faite à l'Académie et sur celle établie à l'époque de Cicéron. Mais il est très probable que c'est au cours de ce processus de transmission qu'apparurent les titres (celui de l'interlocuteur principal habituellement) et les sous-titres (indiquant le sujet et le genre) qui s'imposèrent par la suite, car il ne semble pas que Platon ait donné lui-même un titre définitif à ses écrits ; le fait qu'Aristote parle du *Sur l'âme* pour désigner le *Phédon* en atteste. On sait par ailleurs, d'après le témoignage de Diogène Laërce, qu'Aristophane de Byzance avait rassemblé certains dialogues par trilogies, par groupes de trois :

- 1) La *République* et (que suivent) le *Timée* et le *Critias*.
- 2) Le *Sophiste*, le *Politique* et le *Cratyle*.
- 3) Les *Lois*, le *Minos* et l'*Épinomis*.

4) Le *Théétète*, l'*Euthyphron* et l'*Apologie*.

5) Le *Criton*, le *Phédon* et les *Lettres*.

Thrasylle range quant à lui les dialogues qu'il édite par tétralogies, par groupes de quatre :

1) L'*Euthyphron* ou *Sur la piété*, dialogue critique ; l'*Apologie de Socrate*, éthique ; le *Criton* ou *Sur ce qu'il faut faire*, éthique ; le *Phédon* ou *Sur l'âme*, éthique.

2) Le *Cratyle* ou *Sur la justesse des termes*, logique ; le *Théétète* ou *Sur la science*, critique ; le *Sophiste* ou *Sur l'être*, logique ; le *Politique* ou *Sur la royauté*, logique.

3) Le *Parménide* ou *Sur les formes*, logique ; le *Philèbe* ou *Sur le plaisir*, éthique ; le *Banquet* ou *Sur le bien*, éthique ; le *Phèdre* ou *Sur l'amour*, éthique.

4) L'*Alcibiade* ou *Sur la nature de l'homme*, maïeutique ; le second *Alcibiade* ou *Sur la prière*, maïeutique ; l'*Hipparque* ou *Sur la cupidité*, éthique ; les *Rivaux* ou *Sur la philosophie*, éthique.

5) Le *Théagès* ou *Sur la philosophie*, maïeutique ; le *Charmide* ou *Sur la modération*, critique ; le *Lachès* ou *Sur le courage*, maïeutique et le *Lysis* ou *Sur l'amitié*, maïeutique.

6) L'*Euthydème* ou l'*Éristique*, réfutatif ; le *Protagoras* ou *Les Sophistes*, probatoire ; le *Gorgias* ou *Sur la rhétorique*, réfutatif ; le *Ménon* ou *Sur la vertu*, critique.

7) Les deux *Hippias* – le premier *Sur le Beau* ; le second *Sur l'erreur* –, réfutatifs ; l'*Ion* ou *Sur l'Iliade*, critique ; le *Ménexène* ou l'*Oraison funèbre*, éthique.

8) Le *Clitophon* ou le *Protreptique*, éthique ; la *République* ou *Sur le juste*, politique, le *Timée* ou *Sur la nature*, physique ; le *Critias* ou l'*Atlantique*, politique.

9) Le *Minos* ou *Sur la loi*, politique ; les *Lois* ou *Sur la législation*, politique, l'*Épinomis* ou le *Collège de veille* ou le *Philosophe*, politique ; et treize *Lettres*, éthiques.

Le critère qui a présidé à ce classement en neuf tétralogies nous échappe, mais Thrasylle semble avoir pris modèle sur les concours de tragédie, où quatre pièces étaient en compétition – trois tragédies et un drame satyrique. On ne sait si Thrasylle fut l'initiateur de ce classement, qui pourrait avoir déjà inspiré Aristophane, lequel ne prenait pas en considération le drame satyrique. Il semble clair cependant que les nombres $9 (= 3 \times 3) \times 4 (= 2 \times 2)$ procédaient de la numérologie néopythagoricienne où le premier pair et le premier impair étaient considérés comme les principes de toutes choses. On notera par ailleurs que l'établissement d'un catalogue complet permettait de connaître aisément le nombre exact d'ouvrages attribués à un même auteur.

C'est le classement tétralogique de Thrasylle que l'on retrouve habituellement dans les éditions modernes. Il convient de remarquer d'une part que cet inventaire comprend des dialogues aujourd'hui considérés comme

douteux ou apocryphes, et surtout que les écrits de Platon, dont on ne sait s'ils étaient à l'origine pourvus d'un titre, sont désormais dotés d'un titre, qui est en général le nom de l'interlocuteur principal, et de deux sous-titres, dont le premier indique le sujet du dialogue, et le second sa « tendance » ou son genre ; or, si l'on se reporte à l'inventaire qui vient d'être donné, ces tendances se distribuaient ainsi :

A) Exposition de doctrines

a) Théorique

1) Physique : *Timée*

2) Logique : *Politique, Sophiste, Cratyle, Parménide*

b) Pratique

1) Politique : *République, Lois, Minos, Épinomis, Critias*

2) Éthique : *Apologie, Criton, Phédon, Phèdre, Banquet, Lettres, Ménexène, Clitophon, Philèbe, Hipparque, Rivaux*

B) Recherche

a) Exercice

1) Maïeutique : les deux *Alcibiade, Théagès, Lysis, Lachès*

2) Critique : *Euthyphron, Ménéon, Ion, Charmide, Théétète*

b) Controverse

1) Probatoire : *Protagoras*

2) Réfutatif : *Euthydème, Gorgias, les deux Hippias*.

Ces seconds sous-titres sont sûrement la marque d'un usage scolaire des dialogues.

Les éditions modernes

Dans les éditions modernes, le texte de Platon résulte d'une série de choix opérés à partir de ce qui subsiste de la tradition manuscrite. Les divergences pertinentes entre les différents manuscrits retenus sont notées dans un appareil critique, qui se trouve sous le texte grec imprimé et qui permet à qui connaît le grec ancien de retenir telle leçon plutôt que telle autre. L'œuvre de Platon fut, dans son intégralité, révélée dans l'Europe occidentale par la traduction latine que publia Marsile Ficin en 1483-1484. La première édition du texte grec date de 1534. Mais c'est en 1578, à Genève, où il s'était réfugié pour échapper aux persécutions menées en France contre les Protestants, qu'Henri Estienne fit paraître l'édition d'après laquelle on a pris l'habitude de citer Platon (voir pages XXIV-XXVII). Cette édition complète des *Œuvres* de Platon comprend trois tomes dotés d'une pagination continue. Chaque page comporte deux colonnes : sur celle de droite est imprimé le texte grec, sur celle de gauche on trouve une traduction latine faite par Jean de Serres. Au milieu, entre les deux colonnes, on discerne cinq lettres : a, b, c, d, e, qui permettent de diviser automatiquement en cinq paragraphes les deux colonnes que comprend chaque page. Cette disposition explique la façon actuelle de citer Platon partout dans le monde. On mentionne d'abord le titre

de l'ouvrage. Puis, après avoir signalé le numéro du livre (pour la *République* ou pour les *Lois*), on indique la page d'après l'édition d'Henri Estienne (sans préciser le tome) ; enfin, on spécifie à quel(s) paragraphes(s) il est fait référence. Il arrive que l'on précise la (ou les) ligne(s) visée(s) ; on renvoie alors à l'édition des *Œuvres complètes* de Platon publiée à Oxford par John Burnet entre 1900 et 1907 (nouvelle édition du premier tome en 1995, et de la *République* en 2003). Ainsi, partout dans le monde, tout lecteur du texte grec d'une œuvre de Platon ou d'une traduction de cette œuvre dans n'importe quelle langue peut savoir où il en est et communiquer sans aucune ambiguïté : par exemple, *République* VII, 515d2.

Les œuvres complètes de Platon, consignées dans les manuscrits médiévaux, comprennent quarante-deux ou quarante-trois dialogues, treize lettres et une collection de définitions. Mais tous ces écrits ne sont pas de Platon. Aussi les spécialistes distinguent-ils entre les écrits apocryphes (notés ✕), ceux dont on est sûr qu'ils ne sont pas de Platon ; les écrits douteux (notés ▲) ceux sur l'authenticité desquels on se pose encore des questions, même s'ils sont mentionnés dans le catalogue de Thrasyllus ; et les écrits authentiques, ceux dont on estime que Platon est le véritable auteur, suivant le consensus actuel.

Les dialogues douteux et apocryphes

On trouvera dans ce volume seize textes ou ensembles de textes qui, au cours de l'histoire, ont été attribués à Platon. Pourquoi traduire et commenter ces textes ? Parce qu'ils constituent un témoignage inestimable sur l'histoire de la tradition platonicienne, notamment dans le cadre de l'ancienne Académie après la mort de Platon (347-269 avant J.-C.) et de la nouvelle Académie (268-68 avant J.-C.) qui la suivit, périodes essentielles pour l'histoire du Platonisme, mais sur lesquelles on dispose de peu d'informations. Le second *Alcibiade*, le *Clitophon*, l'*Épinomis* et le *Minos* se présentent comme les premières interprétations de dialogues platoniciens, à savoir le premier *Alcibiade*, la *République* et les *Lois*. Les autres abordent des thèmes très discutés à l'époque hellénistique ; l'*Alcyon* porte sur la providence divine qui administre le monde ; l'*Axiochos*, qui appartient au genre de la « consolation », développe une série d'arguments destinés à apaiser la peur de la mort ; le *Démodocos* s'interroge sur des questions de sens commun, la délibération et la persuasion ; l'*Éryxias* pose une série de questions sur la richesse, sa signification et son usage ; l'*Hipparque* tente de définir la rapacité ; *Sur le juste* tout comme *Sur la vertu* abordent des thèmes très débattus à l'époque hellénistique ; les *Rivaux* recherchent une définition de la philosophie ; le *Sisyphe* s'interroge sur la possibilité de la délibération en commun (et donc de la politique) ; et enfin, le *Théagès* sur celle de l'éducation. En lisant ces textes, on retrouve une problématique philosophique qui était celle de l'époque hellénistique, mais traitée dans une perspective

platonicienne où se faisait sentir l'influence du stoïcisme, de l'épicurisme et surtout du scepticisme. Comme il ne nous reste que des fragments des philosophes platoniciens de l'époque, on comprend l'énorme intérêt que représentent les dialogues douteux et apocryphes pour un historien du platonisme. Ils nous font en effet connaître les thèmes philosophiques abordés par la mouvance platonicienne, mais aussi et surtout le type d'arguments développés dans l'ancienne Académie, où s'était imposé, contre les tenants d'Aristote, un dogmatisme assimilant ou identifiant les réalités intelligibles à des nombres, et surtout dans la nouvelle Académie où, contre les stoïciens, s'était établi un probabilisme qui remettait en cause tout critère de vérité ayant pour objet le monde sensible. Les dialogues douteux et les apocryphes nous permettent donc d'établir un lien entre le platonisme littéraire et dialectique de l'époque de Platon et de l'Académie et le dogmatisme scolaire de cette renaissance qui se développa au I^{er} siècle de notre ère, et qui fut qualifié de médio-platonisme par les historiens modernes. À ces dialogues, il faut ajouter quelques épigrammes qui devaient faire la preuve du talent littéraire de Platon, et un recueil de définitions qui devait servir à l'enseignement.

La chronologie des œuvres de Platon

Pour ce qui est des dialogues authentiques, une autre question de taille se pose : celle de leur chronologie. À quelle époque de sa vie Platon a-t-il pu écrire tel ou tel ouvrage ? Il est impossible de répondre avec certitude à cette question. Pour apporter une réponse relative, on peut faire intervenir deux types de critères. 1) Les références historiques dans le corps de l'ouvrage. Par exemple, quand Platon mentionne une bataille, dont on sait par ailleurs qu'elle s'est déroulée à telle date, on peut estimer que le dialogue en question a été écrit après cette date. Toutefois, comme Platon n'évite pas toujours l'anachronisme, ce genre de renseignement ne laisse pas d'être problématique. 2) Voilà pourquoi à partir du XIX^e siècle, on a tenté de classer les ouvrages de Platon en fonction de critères stylistiques, dont on avait testé la pertinence sur des ouvrages d'auteurs modernes, ceux de Goethe, par exemple : usage du hiatus, préférence accordée à telle ou telle construction grammaticale, etc. L'usage de l'informatique a relancé les recherches en ce domaine.

Les résultats, contestables, de cette double enquête sont les suivants :

Ouvrages authentiques

1) Période de jeunesse (399-390)

Les deux Hippias, Ion, Lachès, Charmide, Protagoras, Euthyphron

2) Période de transition (390-385)

Alcibiade, Gorgias, Ménon, Apologie de Socrate, Criton, Euthydème,

Lysis, Ménexène, Cratyle

3) Période de maturité (385-370)

Phédon, Banquet, République, Phèdre

4) Dernières années (370-348)

Théétète, Parménide, Sophiste, Politique, Timée, Critias, Philèbe, Lois
Œuvres douteuses

1) Dialogues

Le second Alcibiade, Hipparque, Rivaux, Théagès, Clitophon, Minos, Épinomis

2) Certaines Lettres

Œuvres apocryphes

1) Dialogues

Alcyon, Axiochos, Sur le juste, Sur la vertu, Démodocos, Sisyphe, Éryxias

2) Certaines Lettres

3) Définitions

4) Épigrammes

Ce classement chronologique n'est qu'heuristique, et ne doit donc pas être considéré comme une base pour l'argumentation.

La question de la date de composition d'un écrit de Platon considéré comme authentique doit cependant être distinguée d'une autre : celle de la date dramatique de cet écrit, c'est-à-dire de la situation historique de la conversation considérée dans cet écrit. En raison de toutes ces incertitudes, nous avons décidé de présenter les œuvres de Platon par ordre alphabétique, un ordre parfaitement arbitraire qui laisse le lecteur libre de sa décision concernant l'authenticité de l'écrit qu'il est en train de lire.

Sa doctrine

Les premiers dialogues qui, on l'a dit, décrivent les faits et gestes de Socrate, s'expliquent essentiellement par sa préoccupation à vérifier la réponse de l'Oracle de Delphes. Un jour qu'il était allé à Delphes pour consulter l'Oracle, Chéréphon, l'un de ses plus fervents disciples, demanda s'il y avait quelqu'un de plus savant que Socrate ; l'Oracle répondit : « Non » (*Apologie* 20e-21a). Comme pour lui, il est impossible que les dieux mentent, Socrate cherche à savoir ce qu'a voulu dire Apollon. Aussi va-t-il trouver à Athènes les personnes qui sont susceptibles de posséder quelque connaissance, et les interroge-t-il pour vérifier l'existence et l'étendue de leur savoir. Ces trois catégories de savants sont les hommes politiques (21b-e), les poètes (31e-22c) et les gens de métier (22c-e). Les hommes politiques donnent l'impression d'être totalement dépourvus de savoir. Les poètes ont une compétence, mais cette compétence est fondée non sur un savoir positif, mais sur un talent qui échappe à la raison et qui dépend d'une inspiration divine. Seuls les gens de métiers possèdent un véritable savoir, mais qui n'est pas la science : parce qu'il s'applique au sensible, ce savoir manque de stabilité. Dans tous les cas, cette recherche est menée dans le cadre d'un dialogue et à l'aide d'une méthode bien précise, la réfutation (*élegkhos*). Or, une réfutation socratique présente une structure logique particulière et

poursuit un but éthique.

La structure logique de la réfutation a été bien analysée par Gregory Vlastos, suivi par un grand nombre de commentateurs dont il serait fastidieux de dresser la liste. Le répondant, en l'occurrence, défend une thèse qui devient la cible de la réfutation. Par la suite, Socrate amène le répondant à lui accorder des propositions qui sont acceptées sans discussion, mais qui vont contredire la thèse qu'il soutenait. Ces conclusions admises, Socrate montre que ces propositions entraînent la négation de la thèse défendue au point de départ. On s'est interrogé sur la question de savoir si, en révélant, que sur un même sujet, un répondant a donné des réponses contradictoires, on démontrait que les opinions du répondant étaient fausses, ce qui pour Socrate ne semble guère faire de doute. Il n'en reste pas moins que ces réponses contradictoires dénoncent l'ignorance du répondant.

C'est par ce biais que la dimension logique de la réfutation est subordonnée à sa finalité morale, comme l'a bien mis en évidence Louis-André Dorion. Socrate ne pratique pas la réfutation pour le plaisir de réfuter et donc de faire honte au répondant, mais pour rendre, par ce sentiment de honte, son interlocuteur meilleur. C'est d'ailleurs ce que n'ont pas compris les citoyens d'Athènes, comme le fait remarquer Socrate lui-même, après avoir évoqué les réfutations qu'il avait fait subir aux hommes politiques, aux poètes et à ceux qui travaillent de leurs mains : « C'est précisément cette enquête, Athéniens, qui m'a valu des inimitiés si nombreuses qui présentaient une virulence et une gravité d'une telle importance qu'elles ont suscité maintes calomnies et m'ont valu de me voir attribuer ce nom, celui de "savant" » (*Apologie* 22e6-23a3). Socrate, pour sa part, voit les choses d'un autre œil. Il se considère comme un cadeau envoyé par les dieux à ses concitoyens : il purifiera leur âme des illusions et des opinions fausses qu'elle recèle à leur insu.

Assez rapidement cependant, un certain dogmatisme (le terme étant pris en un sens minimal d'exposé d'une doctrine) se développa avec l'apparition d'une doctrine dont les points principaux se précisèrent avec le temps. Cette doctrine se caractérise par un double renversement. 1) Le monde des choses perçues par les sens n'est qu'une image d'un ensemble de formes intelligibles, qui représentent la réalité véritable, car elles possèdent en elles-mêmes leur principe d'existence. 2) L'homme ne se réduit pas à son corps, sa véritable identité coïncidant plutôt avec cette entité incorporelle qui rend compte de tout mouvement aussi bien matériel (croissance, locomotion, etc.) que spirituel (sentiments, perception sensible, connaissance intellectuelle, etc.)

C'est dans le *Phèdre* que l'on trouve pour la première fois chez Platon une définition de l'âme et une description de sa destinée. Quelle caractéristique présente la nature de l'âme ? L'immortalité. Cette réponse découle d'une démonstration reprise et développée au livre X des *Lois*. L'âme est principe et source de tous les mouvements. Définir l'âme comme principe de mouvement, c'est affirmer, d'un côté, qu'elle se meut elle-même et qu'elle

meut toutes choses, ce qui revient à dire qu'elle est immortelle, car ce mouvement ne peut cesser sans entraîner *de facto* la cessation de tout mouvement, le terme « mouvement » devant être compris dans un sens très large, qui fait référence non seulement à toutes les sortes de mouvements corporels (déplacement, croissance, etc.), mais aussi à toutes les espèces de mouvements incorporels (connaissance, sentiment, etc.).

Comme sa constitution ontologique en fait une réalité intermédiaire entre le sensible et l'intelligible, l'âme est tout naturellement amenée à se déplacer entre les niveaux de réalité, c'est-à-dire entre le sensible et l'intelligible, le « voyage » étant nécessairement plus long pour l'âme qui se trouve plus loin de l'intelligible. Dans ce contexte, le recours aux images du char, de l'aile et de la plume, et le recours aux métaphores de l'ascension et de la descente s'imposent. Les âmes, celles des hommes aussi bien que celles des dieux et des démons, sont représentées comme un ensemble formé de trois éléments : un cocher et deux chevaux. Chez les dieux comme chez les démons, le cocher et les deux chevaux « sont tous bons et de bonne race », alors que chez les hommes, il y a mélange. La tripartition de l'âme humaine dans le *Phèdre* est présentée en des termes rappelant le livre IV de la *République*, où l'âme est divisée en trois parties qui correspondent aux trois groupes fonctionnels entre lesquels se répartissent les citoyens : le cocher s'apparente à l'intellect, le bon cheval à l'ardeur, et le cheval rétif à la partie désirante.

La destinée de toutes les âmes humaines se trouve scandée par des cycles de dix mille ans constitués de dix périodes de mille ans chacune, comprenant, pour les neuf dernières, une vie dans un corps d'homme ou de bête et un séjour dans le ciel ou sous la terre (pour la portion de temps restante). Ce qui distingue les âmes des dieux et des démons de celles des hommes et de celles des bêtes, c'est la durée et la qualité de leur contemplation de l'intelligible. Les dieux et les démons, dont le lieu de séjour quasi perpétuel est le ciel, n'ont d'autre occupation que celle de monter vers les limites du ciel, pour passer à l'extérieur de la sphère en quoi consiste le monde sensible et contempler l'intelligible. Dans le *Phèdre*, c'est la sphère en quoi consiste le corps du monde sensible qui correspond à la caverne de la *République*. Au cours de cette remontée vers l'intelligible, les âmes humaines s'efforcent de suivre les dieux et les démons. Certaines de ces âmes arrivent non sans peine à contempler l'intelligible de manière satisfaisante. D'autres n'ont de l'intelligible qu'une vision très partielle. D'autres enfin ne parviennent pas à apercevoir l'intelligible et doivent se contenter de l'opinion. Le premier groupe d'âmes humaines reste dans le ciel jusqu'à la révolution suivante, c'est-à-dire pendant mille ans. Les âmes qui appartiennent aux deux autres groupes tombent sur la terre, où elles s'incarnent dans un corps d'homme ou de bête, lors des autres générations.

Comme on peut le constater, il est impossible de parler de l'âme sans évoquer les formes intelligibles. Or Platon ne dit jamais ce qu'est une forme

intelligible. Dans le *Phédon*, il affirme qu'il existe deux espèces d'êtres, d'une part l'espèce visible, d'autre part l'espèce invisible. L'intelligible, c'est ce qui est totalement être, purement et simplement être, ce qui est véritablement. Cette espèce d'être se caractérise par son unité ; il est un mathématiquement et surtout structurellement, car il est pur sans mélange. Face aux choses qui ne cessent de changer, qui naissent et qui périssent donc, la réalité intelligible se caractérise par son immuabilité ; elle ne naît ni ne périt. Par suite, elle ne peut être considérée comme un effet, et doit de ce fait être tenue pour cause de son être. Si Platon fait l'hypothèse de l'existence de formes intelligibles, c'est pour fonder une éthique, une théorie de la connaissance et une ontologie.

Devant les déboires d'Athènes – la cité classique s'écroule sous les coups de ses adversaires et ses citoyens tiennent sur les valeurs communes des discours contradictoires –, Platon, qui veut prolonger l'action de Socrate, cherche à établir un ordre politique différent fondé sur des principes moraux absolument sûrs, ce qui explique que les premiers dialogues portent sur des questions éthiques. Il s'agit de définir les vertus essentielles du citoyen parfait, exigence qui implique l'existence de normes absolues ne dépendant ni de la tradition (celle que transmettent les poètes), ni de conventions arbitraires (comme le prétendent les sophistes).

Mais cette hypothèse, qui rend possible un système éthique, renvoie à la sphère épistémologique, comme en atteste le *Ménon*. Pour pouvoir saisir ces normes absolues dont l'éthique a besoin, il faut faire l'hypothèse de l'existence d'une faculté distincte de l'opinion, l'intellect. Or, une distinction entre l'intellect et l'opinion exige de distinguer leurs objets respectifs : alors que l'opinion a pour domaine les choses sensibles plongées dans le devenir, l'intellect peut saisir des réalités immuables et absolues. Bref, pour rendre compte de processus de connaissance qui supposent certaines exigences morales, Platon est amené à faire l'hypothèse de l'existence de ces réalités que sont les formes intelligibles qui, à la différence des choses sensibles, sont saisies non par les sens, mais par le souvenir de la vision qu'en a eu l'âme lorsqu'elle était séparée de tout corps terrestre.

Allons encore plus loin. Certes, les formes intelligibles rendent compte des processus de la connaissance intellectuelle. Cependant, la réalité sensible ne dépend pas de ces processus de connaissance. Or, si, dans le monde sensible, les objets et leurs caractéristiques se réduisent à des résultats transitoires de mouvements composés, aucune éthique, aucune épistémologie ne peut être développée, et, dans cette perspective, l'hypothèse de l'existence d'un monde de formes intelligibles se présente comme un artifice commode, mais sans ancrage dans la réalité. Par conséquent, indépendamment des nécessités qu'imposent l'éthique et l'épistémologie, il faut découvrir un fondement ontologique permettant de rendre compte des phénomènes sensibles qui, abandonnés à eux-mêmes, se dissoudraient dans un devenir incessant. On ne peut connaître ces phénomènes sensibles, on ne peut en parler que s'ils présentent une certaine stabilité, celle que leur assure leur

participation à l'intelligible. Bref, en fabriquant l'univers les yeux fixés sur les formes intelligibles, le démiurge garantit dans le monde sensible une certaine stabilité permettant qu'on le connaisse et qu'on en parle, et dans la cité l'existence de normes servant à orienter la conduite humaine individuelle et collective. Voilà en fait quelle devait être l'intention de Platon en écrivant le *Timée*, qui apparaît en quelque sorte comme le terme d'une élaboration dont le *Ménon*, le *Phédon* et le *Phèdre* constituent les étapes essentielles.

Puisqu'elles en sont les images, les choses sensibles doivent ressembler aux formes intelligibles. Mais la notion de ressemblance est à double face : elle implique à la fois conformité et disparité. Dans le *Timée*, c'est l'intervention du démiurge qui assure la conformité des choses sensibles aux Formes dont elles participent ; et c'est la *khōra* ou « milieu spatial » qui rend compte de leur disparité par rapport aux Formes ; toutes les choses sensibles, qui en sont faites, y apparaissent multiples et distinctes et s'y transforment (*Timée* 52c2-d1). Si *Timée* peut dire de la *khōra* qu'« elle participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante », cela signifie non pas qu'il y a de la *khōra* une forme intelligible, mais que la *khōra* présente plusieurs traits qui l'apparentent à l'intelligible : c'est un principe, il est immuable, il n'est pas perceptible par les sens, etc. Dans le *Timée*, Platon distingue donc non plus deux, mais trois genres, car, en plus des formes intelligibles et des choses sensibles, il évoque l'existence de la *khōra*, en quoi se trouvent les choses sensibles et à partir de quoi elles sont constituées (*Timée* 51e6-52c1).

L'existence de réalités intelligibles considérées comme modèles permet donc aux choses sensibles de posséder assez de permanence et de régularité pour qu'on puisse les percevoir, les penser et agir sur elles. Cette régularité et cette permanence doivent se retrouver dans la cité, où politique et éthique sont indissociables. Si l'homme se définit non par son corps, mais par son âme, la politique se trouve alors avoir pour but non point seulement la gestion des moyens matériels qui assurent la survie, la reproduction et la protection des corps de citoyens, mais avant tout l'excellence de leur âme qui doit obéir aux décrets de l'intellect. Ces décrets sont incarnés dans les ordonnances des philosophes (voir la *République*) soit dans les lois (voir les *Lois*), et c'est l'éducation qui, non seulement à l'école, mais aussi à l'occasion des différentes fêtes civiques, doit modeler les mœurs et le comportement des citoyens pour les rendre parfaitement réceptifs aux ordonnances des philosophes ou aux lois.

Cette doctrine peut nous paraître étrange, à nous contemporains, mais c'est cette étrangeté même qui fait l'intérêt de Platon. Parce que, tout en nous étant si familier, il est si différent de nous, Platon nous permet de comprendre que nous avons un passé et un avenir, que ce passé est très différent de notre présent, comme le sera notre avenir. Plus encore, comme il vit et écrit dans une époque où les valeurs traditionnelles et les nouvelles doctrines ont fait faillite et ne peuvent plus inspirer la conduite de la vie humaine, Platon refait,

par l'intermédiaire de Socrate, ce geste intellectuel primordial : s'interroger, sans préjugés, sur ce qui fait que la vie de l'homme et de la cité vaut d'être vécue.

Luc BRISSON

Remarques préliminaires

Ce volume voudrait permettre une lecture facile et agréable de l'ensemble de l'œuvre attribuée à Platon, qui est un monument de littérature et philosophie. Nous avons tout fait pour que cette lecture reste parfaitement compréhensible, sans être interrompue par des notes et des commentaires, même si elle fait référence à une culture qui n'est plus la nôtre.

Texte grec

Le texte grec généralement traduit est celui des *Œuvres complètes* éditées par les Belles Lettres entre 1920 et 1956 ; on a aussi tenu compte des *Platonis Opera* de John Burnet (Oxford Classical Texts, 5 volumes, Oxford, Clarendon Press, 1900-1907 ; nouvelle édition du premier volume en 1995, nouvelle édition de la *République* en 2003). Les principaux écarts de nos traductions par rapport à ces éditions ou à des éditions particulières plus récentes sont indiqués en notes. Pour une liste exhaustive, on se reportera aux volumes de la collection GF.

Traductions

Les traductions que l'on trouvera dans ce volume sont celles qui ont été publiées dans la collection GF (1987-2006), à l'exception des *Épigrammes*, traduits par L. Brisson dans Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres* (La Pochothèque, 1999). Luc Brisson y propose en outre la traduction inédite de quinze ouvrages douteux et apocryphes (avec le concours du Centre national du livre) : le second *Alcibiade*, l'*Alcyon*, l'*Axiochos*, le *Clitophon*, *Définitions*, le *Démodocos*, l'*Épinomis*, l'*Éryxias*, l'*Hipparque*, *Sur le juste*, le *Minos*, les *Rivaux*, le *Sisyphé*, le *Théagès* et *Sur la vertu*.

Marginalia

Comme le veut l'usage, la pagination Estienne est reproduite en marge des Dialogues. Ces nombres et lettres indiquent la page et la section correspondantes du texte grec édité par Henri Estienne (Paris, 1578), hormis dans l'*Alcyon* et les *Épigrammes* qu'Henri Estienne n'avait pas inclus dans son édition.

Notes

La lecture des œuvres de Platon est éclairée par quelques notes, relativement peu nombreuses et volontairement succinctes, indispensables à la compréhension du lecteur.

Annexes

On trouvera à la fin de ce volume un index des noms propres et des termes correspondants à des institutions ou à des notions importantes et un index des citations. Les annexes comportent une importante documentation (arbres généalogiques, cartes, schémas, développements sur des points particuliers) qui permet d'approfondir la compréhension des dialogues.

ALCIBIADE

La discussion entre Socrate et Alcibiade, qui deviendra un homme politique fameux, porte sur les fondements de l'éthique, définie comme gouvernement de soi, et sur ceux de la politique, définie comme gouvernement de la cité. Alcibiade fait part à Socrate de son projet de s'engager en politique. Socrate lui promet de l'aider, mais lui demande s'il sait quelles compétences doit posséder celui qui souhaite gouverner la cité pour commander au peuple des Athéniens ; Alcibiade avoue ne pas le savoir. Lui ayant fait admettre son ignorance, Socrate convainc Alcibiade de la nécessité de devenir lui-même meilleur avant d'entreprendre quoi que ce soit. Or, pour devenir meilleur, il faut prendre soin de soi-même, ce qui exige de se connaître soi-même. On retrouve ici les deux moments de la réfutation (*élegkhos*) socratique : l'aveu d'ignorance qui entraîne un sentiment de honte, et la prise de conscience de la nécessité de s'améliorer.

Le sujet de cette connaissance de soi-même et des autres, c'est l'âme (*psukhē*) et non le corps ou les biens d'usage. Et c'est la manière de se conduire de cette âme qui lui permet d'accéder à l'excellence (*aretē*). Pour se faire comprendre d'Alcibiade, Socrate utilise le paradigme de la vue et la célèbre image de la pupille (*kōrē*, la « poupée » au sens propre). De même que l'on voit dans l'œil d'un autre homme ce qui fait l'excellence de tout œil – sa pupille, là où se reflète l'image de celui qui regarde –, de même doit-on apercevoir dans l'âme de tout homme ce qui fait l'excellence de son âme, à savoir l'intellect, l'activité la plus élevée de l'âme. Bref, connaître son âme, c'est faire usage de son intellect dont l'objet n'est pas le particulier, mais l'universel. D'où cette conséquence paradoxale : se connaître soi-même, ce n'est pas s'arrêter à soi comme individu, mais se hisser vers l'universel.

Dans l'Antiquité, on commençait la lecture des œuvres de Platon par le premier *Alcibiade*. Ce privilège valut au dialogue d'être abondamment commenté. Admise dans l'Antiquité, l'authenticité du premier (pour le distinguer du suivant) *Alcibiade* fut remise en question à l'époque moderne, notamment par F. Schleiermacher dès 1809 ; la rigueur absolue de son argumentation et son style soigné donnent l'impression d'un exposé maintes fois retravaillé. Même si l'on estime que le premier *Alcibiade* n'est pas de Platon, force est de reconnaître que le dialogue a dû être composé dans l'entourage de Platon ou tout de suite après sa mort par des disciples très proches du maître.

ALCIBIADE

ou Sur la nature de l'homme ; genre maïeutique

Socrate

[103a] Fils de Clinias, tu es étonné, je pense, que moi qui ai été ton premier amoureux, je sois le seul à ne pas m'être éloigné quand tous les autres s'en sont allés, mais aussi que je ne t'aie pas même adressé la parole pendant tant d'années, alors que les autres t'importunaient par leurs entretiens. La cause n'en était pas humaine, mais c'était quelque opposition inspirée par un démon, dont tu apprendras plus tard la puissance. Mais maintenant [103b] qu'il ne s'y oppose plus, je suis donc venu à toi et j'ai espoir qu'il ne me retienne plus dorénavant. Pendant ce temps, j'ai observé dans quelles dispositions tu avais été avec tes amoureux et j'ai remarqué ceci : pourtant nombreux et orgueilleux, pas un qui n'ait fui loin de toi, rebuté par ton arrogance. [104a] Le motif de ton orgueil, je veux te l'exposer. Tu prétends n'avoir besoin de personne, car les moyens mis à ta disposition sont si grands que tu n'as besoin de rien, en commençant par le corps et en finissant par l'âme : d'abord, déjà, tu te penses très beau et très important, et à ce sujet il est clair pour tout le monde que tu ne mens pas. Ensuite, tu es issu de l'une des familles les plus entreprenantes dans ta propre cité, qui est la plus grande des cités grecques. Du côté de ton père, [104b] tu as des amis et des parents nombreux et excellents qui, s'il le fallait, viendraient à ton aide ; et du côté de ta mère, d'autres qui ne sont ni moins nombreux ni moins excellents. Mais, plus important que tout ce dont je viens de parler, tu penses avoir à ta disposition la puissance de Périclès, fils de Xanthippe, que ton père a laissé comme tuteur à toi et à ton frère, celui qui peut faire ce qu'il veut non seulement dans cette cité, mais aussi dans toute la Grèce et dans de nombreuses et grandes nations barbares. J'ajouterai encore [104c] que tu fais partie des riches¹. Pourtant, c'est à ce sujet que tu me sembles le moins fier. Enorgueilli par toutes ces choses, tu as dominé tes amoureux, et ceux-là t'étant parfaitement inférieurs t'ont été soumis, ce qui ne t'a pas échappé. Voilà pourquoi je sais bien que tu t'étonnes de ce que j'ai toujours en tête de

ne pas te délivrer de mon amour et de l'espoir dont je me nourris pour persister lorsque les autres ont fui.

ALCIBIADE

Vraisemblablement, Socrate, tu ne sais pas que tu m'as devancé de peu. J'avais en effet l'idée d'aller vers toi [104d] le premier, pour te demander ce que tu veux. Quel espoir caresses-tu ? Tu me troubles à être toujours là où je suis. Vraiment, je me demande quel est ton but et je l'apprendrai avec plaisir.

SOCRATE

Tu m'écouteras donc volontiers, comme il convient, si toutefois, comme tu le prétends, tu veux savoir ce que j'ai en tête et m'écouter ; et te parlerai-je comme à quelqu'un qui écoute patiemment ?

ALCIBIADE

Très certainement, mais alors parle.

SOCRATE

Fais donc attention. Il ne serait [104e] pas étonnant que, de même que j'ai commencé avec peine, j'aie autant de difficulté à terminer.

ALCIBIADE

Parle donc, cher Socrate, je t'écoute.

SOCRATE

Il faut donc que je parle. Il est difficile à un amoureux de s'avancer vers un homme qui ne se laisse pas dominer par ses amoureux. Il me faut néanmoins oser exprimer ma pensée, car pour ma part, Alcibiade, si je te voyais satisfait de ce que je viens d'exposer et penser devoir passer ta vie à cela, depuis longtemps j'aurais cessé de t'aimer, [105a] j'en suis persuadé. Mais je vais maintenant te révéler à toi-même tes pensées et tu verras combien j'ai persévéré à t'observer. Si quelque dieu te disait : « Alcibiade, que veux-tu ? Continuer à vivre ayant ce que tu as maintenant, ou mourir à l'instant même, s'il ne t'était pas possible d'acquérir davantage ? », il me semble que tu préférerais mourir. Mais maintenant quel espoir te porte ? Je vais te le dire. Tu penses que si assez vite tu t'avançais pour prendre la parole devant le peuple athénien – et tu le penses possible [105b] d'ici peu –, t'étant donc avancé vers eux, tu prouverais aux Athéniens que tu mérites d'être honoré comme ni Périclès ni personne d'autre avant lui ne l'a été, et qu'ayant fait cette démonstration, tu seras tout-puissant dans la cité. Et si tu es tout-puissant

ici, tu l'es aussi dans le reste de la Grèce, et non seulement chez les Grecs, mais aussi chez les Barbares qui habitent le même continent. Et si ce même dieu te disait ensuite qu'il te faut exercer ton pouvoir en Europe, mais qu'il ne te sera pas permis de passer [105c] en Asie et d'intervenir dans les affaires de là-bas, il me semble encore que tu ne voudrais pas vivre non plus en t'en tenant à cela seulement, ne pouvant pas, pour ainsi dire, remplir de ton nom et de ta puissance tous les hommes. Et je crois qu'à part Cyrus et Xerxès, tu n'estimes personne digne de considération. Voilà tes espérances, je le sais bien et je ne le conjecture pas. Tu me dirais vraisemblablement, sachant que je dis la vérité : « Quel rapport, Socrate, avec le discours que tu prétends [105d] tenir selon lequel tu ne t'éloignes pas de moi ? » ; je te répondrai alors : « Cher fils de Clinias et de Dinomachè, il est impossible que tu réalises tous tes projets sans moi, si grande est la puissance que je pense exercer sur tes affaires et sur toi. C'est pourquoi, je crois, le dieu ne me laisse pas depuis si longtemps dialoguer avec toi. J'ai attendu sa permission. Car de même que [105e] tu mets ton espoir dans la cité, lui démontrant que tu es pour elle de la plus grande valeur et que tu pourras ainsi exercer sur-le-champ tout le pouvoir, de même j'espère exercer la même puissance sur toi, t'ayant démontré que je suis d'une très grande valeur pour toi et que ni ton tuteur, ni un parent, ni personne d'autre n'est capable de t'accorder la puissance que tu désires, si ce n'est moi, en accord bien sûr avec le dieu. » Il me semble que le dieu ne me laissait sans doute pas m'entretenir avec toi qui étais trop jeune et avant que tu ne sois rempli de cette ambition, afin que je ne perde pas mon temps. Maintenant il ne me retient plus. [106a] Maintenant tu peux m'écouter.

ALCIBIADE

Tu me sembles maintenant, depuis que tu as commencé à parler, bien plus étrange que quand tu me suivais en silence. Et pourtant même alors tu me semblais bien étrange. Si vraiment j'ai ou non ces idées en tête, tu l'as discerné à ce qu'il semble et si je dis le contraire, je ne pourrais en rien davantage t'en persuader. Soit ! Si donc ce sont ces projets qui m'occupent le plus, comment cela se réaliserait-il grâce à toi et non sans toi ? Qu'as-tu à dire ?

SOCRATE

Me demandes-tu si je peux t'adresser [106b] un long discours comme tu es habitué à en entendre ? Ce n'est pas ma manière. Mais je crois pouvoir te démontrer qu'il en est ainsi, si toutefois tu voulais me rendre un petit service.

ALCIBIADE

Si le service dont tu parles n'est pas trop difficile, je veux bien.

SOCRATE

Eh bien, répondre à mes questions te semble difficile ?

ALCIBIADE

Ce n'est pas difficile.

SOCRATE

Réponds donc.

ALCIBIADE

Interroge-moi.

SOCRATE

Je t'interroge donc bien sûr comme si tu tenais les réflexions [106c] que je te prête.

ALCIBIADE

Qu'il en soit ainsi pour que je voie ce que tu vas dire.

SOCRATE

Voyons donc. Tu médites donc, comme je l'affirme, d'aller prochainement donner des conseils aux Athéniens. Si donc, au moment où tu es prêt à monter à la tribune, je t'arrête pour te dire : « à quel sujet, quand les Athéniens décident de délibérer, te lèves-tu pour les conseiller ? N'est-ce pas lorsque tu t'y connais mieux qu'eux sur ce sujet ? », que me répondrais-tu ?

ALCIBIADE

Je dirais évidemment que sur ce sujet je m'y connais [106d] mieux qu'eux.

SOCRATE

C'est donc au sujet des choses que tu connais que tu es de bon conseil ?

ALCIBIADE

Comment n'en serait-il pas ainsi ?

SOCRATE

Ces choses, les connais-tu uniquement par d'autres, ou les as-tu découvertes par toi-même ?

ALCIBIADE

Que pourrais-je connaître d'autre ?

SOCRATE

Se peut-il donc qu'un jour tu aies appris ou trouvé quelque chose sans vouloir ni l'apprendre ni le chercher toi-même ?

ALCIBIADE

Cela ne se peut pas.

SOCRATE

Par ailleurs, aurais-tu voulu chercher ou apprendre ce que tu croyais savoir ?

ALCIBIADE

Certes non !

SOCRATE

Ce que maintenant tu sais [106e], y avait-il un temps où tu ne pensais pas le savoir ?

ALCIBIADE

Nécessairement.

SOCRATE

Mais, à coup sûr, ce que tu as appris, je le sais à peu près moi aussi. Si quelque chose m'a échappé, dis-le-moi. Tu as donc appris, d'autant qu'il m'en souviene, ton alphabet, la cithare, la lutte, mais tu n'as pas voulu apprendre la flûte. Voilà ce que toi tu sais. À moins, je crois, que tu n'aies appris quelque chose à mon insu, sans sortir de chez toi ni la nuit ni le jour.

ALCIBIADE

Je n'ai pas fréquenté d'autres cours que ceux-ci.

SOCRATE

[107a] Est-ce donc lorsque les Athéniens délibèrent à propos de l'orthographe que tu te lèverais pour leur porter conseil ?

ALCIBIADE

Par Zeus, certes non.

SOCRATE

Alors lorsqu'ils traitent du jeu de la lyre ?

ALCIBIADE

Nullement.

SOCRATE

Ils ne sont non plus guère habitués à délibérer à l'assemblée des jeux de lutte.

ALCIBIADE

Bien sûr que non.

SOCRATE

Mais alors, de quel sujet délibéreront-ils ? Car ce n'est pas lorsqu'ils discutent de l'art de construire.

ALCIBIADE

Évidemment pas.

SOCRATE

[107b] Car là-dessus un architecte conseillerais mieux que toi ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Ce n'est pas non plus lorsqu'ils discutent de divination.

ALCIBIADE

Non.

SOCRATE

Car un devin est meilleur que toi à ce propos.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Qu'il soit petit ou grand, beau ou laid, ou encore bien né ou d'origine modeste.

ALCIBIADE

Comment en serait-il autrement ?

SOCRATE

Que le conseiller soit pauvre ou riche, cela n'importera en rien aux Athéniens lorsqu'ils délibéreront au sujet de la santé dans la cité ; [107c] ils chercheront plutôt à ce que le conseiller soit un médecin.

ALCIBIADE

Avec raison.

SOCRATE

En effet, je pense que le conseil, en une matière quelconque, doit être donné par celui qui sait et non par celui qui est riche.

ALCIBIADE

Comment en serait-il autrement ?

SOCRATE

Alors, c'est donc sur quel sujet de délibération que tu te lèveras pour les conseiller convenablement ?

ALCIBIADE

Lorsqu'ils délibéreront de leurs propres affaires, Socrate.

SOCRATE

Tu parles des discussions sur les constructions navales, des navires qu'il faut construire ?

ALCIBIADE

Ce n'est pas ce que je dis, Socrate.

SOCRATE

En effet, je pense que tu ignores tout de la construction des navires. Est-ce pour cette raison ou pour une autre ?

ALCIBIADE

Non, c'est bien pour cette raison.

SOCRATE

Mais sur quel point de leurs [107d] « propres affaires » veux-tu intervenir ?

ALCIBIADE

Lorsqu'ils discutent de la guerre, Socrate, de la paix et de toute autre chose relative aux affaires de la cité.

SOCRATE

Est-ce que tu parles de quand il s'agit de décider avec qui il faut faire la paix, contre qui il faut faire la guerre et de quelle manière ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

N'est-ce pas contre qui il convient mieux de la faire ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et quand cela est mieux ?

ALCIBIADE

[107e] Exactement.

SOCRATE

Et aussi longtemps que cela est préférable ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Donc, si les Athéniens avaient à décider contre qui il faut lutter au corps à corps et contre qui il faut lutter avec les mains et de quelle manière, serait-il préférable que ce soit toi ou le pédotribe² qui décide ?

ALCIBIADE

Le pédotribe sans doute.

SOCRATE

Peux-tu donc me dire en vertu de quelles considérations le pédotribe conseillerait à certains de lutter, ceux-ci à bras tendus et ceux-là d'une autre manière et à un autre moment ? Autrement dit, ne convient-il pas de lutter avec ceux contre qui il vaut mieux ? Oui ou non ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

[108a] Et autant que cela est préférable ?

ALCIBIADE

Autant.

SOCRATE

Et n'est-ce pas quand cela est préférable ?

ALCIBIADE

Exactement.

SOCRATE

Et ne faut-il pas que le chanteur accorde quelquefois son jeu de cithare et son pas à son chant ?

ALCIBIADE

Il le faut.

SOCRATE

N'est-ce pas lorsque cela est mieux ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et autant que cela est mieux ?

ALCIBIADE

Je l'affirme.

SOCRATE

Alors, puisque tu nommes « mieux » aussi bien l'accompagnement du chant [108b] par la cithare que la lutte, que qualifies-tu de mieux dans l'art de la cithare, de même que moi j'appelle « mieux » dans la lutte ce qui concerne les exercices du corps ? Toi, comment appelles-tu cela ?

ALCIBIADE

Je ne sais pas.

SOCRATE

Mais essaie de m'imiter. Je pense en effet avoir donné la réponse convenable pour toute circonstance. Or, ce qui est convenable, n'est-ce pas, je suppose, c'est ce qui est fait selon la technique ? Oui ou non ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et cette technique, n'était-ce pas celle de l'exercice du corps ?

ALCIBIADE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Et [108c] j'ai dit que dans la lutte ce qui est mieux, c'est l'exercice du corps.

ALCIBIADE

Tu l'as dit en effet.

SOCRATE

Et n'est-ce pas convenable ?

ALCIBIADE

Il me semble que si.

SOCRATE

Allons, à toi. Il te faudrait en effet aussi raisonner convenablement. Dis-moi d'abord quelle est la technique dont dépend le jeu de la cithare, le chant et la marche correcte ? Qu'est-ce qui la désigne en entier ? Ne peux-tu pas encore le dire ?

ALCIBIADE

Vraiment non !

SOCRATE

Essaie de cette manière : quelles sont les déesses dont dépend cette technique ?

ALCIBIADE

Ce sont les Muses dont tu parles, Socrate.

SOCRATE

Bien sûr. [108d] Vois maintenant : quel nom ont-elles donné à cette technique ?

ALCIBIADE

Il me semble que tu veux parler de la musique.

SOCRATE

C'est bien d'elle que je parle. Alors, ce qui est convenable selon cette technique, qu'est-ce ? Ce que je viens de faire pour la gymnastique, fais-le-toi maintenant : comment ce qui est convenable est-il obtenu ?

ALCIBIADE

Selon les règles de la musique, je crois.

SOCRATE

Tu parles bien. Avance donc ; ce qu'il vaut mieux faire dans la guerre et dans la paix, comment appelles-tu ce « mieux » ? [108e] De même que tout à l'heure tu disais que dans un cas ce qui est meilleur est plus musical et dans l'autre plus gymnique, essaie donc de dire ce qui est mieux ici.

ALCIBIADE

Mais je ne le peux guère.

SOCRATE

Mais quelle honte ! Si tu donnes ton avis au sujet de l'approvisionnement en nourriture et si tu dis que ceci est à tel moment mieux que cela en telle ou telle quantité, si quelqu'un te demande ensuite : « qu'entends-tu par "meilleur", Alcibiade ? », n'aurais-tu pas à répondre à ce sujet que c'est ce qui est plus sain, bien que tu ne te prétendes pas médecin ? Mais au sujet d'une chose que tu prétends connaître, [109a] sur laquelle tu donneras ton avis, parce que tu la connais, si tu ne peux pas donner de réponse, n'en rougirais-tu pas ? Cela ne te semble-t-il pas honteux ?

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

Réfléchis donc et efforce-toi de dire de quoi s'approche le « meilleur » lorsqu'on est en paix ou lorsqu'on fait la guerre avec qui il le faut.

ALCIBIADE

J'ai beau y réfléchir, je n'ai pas de solution.

SOCRATE

Ne sais-tu pas, lorsque nous faisons la guerre, quels malheurs nous nous reprochons les uns aux autres pour nous engager dans le combat et quels termes nous utilisons [109b] lorsque nous y allons ?

ALCIBIADE

Moi, qu'on nous trompe, qu'on nous fait violence ou qu'on nous a dépossédés.

SOCRATE

Continue. Comment supportons-nous chacune de ces choses ? Essaie de dire ce qui distingue l'une de l'autre.

ALCIBIADE

Veux-tu donc parler, Socrate, du juste et de l'injuste ?

SOCRATE

C'est cela.

ALCIBIADE

Mais cela diffère du tout au tout.

SOCRATE

Quoi donc ? Contre qui conseilleras-tu aux Athéniens de faire la guerre ? Contre ceux qui sont injustes ou contre ceux qui agissent de façon juste ?

ALCIBIADE

La question est dangereuse. [109c] Car si on pensait qu'il faut faire la guerre contre ceux qui agissent justement, on n'en conviendrait pas.

SOCRATE

En effet, ce n'est pas conforme à l'usage, semble-t-il.

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

Et cela ne semble pas convenable.

ALCIBIADE

Non.

SOCRATE

Te prononceras-tu, toi aussi, selon la justice sur ce problème ?

ALCIBIADE

Nécessairement.

SOCRATE

Donc, cette autre chose à propos de laquelle je te demandais ce qui est mieux, le fait de faire ou non la guerre, contre qui il faut la faire ou non, quand on la fera ou quand on ne la fera pas, se trouve-t-elle être ce qui est plus juste, oui ou non ?

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

[109d] Comment donc, mon cher Alcibiade, te caches-tu à toi-même que tu ne saurais pas cela, ou bien me cacherais-tu que tu l'apprenais en fréquentant un maître qui t'apprenait à distinguer le juste de l'injuste ? Qui est ce maître ? Explique-le-moi, pour que tu m'introduises auprès de lui comme élève.

ALCIBIADE

Tu te moques de moi, Socrate.

SOCRATE

Non, par le dieu de l'amitié qui est le tien et le mien, par lequel je jurerais le moins faussement. Mais si tu as ce maître, dis-moi qui il est.

ALCIBIADE

Mais si je n'en ai pas, [109e] ne crois-tu donc pas que je puisse connaître autrement le juste et l'injuste ?

SOCRATE

Oui, si tu l'as trouvé.

ALCIBIADE

Mais crois-tu que je ne l'aurais pas trouvé ?

SOCRATE

Bien sûr que si, si tu l'avais cherché.

ALCIBIADE

Et tu penses que je ne l'aurais pas cherché ?

SOCRATE

À mon avis, si tu avais pensé que tu ne le connaissais pas.

ALCIBIADE

Eh bien, n'était-ce pas quand il en était ainsi pour moi ?

SOCRATE

Tu parles convenablement ; peux-tu donc me parler de ce temps où tu ne croyais pas connaître le juste et l'injuste ? [110a] Allons, était-ce l'an dernier que tu le cherchais et que tu croyais ne pas le connaître ? Ou le croyais-tu ? Réponds la vérité pour que notre discussion ne soit pas vaine.

ALCIBIADE

Mais je croyais savoir.

SOCRATE

Il y a trois, quatre ou cinq ans, n'était-ce pas ainsi ?

ALCIBIADE

Je le pense.

SOCRATE

Mais auparavant, tu n'étais qu'un enfant, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

À ce moment, je savais bien que tu croyais savoir.

ALCIBIADE

Comment le sais-tu ?

SOCRATE

Souvent je t'entendais, enfant, [110b] en cours ou ailleurs et quand tu jouais aux osselets ou à quelque autre jeu ; tu ne doutais pas des choses justes et injustes, au contraire tu parlais très haut et très fort au sujet de n'importe lequel de tes camarades que tu considérais méchant ou injuste et dont tu disais qu'il te faisait du tort. Est-ce que je ne dis pas la vérité ?

ALCIBIADE

Mais que devais-je faire, Socrate, quand on me faisait du tort ?

SOCRATE

Si tu ignorais que tu subissais alors une injustice ou non, peux-tu me demander ce que tu devais faire ?

ALCIBIADE

Par Zeus, mais je ne [110c] l'ignorais pas et je savais à coup sûr qu'on me faisait du mal.

SOCRATE

Tu croyais donc savoir, depuis ton enfance déjà à ce qu'il semble, ce qui

est juste et injuste.

ALCIBIADE

Bien sûr, et je le savais vraiment.

SOCRATE

Quand l'as-tu trouvé ? Car ce n'était certes pas à l'époque où tu croyais le savoir.

ALCIBIADE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Quand donc pensais-tu ne pas le savoir ? Réfléchis, car ce temps, tu ne le trouveras pas.

ALCIBIADE

Par Zeus, Socrate, je ne peux certes pas [110d] le dire.

SOCRATE

Tu ne sais donc pas ces choses en les ayant trouvées.

ALCIBIADE

Absolument pas, à ce qu'il semble.

SOCRATE

Mais à l'instant, tu as dit ne pas le savoir en les ayant apprises. Et si tu ne les as ni trouvées ni apprises, comment le sais-tu et d'où ?

ALCIBIADE

Peut-être ne t'ai-je pas répondu justement que je le savais en l'ayant trouvé par moi-même.

SOCRATE

Alors, comment cela s'est-il fait ?

ALCIBIADE

Je les ai apprises, je pense, comme les autres.

SOCRATE

Nous en revenons au même propos. De qui les as-tu apprises ? Dis-le-moi.

ALCIBIADE

[110e] Du grand nombre.

SOCRATE

Tu ne te réfugies pas auprès de maîtres sérieux en te référant au grand nombre.

ALCIBIADE

Quoi donc ? Ce grand nombre n'est-il pas capable d'enseigner ?

SOCRATE

Bien sûr que non, pas même le jeu de trictrac. Pourtant, c'est un acte bien plus insignifiant que la justice, ne penses-tu pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, ceux qui ne sont pas capables d'enseigner des choses sans importance, sont-ils capables d'enseigner des choses plus sérieuses ?

ALCIBIADE

Je le pense ; ils sont capables d'enseigner bien des choses plus sérieuses que le trictrac.

SOCRATE

Lesquelles ?

ALCIBIADE

[111a] Comme parler le grec, que j'ai appris d'eux ; je ne saurais dire quel a été mon maître, mais je me réfère à ceux dont tu dis qu'ils ne sont pas des maîtres sérieux.

SOCRATE

Mais, très cher, le grand nombre est bon maître en ce domaine et on se louerait à juste titre de son enseignement.

ALCIBIADE

Pourquoi donc ?

SOCRATE

Parce que en la matière il a ce qu'il faut à de bons maîtres.

ALCIBIADE

De quoi parles-tu ?

SOCRATE

Ne sais-tu pas qu'il faut que ceux qui doivent enseigner quelque chose le connaissent d'abord eux-mêmes, oui ou non ?

ALCIBIADE

[111b] Comment pourrait-il en être autrement !

SOCRATE

Assurément ceux qui savent s'accordent entre eux et ne diffèrent pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Mais lorsqu'ils diffèrent, diras-tu qu'ils connaissent cette chose ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

Comment donc en seraient-ils les maîtres ?

ALCIBIADE

D'aucune manière.

SOCRATE

Eh bien ? Le grand nombre te semble-t-il différer d'opinion quant à ce qu'est la pierre ou le bois ? Quels que soient ceux que tu interrogues, ne conviendront-ils pas des mêmes choses [111c] et ne se tourneront-ils pas vers elles, lorsqu'ils voudront prendre de la pierre ou du bois ? Et de la même manière pour tout ce qui est semblable ? Car je me rends compte que c'est ce que tu appelles parler le grec, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Assurément, comme nous le disions, les particuliers ne s'accordent-ils pas tous là-dessus et chacun avec soi-même ? Et dans le domaine public, les cités ne se disputent pas et ne sont pas d'opinion contraire à ce sujet ?

ALCIBIADE

Non, assurément.

SOCRATE

Ils seraient donc [111d] à juste titre les bons maîtres en ce domaine.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Si nous voulions rendre quelqu'un capable de savoir en ce domaine, ne serait-il pas convenable de l'envoyer à l'école du grand nombre ?

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

Par ailleurs, si nous voulions qu'il sache non seulement quels sont les hommes ou les chevaux, mais encore lesquels sont bons coureurs ou non, est-ce encore le grand nombre qui sera capable de l'enseigner ?

ALCIBIADE

Évidemment non !

SOCRATE

Et si tu les voyais d'avis différent en ces matières, serait-ce une preuve [111e] pour toi qu'ils ne s'y connaissent pas et qu'ils ne sont pas de vrais maîtres ?

ALCIBIADE

Pour moi, oui.

SOCRATE

Si maintenant nous voulions savoir non seulement ce que sont les hommes, mais encore lesquels sont sains ou malades, le grand nombre serait-il capable d'être notre maître ?

ALCIBIADE

Non certes.

SOCRATE

Et si tu les voyais différer à ce sujet, serait-ce la preuve pour toi qu'ils sont de mauvais maîtres ?

ALCIBIADE

Pour moi, oui.

SOCRATE

Eh bien, maintenant, en ce qui concerne les hommes et les choses justes et injustes, la plupart des hommes te semblent-ils [112a] s'accorder entre eux ou avec les autres ?

ALCIBIADE

Par Zeus, Socrate, le moins possible.

SOCRATE

Et n'est-ce pas là-dessus qu'ils te semblent être surtout en désaccord ?

ALCIBIADE

En vérité souvent.

SOCRATE

Je ne pense pas du moins que tu aies vu ou entendu des hommes être en si grand désaccord au sujet de ce qui est sain ou non, au point de se battre et s'entretuer pour ces raisons.

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

Mais au sujet de ce qui est juste et injuste, c'est bien ce qui se passe, je le sais moi. Et [112b] même si tu n'en as pas été le témoin, tu l'as du moins entendu raconter de beaucoup de gens et d'Homère, car tu as entendu raconter l'*Odyssée* et l'*Iliade*.

ALCIBIADE

Absolument Socrate.

SOCRATE

Ces poèmes n'ont-ils pas pour sujet des différends sur des choses justes et injustes ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et les combats et les morts qu'il y eut entre les Achéens et les Troyens, c'est à cause de ce désaccord, comme ce fut aussi le cas entre les prétendants de Pénélope et Ulysse.

ALCIBIADE

[112c] Tu dis vrai.

SOCRATE

Je pense aussi que c'est pour ces raisons qu'à Tanagra moururent certains des Athéniens, des Lacédémoniens et des Béotiens ; et d'autres plus tard à Coronée, parmi lesquels mourut ton père Clinias³. Et c'est seulement à cause des différends sur le juste et l'injuste qu'ont eu lieu ces morts et ces combats, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Disons-nous donc que ces gens sont compétents dans les domaines au sujet desquels [112d] ils sont si durement en désaccord que, se contestant sur tout, ils en viennent eux-mêmes aux dernières extrémités ?

ALCIBIADE

Non, c'est évident.

SOCRATE

N'est-ce pas de ces maîtres, vers lesquels tu te tournes, que tu reconnais l'ignorance ?

ALCIBIADE

Je le suppose.

SOCRATE

Comment donc est-il vraisemblable que tu connaisses ce qui est juste et injuste alors que tu t'égares de cette manière, que tu ne sembles ne l'avoir appris de personne et que tu ne l'as pas trouvé par toi-même ?

ALCIBIADE

D'après ce que tu dis, ce n'est pas vraisemblable.

SOCRATE

[112e] Vois-tu, Alcibiade, comme tu ne parles pas convenablement ?

ALCIBIADE

En quoi ?

SOCRATE

Parce que tu prétends que c'est moi qui tiens ces propos.

ALCIBIADE

Quoi donc ? N'est-ce pas toi qui dis que je ne sais pas ce qui est juste et ce qui est injuste ?

SOCRATE

Certainement non.

ALCIBIADE

Mais moi ?

SOCRATE

Bien sûr !

ALCIBIADE

Comment donc ?

SOCRATE

Réfléchis. Si, de un ou de deux, je te demande lequel de ces nombres est le plus grand, tu diras que c'est deux ?

ALCIBIADE

Pour moi, oui.

SOCRATE

De combien ?

ALCIBIADE

D'un.

SOCRATE

Lequel donc de nous deux dit que deux est plus grand d'un que un ?

ALCIBIADE

Moi.

SOCRATE

N'est-ce pas moi qui interroge et toi qui réponds ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

[113a] Et au sujet de ces choses, celui qui s'exprime, est-ce moi qui interroge ou toi qui réponds ?

ALCIBIADE

C'est moi !

SOCRATE

Si je te demande encore quelles sont les lettres qui composent « Socrate » et que tu me le dises, qui le dit ?

ALCIBIADE

Moi.

SOCRATE

Allons donc, d'un mot : quand il y a question et réponse, lequel s'exprime, celui qui interroge ou celui qui répond ?

ALCIBIADE

Celui qui répond, me semble-t-il, Socrate.

SOCRATE

[113b] Tout à l'heure dans notre discussion, n'était-ce pas moi qui interrogeais ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et toi qui répondais ?

ALCIBIADE

Parfaitement.

SOCRATE

Donc, lequel d'entre nous a dit ce qui a été dit ?

ALCIBIADE

Compte tenu de ce qui vient d'être admis, Socrate, c'est manifestement moi.

SOCRATE

N'a-t-il pas été dit au sujet de ce qui est juste et injuste que le bel Alcibiade, le fils de Clinias, ne savait pas, mais croyait savoir et était sur le point d'aller à l'Assemblée pour donner des conseils aux Athéniens sur ce qu'il ignorait complètement ? N'était-ce pas cela ?

ALCIBIADE

[113c] C'est manifeste.

SOCRATE

Alors nous jouons du Euripide, Alcibiade⁴. Ces choses, il y a des chances que tu les aies entendues de toi et non pas de moi. Ce n'est pas moi qui dis cela, mais toi, et tu me l'imputes en vain. Certes tu parles vrai, car tu projettes de t'attaquer à une entreprise déraisonnable, très cher, celle d'enseigner ce que tu ne connais pas, ayant négligé de l'apprendre.

ALCIBIADE

Je pense, Socrate, [113d] que les Athéniens et les autres Grecs délibèrent rarement de ce qui est plus juste ou plus injuste ; ils pensent que ce sont là des évidences. Ainsi, laissant ces considérations, ils examinent ce qu'il conviendra de faire. Je pense que les choses justes ne sont pas identiques aux

choses avantageuses ; mais il a été avantageux au grand nombre de commettre de grandes injustices et pour d'autres, je crois, qui ont œuvré dans le juste, cela n'a pas été avantageux.

SOCRATE

Quoi donc ? Si les choses justes et les choses avantageuses sont des choses différentes, [113e] tu ne crois pas alors savoir ce qui est avantageux pour les hommes et pourquoi ?

ALCIBIADE

Quel empêchement y a-t-il Socrate ? À moins que tu ne me demandes encore de qui je l'ai appris ou comment je l'ai trouvé par moi-même.

SOCRATE

Comment agis-tu ! Si tu dis quelque chose qui ne soit pas convenable et qu'il soit possible de le démontrer par ce qui a été dit dans nos précédents discours, tu penses qu'il faut entendre je ne sais quelles autres nouvelles démonstrations, comme si les premières étaient des vêtements usés dont tu ne te vêtirais pas ? Il faut que quelqu'un t'apporte une preuve pure et sans souillure ? Je n'accepte pas [114a] les préambules de ton discours et je ne te demanderai rien de moins que d'où tu as appris à connaître l'avantageux, quel est ton maître, et je te demande en une seule question tout ce que je t'ai déjà demandé en premier. Mais il est évident que tu en viendrais à la même chose et que tu ne serais pas capable de démontrer que tu sais ce qui est avantageux en l'ayant trouvé, ni en l'ayant appris. Mais puisque tu es délicat et que tu ne goûterais pas avec plaisir le même discours, je renonce volontiers à savoir si tu sais ou non ce qui est avantageux pour les Athéniens. [114b] Mais les choses justes et les choses avantageuses sont-elles semblables ou différentes ? Pourquoi ne l'as-tu pas démontré, si tu le veux, en m'interrogeant comme je l'ai fait, ou sinon, en exposant toi-même en détail ton point de vue ?

ALCIBIADE

Mais je ne sais pas si j'en serais capable, Socrate.

SOCRATE

Mais, mon cher, pense que je suis l'assemblée du peuple. Là, il faudra bien que tu persuades chacun un à un, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

N'est-il pas possible pour le même homme d'en persuader un autre isolément et plusieurs ensemble au sujet [114c] de ce qu'il saurait, comme le grammairien en persuade un comme plusieurs au sujet de l'alphabet ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et sans doute aussi en ce qui concerne les chiffres, le même en persuadera un comme plusieurs ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Celui-ci sera celui qui sait, l'arithméticien ?

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

Et toi, ce dont tu es capable de persuader plusieurs, peux-tu en persuader un seul ?

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Évidemment, il s'agit de ce que tu sais.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Qu'est-ce donc seulement qui distingue le rhéteur [114d] qui parle

devant le peuple et celui qui le fait dans un entretien comme celui-ci, sinon que l'un persuade une foule et l'autre un individu à la fois ?

ALCIBIADE

Il se peut.

SOCRATE

Allons maintenant, puisqu'il semble que le même peut en persuader plusieurs et un seul, exerce-toi sur moi et efforce-toi de démontrer que le juste n'est pas toujours l'avantageux.

ALCIBIADE

Socrate, tu passes les bornes !

SOCRATE

Ce qui est sûr toutefois, c'est qu'en restant dans la démesure, je vais te prouver le contraire de ce que tu ne veux pas me prouver.

ALCIBIADE

Parle donc.

SOCRATE

Réponds seulement à ce qui t'est demandé.

ALCIBIADE

Non, [114e] parle toi-même !

SOCRATE

Eh quoi ? Ne souhaites-tu pas être persuadé le mieux possible ?

ALCIBIADE

Bien sûr, je souhaite l'être entièrement.

SOCRATE

Si tu dis qu'il en est bien ainsi, serais-tu persuadé le mieux possible ?

ALCIBIADE

Il me semble.

SOCRATE

Alors réponds. Et si tu n'entends pas de toi-même que le juste est l'avantageux, ne le crois pas d'un autre qui te le dirait.

ALCIBIADE

Certes non, mais il faut que je réponde, et je ne crois pas que je serai embarrassé en quoi que ce soit.

SOCRATE

Tu es en effet un vrai devin. **[115a]** Dis-moi : parmi les choses justes, dirais-tu qu'il y en a certaines qui sont avantageuses, d'autres non ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Y en a-t-il aussi qui sont belles et d'autres non ?

ALCIBIADE

Pourquoi poses-tu cette question ?

SOCRATE

Je te demande si, selon toi, quelqu'un peut faire des choses laides mais justes.

ALCIBIADE

Pour moi, non.

SOCRATE

Mais tout ce qui est juste est également beau.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Maintenant, pour les choses belles, sont-elles toutes bonnes, ou bien certaines oui et d'autres pas ?

ALCIBIADE

Pour ma part, Socrate, je pense que certaines belles choses sont mauvaises.

SOCRATE

Et aussi qu'il y a des choses laides [115b] qui sont bonnes ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Que dis-tu là ? Est-ce comme de nombreux soldats qui ont été blessés à la guerre ou sont morts pour avoir porté secours à un ami ou à un parent, alors que d'autres, qui n'ont pas porté secours quand ils l'auraient dû, s'en sont tirés sains et saufs ?

ALCIBIADE

En effet, absolument.

SOCRATE

Dis-tu donc d'un tel secours qu'il est beau parce qu'on a entrepris de sauver ceux qu'il fallait sauver ? C'est là du courage, oui ou non ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et il est mauvais, par ailleurs, à cause des morts et des blessures qu'il entraîne, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Mais le courage [115c] n'est-ce pas une chose, et la mort une autre ?

ALCIBIADE

Assurément.

SOCRATE

Le secours porté à ses amis n'est-il pas beau et mauvais sous le même rapport ?

ALCIBIADE

Il ne semble pas.

SOCRATE

Vois alors, selon le même raisonnement, si ce secours, qui est beau, est bon aussi. Car en ce qui concerne le courage, tu reconnais que le secours porté est beau ; demande-toi donc si le courage est bon ou mauvais. Réfléchis ainsi : qu'attendrais-tu ? De bonnes choses ou bien de mauvaises ?

ALCIBIADE

De bonnes.

SOCRATE

[115d] Les meilleures ?

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

Et c'est de telles choses que tu attendrais le moins d'être privé ?

ALCIBIADE

Évidemment.

SOCRATE

Donc, comment parles-tu du courage ? Dans quelle mesure accepterais-

tu d'en être privé ?

ALCIBIADE

Je n'accepterais pas de vivre.

SOCRATE

La lâcheté te semble donc le plus extrême des maux ?

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

À l'égal de la mort, semble-t-il ?

ALCIBIADE

Je l'affirme.

SOCRATE

Le plus à l'opposé de la mort et de la lâcheté, c'est la vie et le courage ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Est-ce cela [115e] que tu voudrais à tout prix posséder, et le reste à aucun prix ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Tu penses donc que le courage appartient aux meilleures choses et la mort aux pires ?

ALCIBIADE

Certes.

SOCRATE

Secourir ses amis à la guerre, as-tu qualifié cette action de belle selon qu'elle était belle parce qu'elle réalisait le bien qu'est le courage ?

ALCIBIADE

Oui, manifestement.

SOCRATE

Mais comme réalisation du mal qu'est la mort, la qualifies-tu de mauvaise ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Ainsi, il est juste de qualifier chacune de nos actions. Si tu la nommes mauvaise selon qu'elle produit du mal, tu dois la nommer bonne [116a] selon qu'elle produit du bien.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE

Donc, selon qu'elle est bonne, elle est belle, et selon qu'elle est mauvaise, elle est laide.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

En disant que le secours apporté à ses amis à la guerre est beau, mais aussi mauvais, tu ne dis rien de différent que si tu disais qu'il était bon mais aussi mauvais.

ALCIBIADE

Tu me sembles parler vrai Socrate.

SOCRATE

Alors, rien de ce qui est beau, selon la qualité du beau, n'est mauvais, et rien de ce qui est laid, selon sa qualité de laid, n'est bon.

ALCIBIADE

[116b] Il ne semble pas.

SOCRATE

Il y a encore quelque chose à examiner : celui qui fait une belle action, n'agit-il pas aussi bien ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et ceux qui agissent bien, ne sont-ils pas heureux ?

ALCIBIADE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Ils sont donc heureux grâce à l'acquisition de choses bonnes ?

ALCIBIADE

Évidemment.

SOCRATE

Et ils les acquièrent en faisant aussi de belles actions ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Alors, bien agir est bon ?

ALCIBIADE

Sans aucun doute.

SOCRATE

La bonne action est donc une belle chose ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

[116c] Il nous est alors de nouveau apparu que le beau et le bon sont la même chose.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Donc, ce que nous avons trouvé beau, nous le trouverons aussi bon à partir de ce même raisonnement.

ALCIBIADE

Nécessairement.

SOCRATE

Eh quoi ? Ce qui est bon est-il avantageux ou non ?

ALCIBIADE

Il est avantageux.

SOCRATE

Et te souviens-tu comment nous nous étions mis d'accord sur ce qui était juste ?

ALCIBIADE

Je crois que ceux qui font des actions justes font nécessairement de belles actions.

SOCRATE

Et aussi que ceux qui en font de belles en font de bonnes ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

[116d] Et les bonnes choses sont avantageuses ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

De sorte, Alcibiade, que les choses justes sont avantageuses.

ALCIBIADE

Il me semble.

SOCRATE

Et alors, ces propos, n'est-ce pas toi qui les tiens et moi qui interroge ?

ALCIBIADE

C'est ce qu'il apparaît, je crois.

SOCRATE

Donc, si quelqu'un se lève pour donner un conseil soit aux Athéniens, soit aux habitants de Péparèthe⁵, croyant connaître ce qui est juste et ce qui ne l'est pas et qu'il dise que les choses justes sont parfois mauvaises, que ferais-tu d'autre que de te moquer de lui, puisque toi aussi tu affirmes que [116e] les choses justes et avantageuses sont identiques ?

ALCIBIADE

Mais par les dieux, Socrate, je ne sais plus ce que je dis, mais il me semble avoir un comportement absolument étrange. Car quand tu m'interroges, tantôt je crois dire une chose, tantôt une autre.

SOCRATE

Et ce trouble, mon cher, ignores-tu ce qu'il est ?

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

Penses-tu que si quelqu'un te demandait si tu as deux ou trois yeux, deux ou quatre mains ou quelque autre chose de ce genre, tu répondrais tantôt une chose, tantôt une autre ou toujours la même chose ?

ALCIBIADE

Je finis par [117a] craindre de me tromper aussi à mon sujet, mais je crois que je répondrais la même chose.

SOCRATE

N'est-ce pas parce que tu le sais ? N'en est-ce pas la raison ?

ALCIBIADE

Oui, je le crois.

SOCRATE

Alors, ces choses à propos desquelles tu fais, malgré toi, des réponses contradictoires, il est évident que tu ne les connais pas.

ALCIBIADE

C'est vraisemblable.

SOCRATE

Et en ce qui concerne le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bien et le mal, l'avantageux et le désavantageux, tu dis t'égarer dans tes réponses ? N'est-il donc pas évident que c'est parce que tu ne les connais pas que tu t'égares ?

ALCIBIADE

[117b] Certainement.

SOCRATE

Est-ce donc ainsi ? Lorsque quelqu'un ne connaît pas quelque chose, son âme s'égaré nécessairement ?

ALCIBIADE

Comment non ?

SOCRATE

Quoi donc ? Sais-tu de quelle manière tu pourrais escalader le ciel ?

ALCIBIADE

Par Zeus, non.

SOCRATE

Ton opinion s'égaré-t-elle aussi à ce sujet ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

En connais-tu la raison ou bien vais-je te l'expliquer ?

ALCIBIADE

Explique-le.

SOCRATE

Parce que, cher ami, tu ne crois pas le savoir tout en ne le sachant pas.

ALCIBIADE

[117c] Que dis-tu là ?

SOCRATE

Voyons ensemble. Ce que tu ne sais pas, mais dont tu sais que tu ne le sais pas, t'égarés-tu à ce sujet ? Par exemple en ce qui concerne la préparation des repas, tu sais évidemment que tu n'y connais rien.

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

À ce sujet, as-tu de toi-même une idée sur la manière dont il faut faire cette préparation, ou bien t'en remets-tu à celui qui s'y connaît ?

ALCIBIADE

Je fais ainsi.

SOCRATE

Et si tu naviguais sur un bateau, aurais-tu une opinion sur la manière de diriger le gouvernail en dehors ou en dedans, et, faute de le savoir, [117d] t'égèrerais-tu ou bien t'en remettrais-tu en toute tranquillité au pilote ?

ALCIBIADE

Je m'en remettrais au pilote.

SOCRATE

Donc, au sujet de ce que tu ne sais pas, tu ne t'égares pas si tu sais que tu ne sais pas.

ALCIBIADE

Non, sans doute.

SOCRATE

Remarques-tu donc que les erreurs dans l'action sont causées par cette ignorance qui est de croire savoir ce que l'on ne sait pas ?

ALCIBIADE

Que dis-tu là ?

SOCRATE

Nous entreprenons une action lorsque nous croyons savoir ce que nous faisons ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Lorsque l'on ne croit pas [117e] savoir, on s'en remet à d'autres ?

ALCIBIADE

Pourquoi en ferait-on autrement ?

SOCRATE

De même, de tels ignorants sont sauvés parce qu'ils s'en remettent à d'autres pour ce qu'ils ignorent ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Qui sont donc les ignorants ? Certes pas ceux qui savent.

ALCIBIADE

Assurément pas.

SOCRATE

Puisque ce ne sont ni ceux qui savent, ni ceux des ignorants qui savent qu'ils ne savent pas, que reste-t-il d'autre [118a] sinon ceux qui croient savoir ce qu'ils ne savent pas ?

ALCIBIADE

Ce sont ceux-là.

SOCRATE

C'est cette ignorance qui est la cause de ce qui est mal, c'est elle qui est répréhensible ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et c'est lorsque les sujets sont les plus importants qu'elle est la plus malfaisante et la plus honteuse ?

ALCIBIADE

De beaucoup.

SOCRATE

Eh quoi ? Peux-tu parler de choses plus importantes que le juste, le beau, le bon et l'avantageux ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

N'est-ce pas à ce sujet que tu prétends t'égarer ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et si tu t'égares, n'est-il pas évident d'après le raisonnement précédent que c'est parce que tu ignores les choses [118b] les plus importantes, mais aussi que tu crois les connaître tout en ne les connaissant pas ?

ALCIBIADE

C'est le risque.

SOCRATE

Vraiment, Alcibiade, quel trouble que le tien ! J'hésite à le nommer, mais puisque nous sommes seuls, il faut en convenir : tu cohabites avec l'ignorance la plus extrême. Ce sont ton propre discours et toi-même qui t'accusent. C'est pourquoi tu te précipites vers la politique avant d'être éduqué. Tu n'es pas le seul à souffrir de ce mal, mais c'est le cas de la plupart de ceux qui gèrent les affaires de la cité, sauf quelques-uns et peut-être [118c] ton tuteur Périclès.

ALCIBIADE

D'après ce qu'on dit, Socrate, ce n'est pas de lui-même qu'il est devenu savant, mais il a fréquenté de nombreux savants, comme Pythoclide, Anaxagore et, maintenant encore à son âge, il fréquente Damon pour cette même raison.

SOCRATE

Quoi donc ? As-tu déjà vu quelqu'un de savant dans un domaine quelconque incapable de rendre un autre savant dans son propre domaine ? Ainsi, celui qui t'a appris tes lettres d'alphabet était lui-même savant et t'a rendu savant, comme tout autre s'il le voulait. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

[118d] Et toi qui l'as appris de celui-ci, serais-tu capable de l'apprendre à un autre ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

De même le cithariste et le pédotribe ?

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

Une bonne preuve, en effet, pour ceux qui ont un savoir quelconque de ce qu'ils savent, c'est qu'ils soient capables de transmettre ce savoir à un autre.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE

Eh bien, peux-tu me dire qui Périclès a rendu savant, à commencer par ses fils ?

ALCIBIADE

Quelle question, Socrate, ses deux fils [118e] ont été stupides !

SOCRATE

Mais Clinias, ton frère ?

ALCIBIADE

Tu parlerais de Clinias, un fou !

SOCRATE

Alors, puisque Clinias est fou et que les fils de Périclès sont des idiots, quelle raison pourrions-nous trouver pour qu'il te néglige de cette manière ?

ALCIBIADE

C'est moi, je crois, qui en suis responsable ; je ne prête pas attention à ce qu'il pense.

SOCRATE

Mais parmi les [119a] autres Grecs ou les étrangers, qu'il soit libre ou esclave, cite quelqu'un qui soit devenu plus savant grâce à la fréquentation de Périclès, comme moi je peux te citer Pythodore, fils d'Isoloque, qui devint plus savant grâce à la fréquentation de Zénon, et encore Callias, le fils de Calliadès, qui, l'un et l'autre au prix de cent mines versées à Zénon, sont devenus savants et renommés.

ALCIBIADE

Par Zeus, je ne le peux pas.

SOCRATE

Soit ! Alors que projettes-tu pour toi-même ? Veux-tu rester comme maintenant ou bien prendre quelque soin ?

ALCIBIADE

Qu'on en décide ensemble, [119b] Socrate. Mais je réfléchis à ce que tu

m'as dit et je suis d'accord : nos hommes politiques, à part quelques-uns, me semblent dépourvus d'éducation.

SOCRATE

Et que fais-tu de cela ?

ALCIBIADE

S'ils étaient éduqués, il faudrait que celui qui entreprend de rivaliser avec eux se soit instruit et exercé pour les affronter, comme des athlètes. Mais puisqu'ils sont venus aux affaires de la cité sans préparation, est-il besoin de s'exercer et de chercher à apprendre ? Car, pour moi, je sais bien que, par mes [119c] aptitudes naturelles, je leur serai bien supérieur.

SOCRATE

Vraiment, très cher, qu'as-tu dit là ? Comme c'est indigne de ton aspect et de tes autres qualités !

ALCIBIADE

Qu'entends-tu par là, Socrate, et quelles sont tes intentions ?

SOCRATE

Je m'indigne pour toi et pour l'amour que je te porte.

ALCIBIADE

De quoi donc ?

SOCRATE

De ce que tu te satisfasses de concourir contre les gens d'ici.

ALCIBIADE

Mais contre qui dois-je concourir ?

SOCRATE

Cette question est-elle digne d'un homme qui croit avoir de la grandeur d'âme ?

ALCIBIADE

Comment ? [119d] Ce n'est pas contre eux que je me bats ?

SOCRATE

Et si tu projetais de gouverner une trière prête à combattre, te suffirait-il d'être le meilleur pilote de l'équipage ? Ne penserais-tu pas que cela doit être acquis, et ne te tournerais-tu pas vers tes véritables adversaires plutôt que vers tes compagnons d'armes, comme tu le fais maintenant ? À ceux-ci tu dois sans aucun doute être tellement supérieur qu'ils ne puissent mériter de rivaliser avec toi mais, traités avec mépris, ils doivent t'aider contre tes [119e] ennemis si tu projettes de mener une action vraiment belle, digne de toi et de la cité.

ALCIBIADE

Mais c'est justement là mon projet.

SOCRATE

Est-il donc parfaitement digne de toi de te satisfaire d'être meilleur que nos soldats et de ne pas regarder vers les chefs de nos adversaires pour voir si tu peux être meilleur qu'eux, en les observant et en t'exerçant à les imiter ?

ALCIBIADE

Qui sont-ils ? Dis-le-moi [120a] Socrate.

SOCRATE

Ne sais-tu pas que notre cité est à toute occasion en guerre contre les Lacédémoniens ou le Grand roi ?

ALCIBIADE

Tu dis la vérité.

SOCRATE

Si tu as en tête d'être le chef de cette cité, pense bien qu'il faudra combattre contre les rois de Lacédémone et contre celui des Perses.

ALCIBIADE

Il se peut que tu dises la vérité.

SOCRATE

Eh non, mon cher, c'est Midias, l'éleveur de cailles⁶, qu'il te faut regarder [120b] et avec lui tous les autres qui entreprennent de s'occuper des affaires de la cité en ayant encore dans l'âme, comme diraient les femmes, leur coiffure d'esclave, tout grossiers qu'ils sont restés : parlant encore comme des Barbares, ils sont venus pour flatter la cité et non pour la gouverner. C'est vers ceux-là, dont précisément je te parle, qu'il faut te tourner. Garde ton insouciance, sans rien apprendre de ce qu'il y a à apprendre, alors que tu dois t'engager dans un combat d'une si grande importance, sans t'exercer à ce qui demande de l'exercice, et sans te préparer [120c] entièrement comme il faut être préparé pour aborder les affaires de la cité.

ALCIBIADE

Socrate, il me semble que tu dis vrai, mais je crois que les chefs des Lacédémoniens et le roi de Perse ne diffèrent en rien des autres.

SOCRATE

Mais examine, mon cher, l'opinion qui est la tienne.

ALCIBIADE

À quel propos ?

SOCRATE

D'abord, penses-tu que tu prendrais plus soin de toi-même si tu les craignais [120d] et si tu les jugeais dangereux ?

ALCIBIADE

Évidemment, oui, si je les pensais dangereux.

SOCRATE

Et penses-tu que cela te nuirait de prendre soin de toi-même ?

ALCIBIADE

Absolument pas et cela me serait grandement profitable.

SOCRATE

Ton jugement est donc un vrai préjudice pour toi.

ALCIBIADE

Tu dis la vérité.

SOCRATE

Et deuxièmement, il est faux et examine-le d'après le vraisemblable.

ALCIBIADE

Comment ?

SOCRATE

Est-il vraisemblable que les meilleures natures se trouvent dans les races [120e] nobles, oui ou non ?

ALCIBIADE

Évidemment dans ce qui est de noble race.

SOCRATE

Et que ceux qui sont bien nés, s'ils sont toujours bien élevés, arrivent finalement à l'excellence ?

ALCIBIADE

Nécessairement.

SOCRATE

Maintenant, examinons d'abord si, nous comparant à eux, les rois des Lacédémoniens et des Perses semblent être de race inférieure. Ne savons-nous pas que les uns descendent d'Héraclès et les autres d'Achéménès, et que la descendance d'Héraclès et d'Achéménès remonte à Persée, fils de Zeus ?

ALCIBIADE

[121a] Et la nôtre, Socrate, à Eurysakès qui descend de Zeus.

SOCRATE

Et la nôtre, noble Alcibiade, à Dédale, qui descend d'Héphaïstos, fils de Zeus⁷. Mais leur descendance, en commençant par eux-mêmes, n'est faite que de rois, en remontant jusqu'à Zeus : les uns rois d'Argos et de Lacédémone, quand les autres ont toujours régné sur la Perse et souvent aussi sur l'Asie,

comme aujourd'hui. Tandis que nous, nous ne sommes que de simples particuliers, et nos pères aussi. Mais s'il te fallait faire valoir tes **[121b]** ancêtres (ou Salamine, patrie d'Eurysakès, ou Égine, patrie de son ancêtre Ajax) auprès d'Artaxerxès, fils de Xerxès, songes-tu à quelle risée tu te condamnerais ? Mais veille à ce que nous ne soyons inférieurs ni selon la majesté de la race ni selon la formation. Ne t'es-tu pas aperçu de ce qu'est la grandeur des rois lacédémoniens, dont les femmes sont mises officiellement sous la surveillance des éphores, pour empêcher autant qu'on le peut qu'un roi naisse en cachette d'un autre sang que celui des Héraclides ? Quant au roi des Perses **[121c]**, il l'emporte à ce point que personne ne peut soupçonner qu'un roi puisse être issu d'un autre que d'un roi. C'est pourquoi la femme du roi n'est gardée par rien d'autre que par la peur. Lorsque naît l'enfant aîné, l'héritier, tous les sujets du royaume célèbrent des fêtes ; et les années suivantes, ce même jour, l'Asie célèbre par des sacrifices et des fêtes l'anniversaire du roi. Mais à notre naissance à nous, **[121d]** comme le dit le poète comique⁸, c'est à peine si les voisins s'aperçoivent de quelque chose. Ensuite, l'enfant est nourri, non pas par une nourrice de peu d'importance, mais par des eunuques qui passent pour être les meilleurs dans l'entourage du roi. Il leur est prescrit de donner tous les autres soins au nouveau-né, de faire en sorte qu'il soit le plus beau possible, modelant et redressant le corps de l'enfant ; et ils sont tenus dans une grande estime pour cette charge. Lorsque les enfants arrivent à leur septième année, ils fréquentent les maîtres d'équitation **[121e]** et les chevaux, et commencent à aller à la chasse. Lorsqu'il arrive à deux fois sept ans, l'enfant est confié à ceux que l'on nomme les gardiens royaux. Choisis parmi les Perses dans la force de l'âge, au nombre de quatre, ce sont ceux qui ont paru les meilleurs, le plus savant, le plus juste, le plus tempérant et le plus courageux. **[122a]** Le premier enseigne la religion des mages, celle de Zoroastre, fils d'Horomasde : il s'agit en fait du culte des dieux. Il enseigne aussi l'art de régner. Le plus juste lui apprend à dire la vérité toute sa vie, le plus tempérant à n'être soumis à aucun plaisir, afin qu'il s'accoutume à être libre et réellement roi, commandant d'abord à lui-même, sans aucun asservissement. Le plus courageux le prépare à être intrépide et audacieux, montrant que la crainte est le propre de l'esclave. Quant à toi, Alcibiade, Périclès t'a donné comme pédagogue **[122b]** le plus incapable de ses esclaves du fait de sa vieillesse, Zôpyre le Thrace⁹. Je pourrais t'exposer en détail tout ce qui concerne la formation et l'éducation de nos rivaux, si ce n'était pas une trop longue tâche. En même temps, cet exposé est suffisant pour te montrer tout ce qui s'ensuit. Mais, Alcibiade, personne ne se soucie de ta naissance, de ta formation et de ton éducation, ni de celles d'aucun autre Athénien pour ainsi dire, si ce n'est ton amoureux. Mais si à nouveau tu voulais regarder les richesses, **[122c]** le luxe, les vêtements, les manteaux qui traînent, l'usage des parfums, les cortèges innombrables des serviteurs et toutes les délicatesses des Perses, tu serais honteux de ta condition, si inférieure à la leur. Et si à nouveau tu voulais regarder la

tempérance, le sens de l'ordre, l'aménité, l'humeur facile, la fierté, la discipline, le courage, la force d'âme, l'amour du travail, de la victoire et de l'honneur des Lacédémoniens, tu penserais être un enfant en comparaison. Et si tu t'attaches à la richesse, si tu penses être quelque chose à cet égard, n'hésitons pas à en parler, si tu veux te rendre compte de ce que tu es. En effet, **[122d]** si tu veux considérer les richesses des Lacédémoniens, sache que les nôtres sont bien inférieures aux leurs. En effet, il n'y a pas de contestation possible sur les territoires qu'ils possèdent chez eux comme en Messénie, sur leur étendue et leur fertilité, sur le nombre d'esclaves qu'ils possèdent, d'hilotes et de chevaux, ni sur tous les troupeaux qu'ils élèvent **[122e]** en Messénie. Mais laissons cela de côté ; par ailleurs pour ce qui est de l'or et de l'argent, il n'y en a pas autant chez tous les Grecs que chez chaque Lacédémonien en particulier. Car depuis de nombreuses générations, il en arrive là de toute la Grèce et souvent des pays barbares. Et il n'en sort jamais, mais c'est comme ce que dit le renard au lion dans la fable d'Ésope **[123a]** : les traces de l'argent qui entre à Lacédémone, celles qui se sont dirigées par là sont bien visibles alors qu'on n'en verrait aucune qui en sorte¹⁰. Ainsi on est bien obligé de voir que ces gens-là sont les plus riches des Grecs en or et en argent, et leur roi le plus riche de ceux-là. Car sur un tel trésor, les prélèvements les plus importants et les plus nombreux sont pour les rois ; il faut aussi ajouter le tribut royal versé par les Lacédémoniens au roi, **[123b]** qui n'est pas moindre. Les richesses des Lacédémoniens sont grandes comparées à celles des Grecs, mais elles ne sont rien si on les compare à celles des Perses et de leur roi. J'ai entendu dire, d'un homme digne de foi qui a fréquenté la cour du roi, qu'il avait traversé durant une marche d'environ un jour, un territoire grand et fertile que ses habitants appelaient « la ceinture de la reine ». Il y en avait un autre qui était appelé son « voile », et de nombreuses autres régions encore, **[123c]** belles et fertiles, attribuées à ses parures, chacune portant les noms de chacun de ses ornements. Ainsi, d'après moi, si l'on demandait à la mère du roi, Amestris, la femme de Xerxès : celui qui a en tête de rivaliser avec ton fils, c'est le fils de Dinomachè, dont la parure se monte peut-être tout au plus à cinquante mines, et possédant lui-même une terre de moins de trois cents plèthres, elle se demanderait avec étonnement sur quoi compte cet **[123d]** Alcibiade pour envisager de rivaliser avec Artaxerxès. Je pense qu'elle répondrait que cet homme ne peut compter que sur le soin qu'il porte à ce qu'il fait et sur le savoir, car ce sont les seules qualités dignes de considération chez les Grecs. Mais si elle apprenait que cet Alcibiade entreprend maintenant ce projet, alors qu'il n'a pas encore tout à fait vingt ans, qu'ensuite il est dénué de toute éducation et qu'en outre, lorsque son amoureux lui dit qu'il doit d'abord s'instruire, prendre soin de lui-même et s'exercer avant d'aller rivaliser **[123e]** avec le roi, il s'y refuse et prétend prendre l'initiative du combat tel qu'il est, je pense qu'elle s'étonnerait et dirait : « Enfin, sur quoi donc compte ce petit jeune homme ? » Et si nous disons que c'est sur sa beauté, sa taille, sa naissance, sa richesse et

la nature de son âme, elle nous penserait fous à la considération de leurs avantages. Lampido, fille de Léotychidès, [124a] femme d'Archidamos et mère d'Agis, s'étonnerait elle aussi en considérant tous les avantages des siens, que tu aies en tête de rivaliser avec son fils, aussi mal élevé que tu es. Vraiment, ne semble-t-il pas honteux que les femmes de nos ennemis jugent mieux de nous que nous-mêmes, des qualités qu'il nous faut pour entreprendre quoi que ce soit contre eux ? Mais, très cher, laisse-toi convaincre par moi et l'inscription de Delphes [124b] CONNAIS-TOI TOI-MÊME que ce sont eux tes rivaux et non pas ceux que tu crois. Et nous ne pouvons l'emporter sur eux par rien d'autre que par le soin et par la technique. Si tu te privas de ces choses, tu te priveras aussi d'un nom chez les Grecs et chez les Barbares, ce que tu me sembles désirer comme personne au monde.

ALCIBIADE

Mais à quoi faut-il s'appliquer avec soin, Socrate ? Peux-tu me l'expliquer ? Il me semble qu'il y a dans ce que tu dis plus de vérité que nulle part ailleurs.

SOCRATE

Oui, mais c'est ensemble que nous devons chercher de quelle manière nous pourrions [124c] devenir meilleurs ; en effet, ce que je dis de la nécessité d'être éduqué s'adresse aussi bien à moi qu'à toi. Il n'y a qu'un point par lequel je diffère de toi.

ALCIBIADE

Lequel ?

SOCRATE

Mon tuteur est meilleur et plus savant que Périclès, le tien.

ALCIBIADE

De qui s'agit-il donc, Socrate ?

SOCRATE

D'un dieu, Alcibiade, celui-là même qui jusqu'à maintenant ne me permettait pas de m'entretenir avec toi ; c'est la foi que j'ai en lui qui me fait dire qu'il ne se manifestera à toi que par moi.

ALCIBIADE

Tu plaisantes [124d], Socrate.

SOCRATE

Peut-être. Mais je dis toutefois vrai en affirmant que nous avons besoin de prendre du soin, comme tous les hommes certes, mais plus encore nous deux.

ALCIBIADE

En ce qui me concerne, tu ne te trompes pas.

SOCRATE

Ni en ce qui me concerne.

ALCIBIADE

Alors, que pourrions-nous faire ?

SOCRATE

Ni renoncer ni fléchir, mon ami.

ALCIBIADE

Non certes, Socrate, il ne le faut pas.

SOCRATE

Non en effet, mais il nous faut examiner la chose ensemble. Mais dis-moi, nous affirmons que nous voulons devenir les meilleurs possible, [124e] c'est bien cela ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

De quelle excellence s'agit-il ?

ALCIBIADE

Évidemment de celle des hommes bons.

SOCRATE

Bons sous quel aspect ?

ALCIBIADE

Dans la pratique de leurs affaires.

SOCRATE

Lesquelles ? Des affaires de cavalerie ?

ALCIBIADE

Bien sûr que non.

SOCRATE

Car alors nous nous adresserions à des cavaliers ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

S'agit-il alors d'affaires nautiques ?

ALCIBIADE

Non.

SOCRATE

Car alors nous nous adresserions à des marins ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Mais alors de quelles affaires s'agit-il ? Quels sont ceux qui les pratiquent ?

ALCIBIADE

Ce sont les Athéniens beaux et bons.

SOCRATE

[125a] Appelles-tu beaux et bons les hommes réfléchis ou ceux qui ne le sont pas ?

ALCIBIADE

Les hommes réfléchis.

SOCRATE

Et chaque homme est-il bon parce qu'il est réfléchi ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et l'homme dépourvu de réflexion est-il mauvais ?

ALCIBIADE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Le cordonnier n'est-il donc pas celui qui est réfléchi pour fabriquer des chaussures ?

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

Et il est bon à cet égard ?

ALCIBIADE

Il l'est.

SOCRATE

Mais pour fabriquer des vêtements, le cordonnier n'est-il pas dépourvu

de réflexion ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

À cet égard, il est donc mauvais ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Selon ce raisonnement, [125b] le même homme est donc à la fois bon et mauvais.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Dis-tu alors que les hommes bons sont aussi mauvais ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

Mais alors, quels sont ceux que tu appelles bons ?

ALCIBIADE

J'appelle ainsi ceux qui ont la capacité de commander dans la cité.

SOCRATE

Et non de commander à des chevaux ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

Mais à des hommes ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

À des hommes malades ?

ALCIBIADE

Non.

SOCRATE

À des hommes qui naviguent ?

ALCIBIADE

Non, je ne parle pas de ceux-là.

SOCRATE

À des hommes qui moissonnent ?

ALCIBIADE

Non.

SOCRATE

Alors, à des hommes qui ne font rien ou bien qui font quelque chose ?

ALCIBIADE

Je parle de ceux qui font [125c] quelque chose.

SOCRATE

Mais quoi ? Essaie de me l'expliquer.

ALCIBIADE

Il s'agit de ceux qui traitent les uns avec les autres et qui sont en relation

avec d'autres hommes ; de ceux qui, comme nous, vivent dans des cités.

SOCRATE

Tu parles donc de commander à des hommes qui sont en relation avec d'autres hommes ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Comme les chefs des rameurs sont en relation avec les rameurs ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

Parce que c'est là l'excellence de la technique du pilote ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Parles-tu alors de commander à des hommes qui jouent de la flûte, qui dirigent des chanteurs et emploient des choreutes ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

[125d] Car c'est là l'excellence de la technique du chef de chœur ?

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

Mais alors, qu'appelles-tu commander à des hommes qui sont en relation

avec d'autres hommes ?

ALCIBIADE

Je parle des hommes qui ont en partage une même constitution et qui se réunissent les uns avec les autres ; voilà ceux auxquels il s'agit de commander dans la cité.

SOCRATE

De quelle technique s'agit-il ? C'est comme si je te demandais de nouveau, reprenant l'exemple précédent, quelle est la technique qui permet de commander à des hommes qui ont en partage la conduite d'un navire ?

ALCIBIADE

C'est la technique du pilote.

SOCRATE

Et ceux qui ont en partage le chant, ceux dont on vient de parler, [125e] quelle est la science qui permet de leur commander ?

ALCIBIADE

Celle que tu viens de nommer : la technique du chef de chœur.

SOCRATE

Soit, mais comment appelles-tu la science relative à ceux qui ont une constitution en partage ?

ALCIBIADE

Je l'appelle le bon conseil¹¹, Socrate.

SOCRATE

Soit. La technique des pilotes te semble-t-elle n'être qu'imprudence ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

De bon conseil, alors ?

ALCIBIADE

C'est ce qu'il me semble, [126a] si elle doit garder sains et saufs ceux qui naviguent.

SOCRATE

Tu dis vrai. Mais, ce bon conseil dont tu parles, à quoi est-il destiné ?

ALCIBIADE

À permettre une meilleure administration de la cité et sa sauvegarde.

SOCRATE

Et quelle est la chose dont la présence ou l'absence fait qu'elle est mieux administrée ? C'est comme si tu me demandais : « Quelle est la chose dont la présence ou l'absence permet une meilleure administration du corps et sa sauvegarde ? » ; je te répondrais que c'est la présence de la santé et l'absence de la maladie. Ne penses-tu pas que c'est ainsi ?

ALCIBIADE

[126b] Si.

SOCRATE

Et si tu me demandais : « Quelle est la chose dont la présence rend les yeux meilleurs ? », je te répondrais de même : la présence de la vue et l'absence de la cécité. Et de même encore pour les oreilles, que l'absence de la surdité et la présence de l'ouïe sont ce qu'il y a de mieux pour elles et qu'elles permettent qu'on s'en occupe mieux.

ALCIBIADE

C'est exact.

SOCRATE

Et pour la cité ? Quelle est la chose dont la présence ou l'absence la rend meilleure et fait qu'on s'en occupe et qu'on l'administre mieux ?

ALCIBIADE

Il me semble, [126c] Socrate, que c'est lorsqu'il y a de l'amitié entre ceux qui vivent les uns avec les autres, et que la haine et la dissension sont

absentes.

SOCRATE

Et ce que tu appelles amitié, est-ce de l'accord ou du désaccord ?

ALCIBIADE

De l'accord.

SOCRATE

Quelle est alors la technique qui fait que les cités s'accordent entre elles sur les nombres ?

ALCIBIADE

C'est l'arithmétique.

SOCRATE

Et pour les particuliers, n'est-ce pas aussi l'arithmétique ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

N'est-ce pas aussi le cas pour chacun avec lui-même ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

Et quelle est la technique qui fait que chacun s'accorde avec lui-même sur la longueur de [126d] l'empan et de la coudée ? N'est-ce pas la mesure ?

ALCIBIADE

C'est cela.

SOCRATE

Et n'est-ce pas elle qui met d'accord aussi bien les particuliers entre eux

que les cités ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

Et pour ce qui regarde le poids, n'en va-t-il pas de même ?

ALCIBIADE

Oui, certes.

SOCRATE

Alors, quel est cet accord dont tu parles ? En quoi consiste-t-il, sur quoi porte-t-il et quelle est la technique qui l'établit ? Est-ce la même pour la cité comme pour le particulier, à l'égard des autres comme à l'égard de lui-même ?

ALCIBIADE

Il semble que oui.

SOCRATE

Mais quelle est-elle ? Ne te lasse pas de me répondre et [126e] efforce-toi de me l'expliquer.

ALCIBIADE

Je pense pour ma part que l'amitié et l'accord dont je parle sont ceux qui font qu'un père et une mère qui aiment leur fils s'accordent avec lui, le frère avec le frère et la femme avec son mari.

SOCRATE

Tu penses donc, Alcibiade, que le mari peut se mettre d'accord avec sa femme sur la manière de filer la laine, elle qui sait et lui qui ne sait pas ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

Et il ne le faut pas, car c'est un savoir de femme.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Soit. La femme et l'homme pourraient-ils se mettre d'accord sur la technique hoplitique [127a] alors qu'elle ne la connaît pas ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

Car tu dirais sans doute que c'est là l'affaire de l'homme ?

ALCIBIADE

Parfaitement.

SOCRATE

Donc, d'après ce que tu dis, certaines connaissances sont propres à la femme et d'autres à l'homme.

ALCIBIADE

Comment en serait-il autrement ?

SOCRATE

Et ce n'est donc pas à leur propos qu'il y a accord entre les femmes et les maris ?

ALCIBIADE

Non.

SOCRATE

Ni non plus amitié, puisque l'amitié est accord.

ALCIBIADE

Il ne semble pas, non.

SOCRATE

De sorte que, tant que les femmes pratiquent ce qui leur est propre, elles ne sont pas aimées de leur mari.

ALCIBIADE

[127b] Il semble que non.

SOCRATE

Et les hommes ne le sont pas par les femmes quand ils pratiquent ce qui leur est propre.

ALCIBIADE

Non.

SOCRATE

Alors, les cités ne sont pas bien administrées tant que chacun y pratique ce qui lui est propre ?

ALCIBIADE

Moi je crois que si, Socrate.

SOCRATE

Comment dis-tu ? Sans que l'amitié soit présente, alors que nous avons dit qu'elle permet la bonne administration des cités, impossible autrement ?

ALCIBIADE

Mais il me semble pourtant qu'il existe de l'amitié, lorsque [127c] chacun fait les choses qui lui sont propres.

SOCRATE

Ce n'est pas ce que tu soutenais tout à l'heure. Mais que dis-tu à présent ? Que sans l'accord l'amitié existe toutefois ? Ou bien qu'il peut y avoir accord sur des choses que les uns connaissent et les autres non ?

ALCIBIADE

C'est impossible.

SOCRATE

Mais, lorsque chacun fait ce qui lui est propre, est-ce une action juste ou injuste ?

ALCIBIADE

Juste ; comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Lorsque les citoyens d'une cité accomplissent des actions justes, l'amitié ne naît-elle pas entre eux ?

ALCIBIADE

Là, Socrate, il me semble que c'est nécessaire.

SOCRATE

Mais alors, cette amitié ou cet accord dont tu parles et au sujet duquel nous devons [127d] être savants et de bon conseil pour être des hommes bons, quel est-il ? Je n'arrive à comprendre ni ce qu'il est ni en quoi il réside. Selon ton propre discours, il paraît tantôt exister, tantôt ne pas exister chez les mêmes personnes.

ALCIBIADE

Par les dieux, Socrate, je ne sais même plus moi-même ce que je dis, et il est possible que, depuis longtemps et sans m'en être aperçu, je sois dans le plus honteux état.

SOCRATE

Allons, il faut être courageux. Si tu t'en étais aperçu à l'âge de cinquante ans, [127e] il te serait difficile de prendre soin de toi. Mais tu as aujourd'hui l'âge auquel il convient de s'en apercevoir.

ALCIBIADE

Mais une fois qu'on s'en est aperçu, Socrate, que faut-il faire ?

SOCRATE

Répondre aux questions, Alcibiade. Si tu fais cela, si le dieu le veut et s'il faut croire en mes prédictions, toi et moi nous deviendrons meilleurs.

ALCIBIADE

Il en sera ainsi, car je vais répondre.

SOCRATE

Eh bien, voyons. Qu'est-ce que prendre soin de soi-même ? Ne nous cachons pas que, souvent, [128a] croyant prendre soin de nous-mêmes, nous ne le faisons pas. Quand donc un homme le fait-il ? Prend-il soin de lui-même chaque fois qu'il prend soin des choses qui lui sont propres ?

ALCIBIADE

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE

Soit. Quand est-ce qu'un homme prend soin de ses pieds ? Est-ce quand il prend soin de toutes les choses qui s'y rapportent ?

ALCIBIADE

Je ne comprends pas.

SOCRATE

Il y a bien quelque chose qui, pour toi, se rapporte à la main ? Une bague par exemple, dirais-tu qu'elle se rapporte à une autre partie de l'homme que le doigt ?

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

De même la chaussure avec le pied ?

ALCIBIADE

[128b] Oui.

SOCRATE

Et lorsqu'on prend soin des chaussures, prend-on soin des pieds ?

ALCIBIADE

Je ne comprends pas du tout, Socrate.

SOCRATE

Mais quoi Alcibiade ? Ne donnes-tu pas un nom au fait de prendre soin convenablement d'une chose ?

ALCIBIADE

Oui, certes.

SOCRATE

Et n'est-ce pas quand nous rendons une chose meilleure que tu dis que nous en avons convenablement pris soin ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

Quelle est la technique qui améliore les chaussures ?

ALCIBIADE

La cordonnerie.

SOCRATE

C'est donc par le moyen de la cordonnerie que nous prenons soin des chaussures ?

ALCIBIADE

[128c] Oui.

SOCRATE

Et de nos pieds, est-ce aussi par le moyen de la cordonnerie, ou bien est-ce une autre technique qui les améliore ?

ALCIBIADE

Une autre.

SOCRATE

La technique qui améliore les pieds n'est-elle pas aussi celle qui améliore le reste du corps ?

ALCIBIADE

Oui, c'est ce qu'il me semble.

SOCRATE

N'est-ce pas la gymnastique ?

ALCIBIADE

Précisément.

SOCRATE

C'est donc par le moyen de la gymnastique que nous prenons soin du pied, puis par le moyen de la cordonnerie de toutes les choses qui s'y rapportent.

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

Par le moyen de la gymnastique de nos mains, puis par la ciselure de bagues de toutes les choses qui se rapportent à la main ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et par le moyen de la gymnastique du corps, puis par le tissage et par d'autres techniques de toutes les choses qui s'y rapportent ?

ALCIBIADE

[128d] Oui, absolument.

SOCRATE

Nous prenons donc soin d'une chose par le moyen d'une technique, puis de toutes les choses qui s'y rapportent par le moyen d'une autre ?

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Ce n'est donc pas lorsque tu prends soin de toutes les choses qui se rapportent à toi que tu prends soin de toi-même.

ALCIBIADE

Certes non.

SOCRATE

En effet, il est apparu que ce n'est pas par le moyen de la même technique que l'on prend soin de soi-même et de toutes les choses qui se rapportent à soi.

ALCIBIADE

Non, effectivement.

SOCRATE

Maintenant, par le moyen de quelle technique pourrions-nous prendre soin de nous-mêmes ?

ALCIBIADE

Je ne saurais le dire.

SOCRATE

Nous sommes toutefois [128e] d'accord sur ce point que ce n'est pas celle qui nous permettrait de rendre meilleure l'une quelconque des choses qui sont à nous, mais de nous rendre meilleurs nous-mêmes ?

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Mais aurions-nous pu savoir quelle technique améliore la chaussure sans savoir ce qu'est une chaussure ?

ALCIBIADE

C'est impossible.

SOCRATE

Ni quelle technique améliore les bagues en ignorant ce qu'est une bague ?

ALCIBIADE

C'est vrai.

SOCRATE

Mettons. La technique qui permet de s'améliorer soi-même, pourrions-nous la connaître sans savoir ce que nous sommes nous-mêmes ?

ALCIBIADE

[129a] Impossible.

SOCRATE

Seulement, est-ce une chose facile que de se connaître soi-même, et est-ce un insouciant qui a mis cette inscription au temple de Delphes, ou bien est-ce une tâche difficile qui n'est pas à la portée de tous ?

ALCIBIADE

Moi, Socrate, j'ai souvent pensé qu'elle était à la portée de tous, mais souvent aussi très difficile.

SOCRATE

Mais qu'elle soit facile ou pas, Alcibiade, nous en sommes néanmoins là : en nous connaissant nous-mêmes, nous pourrions sans doute connaître la manière de prendre soin de nous-mêmes. Sans cela, nous ne le pourrions pas.

ALCIBIADE

C'est cela.

SOCRATE

[129b] Voyons, comment pourrait être découvert ce soi-même lui-même ? Car ainsi, nous pourrions peut-être découvrir ce que nous sommes nous-mêmes, tandis que si nous restons dans l'ignorance, cela nous sera impossible.

ALCIBIADE

Ce que tu dis est convenable.

SOCRATE

Prends garde, par Zeus ! Avec qui discutes-tu en ce moment ? N'est-ce pas avec moi ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et moi avec toi ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

C'est donc Socrate qui parle ?

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

Et Alcibiade qui écoute ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

N'est-ce pas par le discours que Socrate parle ?

ALCIBIADE

Sans [129c] doute.

SOCRATE

Parler et se servir du discours sont pour toi une même chose.

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

Mais celui qui se sert d'une chose et la chose dont il se sert ne sont-ils pas différents ?

ALCIBIADE

En quel sens dis-tu cela ?

SOCRATE

Comme, par exemple, le cordonnier coupe avec un tranchet, un couteau et d'autres outils.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Celui qui coupe et se sert d'outils n'est-il pas différent des choses dont il se sert pour couper ?

ALCIBIADE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

De même encore, les instruments dont joue le cithariste et le cithariste lui-même ne sont-ils pas différents ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Eh bien, c'est là ce que je demandais à l'instant, s'il ne semble pas que celui qui se sert d'une chose [129d] et la chose dont il se sert sont toujours différents.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Mais alors, que faut-il dire du cordonnier ? Coupe-t-il seulement avec des outils, ou bien aussi avec ses mains ?

ALCIBIADE

Avec ses mains.

SOCRATE

Il s'en sert donc aussi ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et ses yeux, le cordonnier ne s'en sert-il pas aussi ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

Or, ne sommes-nous pas convenus que celui qui se sert de choses et les choses dont il se sert sont différents ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

Donc, le cordonnier et le cithariste sont différents des mains et des yeux avec lesquels ils travaillent [129e] ?

ALCIBIADE

Évidemment.

SOCRATE

Et l'homme maintenant, ne se sert-il pas de tout son corps ?

ALCIBIADE

Si, bien sûr.

SOCRATE

Et n'a-t-on pas vu que ce dont on se sert était différent de celui qui s'en sert ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

L'homme est donc différent de son propre corps ?

ALCIBIADE

C'est vraisemblable.

SOCRATE

Qu'est-ce donc que l'homme ?

ALCIBIADE

Je ne saurais le dire.

SOCRATE

Tu sais toutefois qu'il est ce qui se sert du corps.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

[130a] Mais qui d'autre que l'âme se sert de lui ?

ALCIBIADE

Rien d'autre.

SOCRATE

Et n'est-ce pas en le commandant ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

Voici encore un point dont, à mon avis, on ne peut disconvenir.

ALCIBIADE

Lequel ?

SOCRATE

Que l'homme est une de ces trois choses.

ALCIBIADE

Lesquelles ?

SOCRATE

L'âme, le corps ou les deux ensemble formant un tout.

ALCIBIADE

Sans doute.

SOCRATE

Mais n'étions-nous pas convenus que ce qui commande en propre au corps, c'est l'homme ?

ALCIBIADE

[130b] Nous en étions convenus.

SOCRATE

Est-ce donc le corps qui se commande à lui-même ?

ALCIBIADE

Nullement.

SOCRATE

Nous avons en effet dit qu'il est lui-même commandé.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Le corps ne serait donc pas ce qui est recherché.

ALCIBIADE

Il ne semble pas, non.

SOCRATE

Est-ce alors l'ensemble qui commande au corps et cet ensemble est-il l'homme ?

ALCIBIADE

Oui, peut-être.

SOCRATE

Pas du tout. Car si l'un des deux composants ne participe pas au commandement, il n'y a aucun moyen pour que ce soit le composé qui commande.

ALCIBIADE

C'est exact.

SOCRATE

[130c] Donc, puisque ni le corps ni l'ensemble n'est l'homme, je crois qu'il reste que l'homme n'est rien ou bien, s'il est quelque chose, il faut reconnaître que ce ne peut être rien d'autre que l'âme.

ALCIBIADE

Parfaitement.

SOCRATE

Faut-il maintenant te prouver avec encore plus de clarté que l'âme est l'homme ?

ALCIBIADE

Non, par Zeus, cela me paraît suffisamment prouvé.

SOCRATE

Si je ne l'ai pas fait avec exactitude mais de manière satisfaisante, cela nous suffit. Nous l'examinerons avec exactitude lorsque nous aurons trouvé ce que nous avons à l'instant [130d] laissé de côté, à cause de l'ampleur de la recherche.

ALCIBIADE

Quoi donc ?

SOCRATE

Ce dont on parlait tout à l'heure : qu'il faut d'abord rechercher ce que peut être le soi-même lui-même. Or, au lieu du soi-même, nous avons recherché ce qu'est chaque soi. Peut-être cela suffit-il, car nous pourrions sans doute affirmer qu'il n'y a rien en nous qui ait davantage d'autorité que l'âme.

ALCIBIADE

Rien, certes.

SOCRATE

Ne convient-il pas alors de penser que, lorsque toi et moi nous conversons ensemble, en usant de discours, c'est l'âme qui s'adresse à l'âme ?

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

De sorte que, [130e] comme nous le disions il n'y a qu'un instant, lorsque Socrate s'entretient avec Alcibiade au moyen du discours, ce n'est pas à ton visage, comme il semble, qu'il adresse ses discours, mais à Alcibiade lui-même, c'est-à-dire à son âme.

ALCIBIADE

C'est aussi mon avis.

SOCRATE

C'est donc l'âme que nous exhorte d'apprendre à connaître celui qui nous ordonne de nous connaître nous-mêmes.

ALCIBIADE

[131a] Il semble que oui.

SOCRATE

Ainsi, celui qui connaît l'une des choses relatives à son corps connaît ce qui est à lui, mais ne se connaît pas lui-même.

ALCIBIADE

C'est cela.

SOCRATE

Par conséquent, aucun médecin ne se connaît lui-même du fait qu'il est médecin, pas plus qu'un maître de gymnastique du fait qu'il est maître de gymnastique.

ALCIBIADE

Il ne semble pas.

SOCRATE

Il s'en faut de beaucoup que les agriculteurs et les autres artisans se connaissent eux-mêmes ; car les choses qui leur sont propres, ils ne semblent

même pas les connaître, et ils sont même encore bien plus éloignés, du fait de leurs métiers, des choses qui leur sont propres. Ce qu'ils connaissent, ce sont les choses relatives aux corps, [131b] celles qui s'en occupent.

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

De sorte que si la tempérance consiste à se connaître soi-même, aucun d'entre eux n'est tempérant du fait de son métier.

ALCIBIADE

Il me semble que non.

SOCRATE

C'est pour cette raison que ces métiers sont si peu estimés et qu'un homme de bien n'a pas à les apprendre.

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

Au contraire, celui qui s'occupe de son corps s'occupe de ce qui lui est propre, mais non de lui-même.

ALCIBIADE

C'est bien possible.

SOCRATE

Et celui qui s'occupe de ses richesses, il ne s'occupe ni de lui-même ni de ce qui lui est propre, [131c] mais il est encore plus éloigné de ce qui lui est propre.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE

Donc, le financier ne s'occupe pas de ce qui lui est propre.

ALCIBIADE

C'est exact.

SOCRATE

Par conséquent, si quelqu'un a été épris du corps d'Alcibiade, ce n'était pas Alcibiade qu'il aimait, mais l'une des choses propres à Alcibiade.

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Celui qui t'aime est celui qui aime ton âme.

ALCIBIADE

Cela paraît nécessaire d'après ce qu'on vient de dire.

SOCRATE

Et n'est-ce pas que celui qui aime ton corps s'éloigne et te quitte lorsque se perd l'éclat de la jeunesse ?

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

[131d] Mais celui qui aime ton âme ne s'éloignera pas tant qu'elle ira vers le meilleur.

ALCIBIADE

C'est vraisemblable.

SOCRATE

Eh bien moi, je suis celui qui ne s'éloigne pas, mais qui reste quand le corps perd son éclat et que tous les autres se sont éloignés.

ALCIBIADE

Et tu fais bien, Socrate. Puisses-tu ne pas t'éloigner !

SOCRATE

Prends donc à cœur d'être le plus beau possible.

ALCIBIADE

Mais oui, j'aurai cela à cœur.

SOCRATE

Voilà bien où tu en es ; il ne semble n'y avoir eu et il n'y a pas d'autre amoureux d'Alcibiade, [131e] fils de Clinias, si ce n'est un seul qui est, lui, digne d'être aimé : Socrate, fils de Sophronisque et de Phénarète.

ALCIBIADE

C'est vrai.

SOCRATE

Mais ne disais-tu pas que je t'avais devancé de peu en t'abordant, car tu voulais venir à moi le premier pour m'adresser la parole et me demander pourquoi j'étais le seul à ne pas m'éloigner de toi ?

ALCIBIADE

C'était bien cela.

SOCRATE

Eh bien, la cause en était donc que j'étais le seul à t'aimer, alors que les autres aimaient ce qui est à toi. Or ce qui est à toi se fane aujourd'hui, quand toi tu commences à t'épanouir. [132a] Et dorénavant, si tu ne te laisses pas corrompre par le peuple athénien et que tu ne t'enlaidis pas, je ne t'abandonnerai pas. Car ce que je crains en effet le plus, c'est que, devenu amoureux du peuple, tu te laisses corrompre. C'est ce qui est arrivé à déjà bien des hommes bons à Athènes. En effet, « le peuple d'Érechthée au grand cœur¹² » a bel aspect, mais il faut le dévêtir pour bien le voir. Prends donc les précautions que je te conseille.

ALCIBIADE

Lesquelles ?

SOCRATE

Entraîne-toi [132b] d'abord, mon très cher ; apprends ce qu'il faut savoir pour aborder les affaires de la cité, et abstiens-toi jusque-là d'y aller avant d'être pourvu des contrepoisons, pour que rien de funeste ne t'arrive.

ALCIBIADE

Il me semble que tu parles bien, Socrate, mais essaie de m'expliquer de quelle manière nous pourrions prendre soin de nous-mêmes.

SOCRATE

Peut-être avons-nous déjà avancé dans ce raisonnement en convenant suffisamment de ce que nous sommes. Nous avons peur d'échouer, sans nous en apercevoir, en prenant soin d'autre chose que de nous-mêmes.

ALCIBIADE

C'est cela.

SOCRATE

Il s'ensuit donc [132c] que c'est de l'âme qu'il faut prendre soin et c'est sur elle qu'il faut diriger nos regards.

ALCIBIADE

Évidemment.

SOCRATE

Quant au soin des choses relatives au corps et à la richesse, c'est à d'autres qu'il faut le remettre.

ALCIBIADE

Certes.

SOCRATE

Comment pourrions-nous maintenant savoir le plus clairement possible ce qu'est « soi-même » ? Il semble que lorsque nous le saurons, nous nous connaîtrons aussi nous-mêmes. Mais par les dieux, cette heureuse parole de

l'inscription delphique que nous rappelions à l'instant, ne la comprenons-nous pas ?

ALCIBIADE

Qu'as-tu à l'esprit en disant cela Socrate ?

SOCRATE

Je vais t'expliquer [132d] ce que je soupçonne que nous dit et nous conseille cette inscription¹³. Il n'y en a peut-être pas beaucoup de paradigmes, si ce n'est la vue.

ALCIBIADE

Que veux-tu dire par là ?

SOCRATE

Examine la chose avec moi. Si c'était à notre regard, comme à un homme, que cette inscription s'adressait en lui conseillant : « regarde-toi toi-même », comment comprendrions-nous cette exhortation ? Ne serait-ce pas de regarder un objet dans lequel l'œil se verrait lui-même ?

ALCIBIADE

Évidemment.

SOCRATE

Quel est, parmi les objets, celui vers lequel nous pensons qu'il faut tourner notre regard pour à la fois le voir et nous voir nous-mêmes [132e] ?

ALCIBIADE

C'est évidemment un miroir, Socrate, ou quelque chose de semblable.

SOCRATE

Bien dit. Mais, dans l'œil grâce auquel nous voyons, n'y a-t-il pas quelque chose de cette sorte ?

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

N'as-tu pas remarqué que, lorsque nous regardons l'œil de quelqu'un qui nous fait face, notre visage se refléchit dans sa pupille comme dans un miroir, ce qu'on appelle aussi la poupée¹⁴, [133a] car elle est une image de celui qui regarde ?

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Donc, lorsqu'un œil observe un autre œil et qu'il porte son regard sur ce qu'il y a de meilleur en lui, c'est-à-dire ce par quoi il voit, il s'y voit lui-même.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Mais si, au lieu de cela, il regarde quelque autre partie de l'homme ou quelque autre objet, à l'exception de celui auquel ce qu'il y a de meilleur en l'œil est semblable, alors il ne se verra pas lui-même.

ALCIBIADE

[133b] Tu dis vrai.

SOCRATE

Ainsi, si l'œil veut se voir lui-même, il doit regarder un œil et porter son regard sur cet endroit où se trouve l'excellence de l'œil. Et cet endroit de l'œil, n'est-ce pas la pupille ?

ALCIBIADE

C'est cela.

SOCRATE

Eh bien, alors, mon cher Alcibiade, l'âme aussi, si elle veut se connaître elle-même, doit porter son regard sur une âme et avant tout sur cet endroit de l'âme où se trouve l'excellence de l'âme, le savoir, ou sur une autre chose à

laquelle cet endroit de l'âme est semblable.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il me semble, Socrate.

SOCRATE

Or, peut-on dire qu'il y a en l'âme quelque chose de plus divin que ce qui a trait à la pensée et [133c] à la réflexion ?

ALCIBIADE

Nous ne le pouvons pas.

SOCRATE

C'est donc au divin que ressemble ce lieu de l'âme, et quand on porte le regard sur lui et que l'on connaît l'ensemble du divin, le dieu et la réflexion, on serait alors au plus près de se connaître soi-même.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Se connaître soi-même, c'est donc ce que nous sommes convenus d'appeler tempérance ?

ALCIBIADE

Bien sûr.

SOCRATE

Et sans cette connaissance de nous-mêmes, sans cette tempérance, pourrions-nous savoir ce qui est à nous, ce qui est bon comme ce qui est mauvais ?

ALCIBIADE

Comment le pourrions-nous, Socrate ?

ALCIBIADE

Car il t'apparaît sans doute qu'il est impossible, [133d] si on ne connaît

pas Alcibiade, de savoir si les choses qui sont à Alcibiade sont bien à lui ?

ALCIBIADE

Par Zeus, c'est parfaitement impossible !

SOCRATE

Ni de savoir si les choses qui sont à nous sont bien à nous, si nous ne nous connaissons pas nous-mêmes ?

ALCIBIADE

Comment en effet ?

SOCRATE

Et si nous ne savons pas quelles choses sont à nous, nous ne savons pas non plus quelles choses appartiennent aux choses qui sont à nous ?

ALCIBIADE

Il semble que non.

SOCRATE

Alors, nous n'avons pas été très exacts lorsque nous sommes convenus à l'instant que certains hommes ne se connaissent pas eux-mêmes mais connaissent les choses qui leur sont propres, quand d'autres encore connaissent les choses qui se rapportent à celles qui leur sont propres. Car il semble que toutes ces connaissances [133e] – de soi-même, de ce qui nous est propre et de ce qui se rapporte à ce qui nous est propre – soient le fait d'une seule et même technique.

ALCIBIADE

Cela se pourrait bien.

SOCRATE

Mais quiconque ignore les choses qui lui sont propres ignore aussi bien celles qui sont propres aux autres.

ALCIBIADE

Sans doute.

SOCRATE

Et s'il ignore les choses qui sont propres aux autres, il ignore aussi celles qui sont propres à la cité.

ALCIBIADE

Nécessairement.

SOCRATE

Il ne pourrait donc pas devenir un homme politique.

ALCIBIADE

Non, certes.

SOCRATE

Ni un intendant.

ALCIBIADE

[134a] Non, certes.

SOCRATE

Il ne saura même pas ce qu'il fait.

ALCIBIADE

Non, en effet.

SOCRATE

Mais celui qui ne sait pas, ne se trompera-t-il pas ?

ALCIBIADE

Si, bien sûr.

SOCRATE

Et en se trompant, n'agira-t-il pas mal à la fois dans la vie privée et dans la vie publique ?

ALCIBIADE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Et en agissant mal, ne sera-t-il pas malheureux ?

ALCIBIADE

Parfaitement.

SOCRATE

Et ceux à l'égard desquels il agit ?

ALCIBIADE

Ils le seront aussi.

SOCRATE

Il n'est donc pas possible d'être heureux si l'on n'est pas tempérant et bon ?

ALCIBIADE

Cela n'est pas possible [134b].

SOCRATE

Ainsi les hommes mauvais sont malheureux.

ALCIBIADE

Parfaitement.

SOCRATE

Ce n'est donc pas en devenant riche qu'on se délivre du malheur, mais en devenant tempérant.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

De sorte, Alcibiade, que ce n'est ni de trières, ni d'arsenaux que les cités

ont besoin afin de devenir heureuses, ni de population nombreuse, ni de grandeur, si l'excellence leur fait défaut.

ALCIBIADE

Certainement pas.

SOCRATE

Ainsi, si tu dois t'occuper convenablement et bien des affaires de la cité, c'est l'excellence que tu dois donner [134c] en partage aux citoyens.

ALCIBIADE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Mais est-il possible de donner en partage ce que l'on ne possède pas ?

ALCIBIADE

Comment serait-ce possible ?

SOCRATE

Il faut donc d'abord que tu t'appropries toi-même l'excellence, comme le doit quiconque entend commander et prendre soin non seulement de lui-même et de ce qui lui est propre, mais aussi de la cité et de ce qui lui est propre.

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Ainsi, tu ne dois te préparer ni à la licence ni au pouvoir, comme tu le souhaiterais pour toi et pour la cité, mais à la justice et à la tempérance.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Car si vous agissez avec justice [134d] et avec tempérance, toi et la cité

agirez d'une manière agréable aux dieux.

ALCIBIADE

C'est vraisemblable.

SOCRATE

Et comme nous le disions tout à l'heure, vous agirez en portant votre regard sur ce qui est divin et brillant.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Et alors, en y portant votre regard, vous vous verrez et vous vous connaîtrez, vous-mêmes comme ce qui vous est propre.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et n'agirez-vous pas alors convenablement et heureusement ?

ALCIBIADE

Si.

SOCRATE

Alors, [134e] si vous agissez ainsi, je consens à garantir que vous serez heureux.

ALCIBIADE

Si tu la garantis, la chose est sûre.

SOCRATE

Mais si vous agissez avec injustice, en portant votre regard sur ce qui est contraire au divin et ténébreux, vos actions le seront pareillement, car vous ne vous connaîtrez pas vous-mêmes.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

En effet, cher Alcibiade, le particulier ou la cité qui auraient la liberté de faire tout ce qu'ils veulent alors qu'ils sont dépourvus d'intellect, que leur arrivera-t-il selon toute vraisemblance ? Par exemple, un malade qui a la liberté d'agir comme il le veut, alors qu'il est dépourvu d'intellect propre à guérir, [135a] et qui soit tyrannique au point de ne pouvoir se blâmer lui-même, que lui arrivera-t-il ? Selon toute vraisemblance, ne détruira-t-il pas son propre corps ?

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Et sur un navire, si un passager avait la liberté de faire ce que bon lui semble, en étant privé de l'intellect et de l'excellence du pilote, ne vois-tu pas ce qui lui arriverait, à lui comme à ses compagnons ?

ALCIBIADE

À mon avis, ils périraient tous.

SOCRATE

De la même manière, dans une cité comme dans tout pouvoir et dans toute liberté d'action, l'absence d'excellence ne conduit-elle pas [135b] à mal agir ?

ALCIBIADE

Nécessairement.

SOCRATE

Ce n'est donc pas à la tyrannie, mon bon Alcibiade, qu'il faut vous préparer, toi et la cité, si vous voulez être heureux, mais à l'excellence.

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Et tant qu'on ne possède pas l'excellence, mieux vaut, non seulement pour un enfant mais aussi pour un homme, obéir à un meilleur que soi que de commander.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Or, ce qui est meilleur est aussi plus beau ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et le plus beau est ce qui convient le mieux ?

ALCIBIADE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Il convient donc que le méchant [135c] soit esclave, puisque cela vaut mieux pour lui.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Une mauvaise nature est donc le propre de l'esclave.

ALCIBIADE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Et l'excellence le propre de l'homme libre.

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Mais, mon ami, ne faut-il pas fuir ce qui est propre à l'esclave ?

ALCIBIADE

Plus que tout Socrate.

SOCRATE

Tu t'aperçois maintenant de l'état qui est le tien ? Est-ce ou non celui d'un homme libre ?

ALCIBIADE

Je crois que je m'en aperçois on ne peut plus clairement.

SOCRATE

Sais-tu alors comment échapper à l'état dans lequel tu te trouves à présent ? Car je ne peux nommer cet état devant un homme si beau.

ALCIBIADE

Oui, [135d] je le sais.

SOCRATE

Comment ?

ALCIBIADE

Si tu le veux, Socrate.

SOCRATE

Tu parles mal, Alcibiade.

ALCIBIADE

Mais comment faut-il dire ?

SOCRATE

Si le dieu le veut.

ALCIBIADE

Je le dis donc ; mais j'ajoute toutefois qu'il y a là un risque que nous échangions nos rôles, moi prenant le tien et toi le mien ; car rien n'empêchera maintenant que je te suive pas à pas, et que tu trouves en moi ton pédagogue.

SOCRATE

Ah mon bon, [135e] mon amour ne se distinguera donc pas de celui de la cigogne ; il aura fait éclore en toi un amour ailé qui à son tour s'occupera de lui¹⁵.

ALCIBIADE

La chose est entendue : je vais dès à présent commencer à prendre soin de la justice.

SOCRATE

Et j'aimerais t'y voir persévérer. Ce n'est pas que je me méfie de ta nature, mais je vois la puissance de notre cité, et je redoute qu'elle ne l'emporte sur moi comme sur toi.

1- Sur Alcibiade, voir l'annexe 1.

2- Comme le mot l'indique, le « pédotribe » est le maître de gymnastique, responsable des exercices corporels, qui a pour tâche d'exercer et d'entraîner (*tribesthai*) les jeunes gens (*paidás*).

3- La bataille de Tanagra (en Béotie) eut lieu en 457 ; mention en est faite dans le *Ménexène*, 242b. La bataille de Coronée (en Béotie) eut lieu en 447 ; elle opposa Athènes aux oligarques béotiens, qui l'emportèrent. Clinias, le père d'Alcibiade, général et homme politique, mourut au combat.

4- Allusion au début de l'*Hippolyte* d'Euripide, où Phèdre se montre incapable d'avouer elle-même son amour.

5- Petite île de la côte de Thessalie (voir annexe 27), citée avec humour pour donner un exemple de cité minuscule.

6- Ce Midias élevait des caillles destinées à des combats dont les Athéniens étaient amateurs.

7- Sophronisque, le père de Socrate, était sculpteur et les sculpteurs tenaient Dédale pour leur patron et ancêtre commun.

8- Il pourrait s'agir du poète comique Platon (fragment 227 de l'édition Kassel-Austin).

9- Il pourrait s'agir d'un physiognomoniste cité par Cicéron (*Tusculanes* IV, 37, 80 et *De fato* V, 10).

10- Allusion à la fable du lion et du renard.

11- L'*euboulía* (rendue ici par « bon conseil ») désigne l'aptitude à prendre de bonnes décisions.

12- *Illiade* II, 547.

13- La plupart des adversaires de l'authenticité du dialogue fondent leurs objections sur le développement qui commence ici.

14- Le terme *kórē* désigne la petite fille, la poupée, puis, par extension, la pupille.

15- Selon la légende, les vieilles cigognes se faisaient nourrir par leurs petits (voir Aristote, *Histoire des animaux* IX, 13).

SECOND ALCIBIADE

Le dialogue s'engage de façon abrupte entre Socrate et Alcibiade qui va prier un dieu pour une affaire qui semble importante. Socrate demande à Alcibiade s'il a bien réfléchi, car l'exemple d'Œdipe montre que la prière peut avoir pour conséquence de terribles malheurs (138a-c). Alcibiade rétorque qu'Œdipe était fou. Socrate fait alors remarquer que la folie est le contraire de la réflexion. Or, si la folie est le contraire de la réflexion, et si les gens qui manquent de réflexion sont beaucoup plus nombreux que les gens réfléchis, alors nous devrions être entourés de fous, ce que démentent les faits (138c-139c). Par ailleurs, le manque de réflexion comporte plusieurs espèces, mais on peut le caractériser ainsi : comme la réflexion consiste dans le fait de savoir ce qu'il faut dire et faire, le manque de réflexion, qui est son contraire, réside dans le fait d'ignorer ce qu'il faut dire et faire. C'est donc l'ignorance de ce qu'est le bien qui gâte la prière (139c-143c). Dans certains cas, cependant, l'ignorance est préférable. Car la pire des choses est de croire que l'on sait, alors que l'on ne sait pas. Les Lacédémoniens (voir Xénophon, *Mémoires* I 3, 2) en étaient conscients, qui n'adressaient aux dieux leurs prières qu'avec une extrême prudence (143c-150b). Il faut donc qu'Alcibiade attende qu'un maître l'instruise (150b-151c).

Thrasylle classe le *second Alcibiade* dans la quatrième tétralogie. Mais, dès le premier siècle de notre ère, le doute plane sur son authenticité. Une étude linguistique approfondie fait état de différences caractéristiques par rapport à la langue de Platon. Par ailleurs, il semble bien que l'auteur du *second Alcibiade* (141a-b et 145b-c) ait cherché à broder à partir de passages du premier *Alcibiade* (104e-106a et 107d-108a). Or, comme on s'interroge toujours sur l'authenticité du premier *Alcibiade* et sur la période à laquelle il fut écrit, mieux vaut donc se garder de toute spéculation sur la date de composition du *second Alcibiade*.

SECOND ALCIBIADE

ou Sur la prière ; genre maïeutique

SOCRATE

[138a] Te voilà, Alcibiade, en route pour aller prier le dieu ?

ALCIBIADE

C'est bien cela, Socrate.

SOCRATE

Tu as l'air bien sombre et tu regardes à terre, comme si tu étais préoccupé par quelque chose.

ALCIBIADE

Et quel pourrait être l'objet de cette préoccupation, Socrate ?

SOCRATE

Il s'agit d'une préoccupation particulièrement importante, me semble-t-il. Eh bien, dis-moi, [138b] ne penses-tu pas que ce que nous demandons dans nos prières en privé ou en public, les dieux parfois l'exaucent et parfois non, et que, parmi ceux qui prient, certains sont exaucés, d'autres non ?

ALCIBIADE

Oui, bien sûr.

SOCRATE

N'es-tu pas d'avis qu'il faut faire preuve de beaucoup de prévoyance pour éviter dans ses prières de demander à son insu de grands maux, en pensant demander des biens, dès lors que les dieux sont disposés à accorder à

chacun ce qu'il demande dans ses prières. Par exemple, Œdipe, raconte-t-on, pria les dieux de laisser ses fils trancher par l'airain [138c] la question de l'héritage paternel. Alors qu'il lui était possible de demander dans ses prières que de lui fussent détournés les maux qui alors l'accablaient, il en ajouta d'autres aux précédents. Et quand ces derniers se furent abattus sur lui, ils en entraînèrent d'autres encore, nombreux et terribles. Est-il besoin de les détailler ?

ALCIBIADE

Mais Socrate, c'est d'un fou que tu viens de parler. À ton avis, un homme sain d'esprit eût-il formulé ce genre de prières ?

SOCRATE

D'après toi, être fou n'est-ce pas tout le contraire d'être réfléchi ?

ALCIBIADE

Oui, bien sûr. [138d]

SOCRATE

Voyons, certains hommes sont irréfléchis, tandis que d'autres manquent de réflexion ?

ALCIBIADE

Assurément.

SOCRATE

Poursuivons et demandons-nous quels peuvent être ces hommes. Il y a, nous l'avons reconnu, des hommes irréfléchis et des hommes réfléchis, et d'autres encore qui sont fous.

ALCIBIADE

Nous en sommes convenus, en effet.

SOCRATE

Et en outre il y a des gens en bonne santé.

ALCIBIADE

Il y en a.

SOCRATE

Et il y en a d'autres qui sont malades. [139a]

ALCIBIADE

Absolument.

SOCRATE

Et ce ne sont pas les mêmes, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Non, en effet.

SOCRATE

Et pourrait-il y en avoir d'autres encore qui ne se trouveraient dans aucun de ces états ?

ALCIBIADE

Non, évidemment.

SOCRATE

Il est forcé en effet, si l'on est un homme, que l'on soit malade ou qu'on ne le soit pas.

ALCIBIADE

En tout cas, c'est mon avis.

SOCRATE

Mais quoi ! S'agissant de la réflexion et de l'irréflexion, ta position est-elle la même ?

ALCIBIADE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

À ton avis, n'est-il pas nécessaire que l'on soit ou réfléchi ou irréfléchi, ou se pourrait-il qu'il y ait un troisième état, intermédiaire celui-là, où un homme ne serait ni réfléchi ni [139b] irréfléchi ?

ALCIBIADE

Non, cela ne se peut.

SOCRATE

N'est-il pas nécessaire qu'un homme soit dans un état ou dans l'autre ?

ALCIBIADE

C'est mon avis, en tout cas.

SOCRATE

Tu te souviens, n'est-ce pas, être convenu que la folie était tout le contraire de la réflexion ?

ALCIBIADE

Je l'ai bien accordé.

SOCRATE

Et aussi, n'est-ce pas, qu'il n'y a, entre les deux, aucun état intermédiaire qui fasse qu'un homme ne soit ni réfléchi ni irréfléchi ?

ALCIBIADE

Je l'ai accordé, en effet.

SOCRATE

Et comment à la vérité pourrait-il y avoir deux choses qui soient tout le contraire d'une seule et même chose ?

ALCIBIADE

C'est absolument impossible.

SOCRATE

Dès lors, manque de réflexion et folie ont toute chance [139c] d'être une seule et même chose ?

ALCIBIADE

Il semble bien.

SOCRATE

Alors, Alcibiade, en disant que les gens irréfléchis sont tous des fous, nous dirions quelque chose d'exact ? C'est le cas par exemple aussi bien de gens de ton âge, s'il s'en trouve qui manquent de réflexion – et il y en a –, que de gens plus âgés. Car voyons, par Zeus, n'estimes-tu pas que, parmi nos concitoyens, les gens réfléchis sont peu nombreux, alors que les plus nombreux sont bien ceux qui manquent de réflexion, ceux que tu qualifies de fous ?

ALCIBIADE

Oui, je suis d'accord.

SOCRATE

T'imagines-tu qu'il serait possible de vivre agréablement dans une cité où il y aurait autant de fous, et ne penses-tu pas que, battus [139d], jetés à terre, et traités à la façon dont les fous ont l'habitude de traiter les gens, nous n'aurions pas pâti de cette situation depuis longtemps ? En fait il n'en va pas ainsi, mon cher, tu le vois bien.

ALCIBIADE

Comment pourrait-il en aller ainsi, Socrate ? J'ai bien peur en effet qu'il n'en soit pas comme je me le suis imaginé.

SOCRATE

C'est bien mon avis aussi. Mais voici une autre façon d'envisager la question.

ALCIBIADE

Laquelle ?

SOCRATE

C'est justement ce que je vais t'expliquer. Nous admettons bien qu'il y a des gens malades, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui, [139e] bien sûr.

SOCRATE

Alors, à ton avis, celui qui est malade, souffre-t-il forcément de la goutte, de la fièvre ou d'une maladie des yeux ? Ne penses-tu pas plutôt qu'il puisse, sans souffrir d'aucune de ces affections, être atteint d'une autre maladie ? Il y a beaucoup d'autres maladies en effet, et celles qui viennent d'être énumérées ne sont pas les seules.

ALCIBIADE

C'est aussi mon avis.

SOCRATE

Toute maladie des yeux est-elle, à ton avis, une maladie ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et toute maladie est-elle une maladie des yeux ?

ALCIBIADE

[140a] Absolument pas, à mon avis. Je ne sais pas trop quoi dire.

SOCRATE

Mais si tu me prêtes ton attention, peut-être que, en cherchant à deux¹, nous allons trouver ?

ALCIBIADE

Mais, Socrate, c'est ce que je fais, dans la mesure où je le puis.

SOCRATE

Nous sommes convenus, n'est-ce pas, que toute maladie des yeux est une maladie, mais que toute maladie n'est pas une maladie des yeux.

ALCIBIADE

Nous en sommes convenus.

SOCRATE

Nous avons bien eu raison, à mon avis. Car s'il est vrai que tous ceux qui ont de la fièvre sont malades, il n'est pourtant pas forcé que tous ceux qui sont malades aient de la fièvre, souffrent de la goutte, ou aient mal aux yeux, j'imagine. Il n'en reste pas moins [140b] que toute affection de ce genre est une maladie, même si les effets de cette affection diffèrent, à ce que disent ceux que nous appelons des « médecins ». C'est que toutes ces maladies ne sont pas semblables et ne produisent pas les mêmes effets ; en fait, chacune agit suivant sa nature. Pourtant toutes sont des maladies. Et il en va de même pour les hommes de métier, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui, bien sûr.

SOCRATE

Qu'est-il besoin d'énumérer les uns après les autres, les cordonniers, les charpentiers, les sculpteurs et une multitude d'autres ? Ils ont, chacun, un métier particulier, [140c] et tous sont des gens de métier sans que pourtant ce soient tous des charpentiers, des cordonniers ou des sculpteurs, eux qui tous sans exception sont des gens de métier.

ALCIBIADE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Eh bien, c'est de cette manière aussi que les hommes ont part à l'irréflexion ; ceux qui en ont la part la plus importante sont appelés « fous », tandis que ceux qui en ont une part moindre sont qualifiés de « sots » ou d'« insensés ». Mais quand on souhaite les désigner en usant de termes plus polis, on dit des uns que ce sont des « exaltés », les autres des « simplets », ou encore des « gens sans malice », des gens « qui manquent d'expérience » [140d] ou des « nigauds ». Au reste, si tu cherches bien, tu trouveras beaucoup d'autres termes. Or, tout cela c'est de l'irréflexion, même si l'irréflexion présente des différences s'apparentant à celles qui nous ont fait apparaître un métier différent d'un autre, une maladie différente d'une autre. Que t'en semble-t-il ?

ALCIBIADE

Qu'il en est comme tu dis.

SOCRATE

Eh bien, revenons à notre point de départ. Ce que sans doute nous disions au début de notre discussion, c'est qu'il faut chercher à déterminer quels hommes sont irréfléchis et quels hommes sont réfléchis. Car nous sommes convenus qu'il y en a, n'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui, nous en sommes convenus.

SOCRATE

Mais ne supposes-tu pas que sont des gens réfléchis [140e] ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire.

ALCIBIADE

Je le suppose.

SOCRATE

Et ceux qui manquent de réflexion, comment les définir ? Ne seraient-ce point ceux qui ne savent ni l'un ni l'autre ?

ALCIBIADE

Ceux-là mêmes.

SOCRATE

Mais ceux qui ne savent ni l'un ni l'autre, n'est-ce pas à leur insu qu'ils disent et font ce qu'il ne faut pas dire ou faire ?

ALCIBIADE

Il semble bien.

SOCRATE

En tout cas, Alcibiade, c'est au nombre de ces gens-là que je comptais Œdipe [141a]. Mais aujourd'hui encore, tu trouveras beaucoup de gens qui, sans être comme lui emportés par la passion, s'imaginent dans leurs prières demander non pas des maux, mais des biens. Lui, il ne demandait pas des biens, et il ne s'imaginait pas non plus en demander ; mais il y en a d'autres qui voient se réaliser le contraire de ce qu'ils demandent. Prenons d'abord ton

cas, et imaginons que le dieu auprès duquel tu te rends vienne à t'apparaître, et que, avant même que tu ne lui aies adressé une prière, il te demande si tu serais satisfait de devenir tyran d'Athènes ; supposons que, au cas où tu estimerais que ce soit là peu de chose et non pas un avantage important, il ajoute **[141b]** « et de toute la Grèce » ; supposons de plus que, s'apercevant que tu crois encore avoir trop peu, il renchérisse en disant « et de toute l'Europe » ; supposons enfin qu'il te fasse seulement cette promesse qui réponde à ton souhait : « À partir de ce jour, tout le monde saura qu'Alcibiade, le fils de Clinias, est un tyran », tu repartiras, j'imagine, tout joyeux, convaincu d'avoir obtenu les biens les plus grands.

ALCIBIADE

Mais Socrate, j'imagine, pour ma part, qu'il en irait de même pour n'importe qui si pareille aubaine lui était octroyée.

SOCRATE

Il n'en reste pas moins vrai **[141c]** que tu ne consentirais pas à donner ta vie pour posséder le territoire des Grecs et des Barbares et devenir leur tyran.

ALCIBIADE

Non sans doute. À quoi bon, en effet, si je ne devais pas en profiter ?

SOCRATE

Et si tu devais en faire un usage mauvais qui soit dommageable, tu n'accepterais pas non plus ?

ALCIBIADE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Tu vois donc qu'il est imprudent d'accepter inconsidérément ce qu'on vous offre, et de prier pour que cela se réalise, si l'on s'expose à en subir un dommage, ou même tout bonnement **[141d]** à perdre la vie. Ils sont nombreux les hommes que je pourrais citer, qui tous avaient dans le passé aspiré à devenir tyrans et avaient fait beaucoup d'efforts pour y parvenir, dans l'idée qu'ainsi ils accompliraient quelque chose de bien, et qui, une fois tyrans, périrent, victimes de complots. Tu n'es pas, j'imagine, sans avoir entendu parler d'événements qui ont eu lieu « hier » ou « avant-hier »². Archélaos³, tyran de Macédoine, avait pour aimé un jeune homme qui n'était pas moins épris de la tyrannie qu'Archélaos ne l'était des jeunes garçons ; l'aimé tua son

amant pour devenir tyran [141e] et, du même coup, connaître le bonheur. Mais, une fois qu'il se fut emparé de la tyrannie, il ne la garda que trois ou quatre jours avant de périr, victime à son tour de complots ourdis par d'autres. Tu vois bien aussi que, parmi nos concitoyens – car ces faits, ce n'est pas par ouï-dire que nous les connaissons, mais pour en avoir été les témoins –, tous ceux qui, dans le passé, ont aspiré à devenir stratèges [142a] et y sont parvenus ont, pour les uns, dû partir en exil où ils sont encore aujourd'hui, tandis que les autres ont perdu la vie. Et quant à ceux dont les réalisations passent pour avoir été les meilleures, ils ont eu à affronter des dangers et des périls sans nombre non seulement au cours des campagnes militaires qu'ils ont menées, mais même après leur retour à Athènes, où, attaqués par les sycophantes⁴, ils durent soutenir un siège en règle, qui ne le cédait en rien à ceux mis en œuvre par l'ennemi, de sorte que quelques-uns eussent demandé dans leur prière n'avoir jamais exercé la charge de stratège [142b] plutôt que le contraire. Si du moins ces dangers et ces périls apportaient quelque avantage, ils auraient une raison d'être ; mais en réalité c'est tout le contraire. Tu découvriras qu'il en va de même pour ce qui est des enfants. Dans un premier temps, les gens font des prières pour en avoir, et lorsqu'ils en ont eu, ces mêmes gens se trouvent confrontés à ce qu'il y a de pire en fait de calamités et de malheurs. Car les uns, parce que leurs enfants se plaisent dans la méchanceté, passent leur existence dans le chagrin, tandis que les autres, qui ont eu de bons enfants, mais s'en sont trouvés privés [142c] par quelque mal, n'ont pas eu plus de chance que les précédents et auraient préféré que ces enfants ne fussent jamais nés. Et pourtant, en dépit de l'évidence frappante de ces exemples et de bien d'autres du même genre, il est rare de trouver quelqu'un qui écarte de lui ces dons ou qui s'abstienne d'en demander l'obtention en ses prières. La plupart des gens n'écarteraient d'eux ni la tyrannie, si on la leur offrait, ni la stratégie ni cette multitude [142d] d'autres choses dont la possession est plus funeste qu'utile ; ils iraient même jusqu'à faire des prières pour les obtenir, s'ils en sont dépourvus. Or, parfois ils attendent bien peu de temps pour chanter une palinodie et renier les prières qu'ils avaient pu faire auparavant. Dans ces conditions, je me demande si vraiment ce n'est pas à tort que les hommes incriminent les dieux quand ils prétendent que c'est d'eux que viennent les maux qui les accablent. C'est eux-mêmes qui, par leur présomption et par leur irréflexion, quel que soit le terme qu'il faille employer,

aggravent les malheurs assignés par le sort⁵ [142e].

En tout cas, Alcibiade, il a bien l'air, me semble-t-il, d'être un homme réfléchi le poète qui a eu affaire à des amis dépourvus de bon sens, auxquels il voyait dans leurs prières faire et demander des choses qui ne représentaient pas le meilleur parti, même s'ils le croyaient, et qui, pour eux tous ensemble, composa une prière, dont voici à peu près la teneur : [143a]

Zeus roi, dit-elle, les biens que nous demandons dans nos prières

[ou que nous dédaignons
Donne-les-nous ; les maux écarte-les, même si nous les demandons
[dans nos prières⁶.

Il me semble bien que le poète s'est exprimé de belle façon et avec sûreté. Mais toi, si tu as une objection à faire, ne reste pas silencieux.

ALCIBIADE

Il est difficile, Socrate, de contredire ce qui vient d'être dit avec talent, mais une chose me vient à l'esprit : c'est que, pour les hommes, l'ignorance est cause de bien des maux, puisque, selon toute vraisemblance, c'est à cause d'elle que nous ne nous rendons pas compte [143b] que nous agissons mal et que, comble de malheur, nous demandons dans nos prières, les pires des maux. Voilà ce dont personne ne se rend compte, car chacun se croit, dans ses prières, capable de demander pour soi ce qu'il y a de mieux et non ce qu'il y a de pire. Car en vérité une demande de ce genre ressemble plus à une imprécation qu'à une prière.

SOCRATE

Mais, excellent ami, il est probable que quelqu'un de plus savant que toi et moi dirait que nous ne parlons pas correctement, en jetant ainsi le blâme sans réfléchir sur l'ignorance, à moins de [143c] préciser en disant sur quoi porte l'ignorance, et pour quelles personnes c'est, dans certains cas, un bien, tandis que pour d'autres c'est un mal.

ALCIBIADE

Que veux-tu dire ? Peut-il y avoir une chose que, en toute situation, il vaille mieux ignorer que connaître ?

SOCRATE

C'est mon avis à moi en tout cas, pas le tien ?

ALCIBIADE

Vraiment pas, par Zeus !

SOCRATE

Mais il est certain que je ne vais pas t'accuser de souhaiter commettre contre ta propre mère le crime commis par Oreste, Alcéméon⁷ et ceux, s'il en fut d'autres, [143d] qui ont commis ce genre de crime.

ALCIBIADE

Ne blasphème pas, Socrate, par Zeus !

SOCRATE

Non, ce n'est pas à celui qui dit que tu ne souhaiterais pas commettre ce genre de crime qu'il faut enjoindre de ne point blasphémer, mais bien plutôt à celui qui dirait le contraire, puisqu'un tel crime te paraît horrible au point de ne pouvoir en prononcer le nom inconsidérément. Crois-tu qu'Oreste, s'il avait été un homme réfléchi et s'il eût su ce qu'il y avait de mieux à faire, eût osé commettre un tel crime ? [143e]

ALCIBIADE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Ni personne d'autre non plus, je suppose.

ALCIBIADE

Non plus.

SOCRATE

C'est donc un mal, semble-t-il, que d'ignorer ce qui vaut le mieux.

ALCIBIADE

À mon avis du moins.

SOCRATE

Pour lui, n'est-ce pas, et pour tous les autres.

ALCIBIADE

D'accord.

SOCRATE

Prenons encore ce cas en considération. Supposons que, sur l'heure, il te vienne à l'esprit, parce que tu imagines que c'est ce qu'il y a de mieux à faire, d'aller chez Périclès, qui est ton tuteur et quelqu'un auquel tu tiens, armé d'un poignard, et, arrivé à la porte, de demander s'il est chez lui [144a], dans

l'intention de le tuer, lui et personne d'autre. Supposons qu'on te réponde qu'il est chez lui. Je ne prétends pas que tu aies ce dessein de commettre un crime de ce genre, mais rien, j'imagine, n'empêche qu'on ait un tel dessein quand on ignore ce qui vaut le mieux, de sorte que l'on prend pour ce qui vaut le mieux ce qui est le pire. N'est-ce pas ton avis ?

ALCIBIADE

Oui, bien sûr.

SOCRATE

Mais si, après avoir pénétré dans la maison, tu l'apercevais sans le reconnaître en le prenant [144b] pour quelqu'un d'autre, oserais-tu encore le tuer ?

ALCIBIADE

Non, par Zeus, je ne le crois pas.

SOCRATE

Car ce n'est pas à n'importe qui que tu souhaitais t'en prendre, mais à Périclès. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Et si tu renouvelais souvent ton entreprise, que tu ne reconnaissais jamais Périclès au moment de perpétrer ton crime, tu ne t'attaquerais jamais à lui.

ALCIBIADE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Eh quoi ! Penses-tu qu'Oreste aurait jamais porté la main sur sa mère, si de même il ne l'avait pas reconnue ?

ALCIBIADE

Pour ma part, [144c] je ne le crois pas.

SOCRATE

Lui non plus, sans doute, n'avait pas l'intention de tuer la première femme venue ou la mère de n'importe qui d'autre, mais la sienne.

ALCIBIADE

C'est bien cela.

SOCRATE

Cette sorte d'ignorance, à tout le moins, vaut donc mieux pour ceux qui se trouvent dans ces dispositions et qui ont ce genre de desseins.

ALCIBIADE

Il semble bien.

SOCRATE

Ne vois-tu donc pas que l'ignorance de certaines choses est, pour certaines gens et dans certaines conditions, un bien et non un mal, comme tu le croyais tout à l'heure ?

ALCIBIADE

Apparemment.

SOCRATE

Si tu consens à examiner le cas suivant, [144d] tu le trouveras peut-être plus étrange encore.

ALCIBIADE

De quoi s'agit-il, Socrate ?

SOCRATE

C'est que, pour ainsi dire, l'acquisition des autres sciences, si elle n'est pas accompagnée de celle de ce qui vaut le mieux, risque rarement d'être utile ; bien au contraire, elle risque le plus souvent d'être nuisible pour qui la possède. Considère la chose de la façon que voici. Ne penses-tu pas qu'il faille au préalable, chaque fois que nous sommes sur le point d'agir ou de

parler, commencer par s’imaginer savoir ou par savoir réellement à quoi nous en tenir sur ce que nous entreprenons [144e] de dire ou de faire ?

ALCIBIADE

C’est mon avis en tout cas.

SOCRATE

On peut donc penser que les orateurs, par exemple, sont convaincus qu’ils sont de bons conseillers ou s’imaginent l’être, chaque fois qu’ils entreprennent de nous prodiguer leurs conseils, les uns sur la guerre et la paix, les autres sur les fortifications à élever ou sur les ports à construire. Pour le dire en un mot, tout ce qu’une cité entreprend [145a] contre une autre ou pour elle-même, elle le fait sur le conseil des orateurs.

ALCIBIADE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Eh bien, vois ce qui en découle.

ALCIBIADE

Si je le puis.

SOCRATE

Il n’y a pas de doute, tu qualifies les gens de « réfléchis » et d’« irréflechis ».

ALCIBIADE

C’est ce que je fais.

SOCRATE

Et tu soutiens, n’est-ce pas, que la plupart des gens sont irréflechis, et que seul un petit nombre est réfléchi ?

ALCIBIADE

C’est le cas.

SOCRATE

N'as-tu pas un moyen qui te permette de distinguer les uns des autres ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Eh bien, est-ce l'homme [145b] qui sait donner de bons conseils, mais qui ignore ce qui vaut le mieux et quand cela vaut le mieux, que tu qualifies de « réfléchi » ?

ALCIBIADE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Ni, j'imagine, celui qui sait faire la guerre, mais qui ne sait pas quand il vaut mieux la faire et pendant combien de temps. N'est-ce pas ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Ce n'est pas non plus celui qui sait faire périr un autre, le spolier de ses biens, l'exiler de sa patrie, mais qui ignore quand cela vaut le mieux, et contre qui ?

ALCIBIADE

Non, évidemment.

SOCRATE

Ne recherchons-nous pas quelqu'un [145c] qui connaît l'une ou l'autre de ces choses, à supposer qu'il y joigne la science de ce qui vaut le mieux, science qui, n'est-ce pas, n'est autre, je suppose, que celle de l'utile ?

ALCIBIADE

Oui.

SOCRATE

Nous affirmerons qu'il est réfléchi, cet homme-là, et qu'il est un conseiller efficace et pour sa cité et pour lui-même. Mais celui qui n'est pas tel, nous dirons qu'il est irréfléchi. Que t'en semble ?

ALCIBIADE

Mon avis est le même.

SOCRATE

Et s'il s'agit de quelqu'un qui sait monter à cheval ou tirer à l'arc, boxer ou lutter, et pratiquer une autre spécialité qui fait l'objet de compétitions, bref n'importe laquelle de ces activités [145d] que l'acquisition d'une technique nous apprend à pratiquer, quel nom donnes-tu à celui qui sait ce qui vaut le mieux dans le domaine de cette technique ? Pour l'équitation, n'est-ce pas l'« expert en chevaux » ?

ALCIBIADE

C'est mon avis.

SOCRATE

Pour la lutte, c'est, j'imagine, le lutteur, pour la flûte, le flûtiste, et tout le reste à l'avenant. Est-il possible de faire autrement ?

ALCIBIADE

Non, c'est bien ainsi qu'il faut faire.

SOCRATE

Mais n'est-il pas nécessaire, à ton avis, qu'un homme, parce qu'il est compétent en ces matières, soit aussi quelqu'un de réfléchi, ou dirons-nous [145e] qu'il s'en faut de beaucoup ?

ALCIBIADE

Assurément, il s'en faut de beaucoup par Zeus.

SOCRATE

Mais quel jugement porterais-tu sur une cité composée de bons archers et de bons flûtistes, et aussi d'athlètes et de techniciens, mêlés à ces gens dont

nous parlions tout à l'heure et qui savent comment faire la guerre, c'est-à-dire donner la mort, ou encore à ces rhéteurs tout boursoufflés d'enflure politique, gens cependant qui, tous sans exception, sont dépourvus de la science de ce qui vaut le mieux, et qui sont incapables de savoir quand il vaut le mieux se servir de chacune de ces techniques, [146a] et vis-à-vis de qui ?

ALCIBIADE

Je jugerais que cette cité est mauvaise, Socrate.

SOCRATE

Cela, tu le dirais surtout, j'imagine, quand tu verrais chacun de ces hommes, pleins d'ambition, et « donnant la meilleure part » de sa gestion politique

« à ce soin celui de se surpasser lui-même⁸ »,

je veux dire devenir le meilleur dans la technique qui est la sienne, alors même que, en ce qui concerne ce qui vaut le mieux pour la cité et pour lui-même, il se trompe le plus souvent, parce que, j'imagine, il se fie à l'opinion sans tenir compte de l'intellect. [146b] Dans ces conditions, ne serait-on pas en droit de dire d'une telle cité qu'elle est pleine d'un trouble et d'une illégalité extrêmes ?

ALCIBIADE

On le serait, par Zeus.

SOCRATE

Ne nous a-t-il pas semblé qu'il fallait d'abord nous figurer savoir ou réellement savoir ce que nous nous trouvions être sur le point de faire ou de dire ?

ALCIBIADE

Il nous l'a semblé.

SOCRATE

N'est-il pas vrai aussi que chaque fois que quelqu'un s'occupe d'affaires où il est ou croit être compétent, et que cela est couronné de succès, il en résulte un avantage [146c] et pour la cité et pour lui-même ?

ALCIBIADE

Comment pourrait-ce ne pas être le cas ?

SOCRATE

Et dans le cas contraire, il n'en résultera aucun avantage ni pour la cité ni pour lui-même.

ALCIBIADE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Eh bien, maintenant, ton opinion reste-t-elle la même, ou bien a-t-elle changé ?

ALCIBIADE

Non, elle reste la même.

SOCRATE

Mais, ne soutenais-tu pas que tu qualifies la majorité des gens d'« irréfléchis », et une minorité seulement de gens « réfléchis » ?

ALCIBIADE

C'est bien ce que je fais.

SOCRATE

Par conséquent, nous affirmons, une fois de plus, que c'est la majorité des gens qui se trompe sur ce qui vaut le mieux, parce que dans la plupart des cas, j'imagine, ils se fient à l'opinion sans faire intervenir l'intellect. [146d]

ALCIBIADE

Nous le répétons.

SOCRATE

Par conséquent, c'est un avantage pour la majorité des gens de ne rien savoir ni s'imaginer savoir, s'il est vrai que, en ayant à cœur de réaliser ce qu'ils savent ou s'imaginent savoir, ils y trouveront plus de désavantages que d'avantages.

ALCIBIADE

Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Tu vois donc bien que j'avais raison de soutenir que la possession des autres sciences, [146e] si elle n'est pas accompagnée de celle de ce qui vaut le mieux, ne procure que rarement un avantage à celui qui la possède, et qu'elle entraîne au contraire pour lui dans la plupart des cas un désavantage.

ALCIBIADE

Je ne l'étais pas auparavant, mais à présent je le suis, Socrate.

SOCRATE

Il faut donc qu'une cité ou une âme qui veut vivre d'une façon droite s'attache sans restriction à cette science, comme le malade s'attache au médecin ou le passager au capitaine de navire s'il veut naviguer en sécurité. [147a] Sans cette science, en effet, plus fort soufflera le vent qui pousse vers l'acquisition de la gloire et des richesses, vers la vigueur du corps, ou vers quoi que ce soit de semblable, plus lourdes seront les fautes qui nécessairement s'ensuivront, semble-t-il bien. Même si quelqu'un est parvenu à acquérir la maîtrise d'une foule de connaissances et de techniques, alors qu'il se trouve dépourvu de la science de ce qui vaut le mieux, et s'il se laisse conduire par l'une ou l'autre de ces connaissances et de ces techniques, ne s'expose-t-il pas, comme il le mérite, à affronter une violente tempête ; et, livré à la mer sans capitaine, je doute qu'on survive longtemps [147b]. Dès lors, c'est le moment, me semble-t-il, de rappeler le mot du poète, qui quelque part blâme quelqu'un en ces termes : « certes il savait beaucoup de choses », mais, ajoute-t-il, « il les savait toutes mal »⁹.

ALCIBIADE

Que vient donc faire ici ce mot du poète ? À moi, il me paraît n'avoir aucun rapport avec la question traitée.

SOCRATE

Bien au contraire, il entretient un rapport très étroit avec la question traitée. En fait, mon cher, le poète s'exprime en termes voilés, comme le font presque tous les autres poètes. C'est que, par nature, la poésie, dans son ensemble, s'exprime en termes voilés, et il n'est pas donné [147c] à n'importe qui d'en saisir le sens. En outre, lorsque, à cette tendance naturelle, vient s'ajouter le fait que lorsque la poésie s'empare d'un homme jaloux, qui ne

souhaite pas divulguer son savoir, mais qui cherche plutôt à nous le cacher le plus possible, il devient extrêmement difficile de comprendre ce que veut dire tel ou tel poète. Homère, le plus divin et le plus talentueux des poètes, n'ignorait sans doute pas, qu'il est possible de savoir mal, lui qui dit que même si Margitès savait beaucoup de choses, [147d] il savait mal tout ce qu'il savait. En fait, il s'exprimait en termes voilés, je suppose, en usant de l'adverbe « mal » pour l'adjectif « mauvais », et « il savait » pour « savoir »¹⁰. Cela donne un vers qui ne respecte pas la métrique, mais qui veut dire ceci : il savait beaucoup de choses, mais pour lui c'était une mauvaise chose que de savoir tout cela. Et de toute évidence, s'il est vrai que c'était une mauvaise chose pour lui que de savoir beaucoup de choses, il se trouvait être, si du moins nous devons ajouter foi à ce que nous venons de dire, un homme de piètre valeur.

ALCIBIADE

En vérité, [147e] c'est là mon opinion, Socrate, et si je n'accordais pas crédit à ce que nous venons de dire, je vois difficilement à quels discours je pourrais souscrire.

SOCRATE

Tu as raison d'y souscrire.

ALCIBIADE

Je le répète, j'y souscris.

SOCRATE

Allons-y, par Zeus ! Tu n'es pas en effet sans remarquer l'importance de la difficulté, et en quoi elle consiste, et tu me sembles, toi aussi, en être responsable. En tout cas, tu ne cesses d'aller d'un côté et de l'autre ; l'opinion que tu soutenais avec le plus de vigueur, tu la rejettes et tu en changes. Eh bien [148a], à supposer que le dieu auprès duquel tu te rends maintenant vienne à t'apparaître et te demande, avant que tu lui aies adressé la moindre prière, s'il te suffisait que t'advînt l'une des choses dont il était question au début, ou s'il devait te permettre de lui adresser toi-même des prières, que jugerais-tu de plus opportun : accepter ce qu'il te donnerait ou voir exaucer tes prières ?

ALCIBIADE

Par les dieux, Socrate, je ne sais que répondre à cette question. Voilà bien une question qui importe et [148b] qui, en vérité, mérite qu'on y prête

attention, pour éviter de demander à son insu des maux, en pensant que ce sont des biens, puis, peu de temps après, de chanter une palinodie, comme tu viens de le reconnaître, en rétractant ainsi notre prière précédente.

SOCRATE

N'en savait-il pas plus que nous, le poète que nous avons cité au début de l'entretien¹¹, lui qui demandait d'éloigner les maux, même si on les demandait dans une prière ?

ALCIBIADE

Il me semble bien.

SOCRATE

À vrai dire, Alcibiade, que ce soit, pour rivaliser avec ce poète [148c] ou par expérience personnelle, les Lacédémoniens adoptent dans leurs prières, privées ou publiques, une attitude analogue. Ils invitent les dieux à adjoindre, aux biens qu'ils leur accordent, ce qui est convenable, et personne ne les entendrait jamais demander plus dans leurs prières. Et il est évident que, jusqu'ici, ils ne sont pas moins favorisés que d'autres en fonction de ce qu'ils demandent dans leurs prières, mais parce qu'il dépend des dieux, j'imagine, d'accorder aussi bien ce qu'on demande dans une prière [148d] que son contraire. Mais je souhaite te raconter une autre histoire, qui un jour m'a été racontée par de très vieilles personnes. À l'occasion d'un différend survenu entre les Athéniens et les Lacédémoniens, notre cité se mit à subir des revers dans chaque bataille sur terre et sur mer, et elle n'arrivait pas à prendre le dessus. Alors, les Athéniens, irrités par la tournure des événements, et ne sachant quel moyen trouver pour détourner les calamités qui s'abattaient alors sur eux, [148e] jugèrent, après avoir délibéré, que le meilleur parti était d'envoyer quelqu'un interroger Ammon¹². Ils posèrent au dieu la question suivante : pourquoi les dieux accordaient-ils la victoire aux Lacédémoniens plutôt qu'à eux. Nous autres, disaient-ils, sommes, entre tous les Grecs, ceux qui offrons aux dieux les sacrifices les plus nombreux et les plus imposants, ceux qui comme personne d'autres décorons leurs temples d'offrandes votives, nous qui organisons pour les dieux chaque année les processions les plus somptueuses et les plus solennelles, et qui pour eux dépensons autant d'argent [149a] que tous les Grecs réunis. Les Lacédémoniens, eux, ajoutaient-ils, n'ont pas le souci de tout cela, et ils sont si parcimonieux à l'égard des dieux que régulièrement ils leur sacrifient des victimes en mauvais état et, pour tout le reste, ils sont beaucoup moins généreux que nous, bien que leur cité ne possède pas moins de richesses que la nôtre. Quand donc l'envoyé eut ainsi parlé et demandé ce qu'il fallait faire pour détourner les calamités qui s'abattaient alors sur les Athéniens, [149b] l'interprète fit venir

l'envoyé et fit pour toute réponse, car il est clair que le dieu ne voulait pas en dire plus : « Voici ce qu'Ammon répond aux Athéniens. Les propos respectueux des Lacédémoniens lui agréent davantage que tous les sacrifices des Grecs. » Ce fut tout, il ne dit rien de plus. Par « propos respectueux », le dieu, semble-t-il, veut parler de la façon de prier des Lacédémoniens. Les autres Grecs, en effet [149c], les uns en offrant des bœufs aux cornes dorées, les autres en consacrant aux dieux des offrandes votives, demandent dans leurs prières tout ce qui leur passe par la tête, bien ou mal. Et les dieux, prêtant l'oreille à leurs propos blasphématoires, n'agréent ni ces processions ni ces sacrifices somptueux. Au contraire, il faut, à mon avis, prêter une grande attention et donner beaucoup de soin à ce qu'il convient de dire et de ne pas dire.

Et tu trouveras chez Homère des exemples similaires. Les Troyens, raconte en effet le poète, en établissant leur camp [149d]

Sacrifiaient aux immortels de parfaites hécatombes,

et l'odeur des victimes s'élevaient de la plaine, portée par les vents vers le ciel, odeur

suave, mais au festin les dieux ne prirent pas part.
Ils refusèrent, tant ils abominaient la ville sainte d'Ilios
Et Priam et le peuple de Priam à la vibrante lance¹³. [149e]

Dès lors, leur sacrifice était inutile et leur offrandes vaines, puisqu'ils déplaissent aux dieux. Je ne crois pas en effet qu'il soit dans la nature des dieux de se laisser séduire par des présents, comme le ferait un méchant prêteur à gages. Bien plutôt nous aussi, Athéniens, c'est un langage imbécile que nous tenons en nous estimant supérieurs en ce domaine aux Lacédémoniens. Ce serait en effet une chose terrible si, pour juger de la piété et de la justice de quelqu'un, le regard des dieux se portait sur les offrandes et les sacrifices que nous leur faisons, plutôt que sur notre âme. [150a] Oui, j'imagine, c'est bien vers l'âme que va leur regard, beaucoup plus que vers les processions et les sacrifices somptueux qu'un particulier ou une cité peut offrir chaque année, et dont la multitude des fautes commises contre les dieux et contre les hommes n'empêche pas la célébration. Mais eux, étant donné qu'ils sont incorruptibles, n'ont que mépris pour tout cela, comme le déclarent le dieu et l'interprète des dieux. Ce qui du moins est sûr, c'est que, chez les dieux et chez les hommes qui sont des gens réfléchis, la justice et la réflexion ont toutes les chances d'être honorées par-dessus tout. [150b] Or, les gens réfléchis et justes ne sont autres que ceux qui savent ce qu'il faut faire et dire en présence des dieux et des hommes. Je voudrais te demander quelle est ta position là-dessus.

ALCIBIADE

Mais, Socrate, elle n'est pas différente de la tienne et de celle du dieu. Il

ne serait pas convenable de ne pas apporter mon suffrage au dieu.

SOCRATE

Mais, dis-moi, ne te souviens-tu pas d'avoir dit le grand embarras dans lequel tu te trouvais à l'idée de demander, à ton insu, dans ta prière, des maux [150c] que tu aurais pris pour des biens ?

ALCIBIADE

Je m'en souviens.

SOCRATE

Tu vois donc à quel point il est dangereux d'aller prier le dieu, car il est à craindre que, t'entendant proférer des propos blasphématoires, il ne repousse le sacrifice que tu vas lui offrir ; et tu risques même d'attirer sur toi tout autre chose. À mon avis, tu ferais mieux de rester tranquille. Car l'« exaltation de ton âme » – c'est là le plus beau des noms qui puisse désigner le manque de réflexion – t'empêchera, j'imagine, d'avoir recours à la prière des Lacédémoniens [150d]. Il te faut donc attendre que quelqu'un t'enseigne quelle disposition il convient d'adopter à l'égard des dieux et des hommes.

ALCIBIADE

Mais quand donc, Socrate, ce moment se présentera-t-il, et qui m'enseignera cela ? Rien ne me serait plus agréable que de savoir qui est cet homme.

SOCRATE

C'est celui qui se soucie de toi¹⁴. Mais à mon avis, de même qu'Athéna, comme le raconte Homère, dissipa le brouillard qui troublait la vue de Diomède

pour qu'il pût distinguer si c'était un dieu ou [150e] un homme¹⁵,

de même, il faut en un premier temps dissiper le brouillard qui à présent enveloppe ton âme, puis te préparer sur l'heure et dès maintenant à recevoir ce qui te permettra de distinguer le bien du mal. Car, pour le moment, tu ne peux y parvenir.

ALCIBIADE

Que cet homme dissipe ce brouillard qui m'empêche de voir, ou quoi que ce soit d'autre ! En ce qui me concerne, je suis prêt à ne me dérober à

aucune de ses prescriptions, quel que soit cet homme, pourvu que je devienne meilleur. [151a]

SOCRATE

Du reste, il est de son côté remarquablement bien disposé à ton égard.

ALCIBIADE

Eh bien, le mieux, à mon avis, est de remettre le sacrifice aussi à plus tard.

SOCRATE

Oui, ton conseil est juste. Il est trop dangereux de courir un risque aussi grand.

ALCIBIADE

Comment faire autrement, Socrate ? Ce qui est sûr, c'est que cette couronne, c'est à toi que je vais l'offrir, puisque que tu m'as sagement conseillé. Quant aux dieux, nous leur offrirons aussi des couronnes [151b] et tout ce qu'il est convenu de leur donner, mais plus tard, quand j'estimerai que ce jour est arrivé, et ce ne sera pas dans bien longtemps si les dieux le souhaitent.

SOCRATE

Eh bien, j'accepte cette couronne et je me réjouis en me voyant recevoir de toi d'autres présents. Tout de même le Créon d'Euripide s'écriait, à la vue de Tirésias le front ceint d'une couronne, en apprenant que le devin avait reçu ce cadeau de ses ennemis qui le remerciaient ainsi de son talent :

Je prends comme un présage ta couronne victorieuse
Car la tempête nous assaille, tu ne l'ignores pas¹⁶,

de même cette marque d'honneur dont tu me gratifies, je la considère comme un présage. Il me semble que la tempête qui m'assaille n'est pas moins forte [151c] que celle qui s'abat sur Créon, et je voudrais devenir le glorieux vainqueur de tes amants.

1- Imitation d'*Illiade* X, 224.

2- Imitation d'*Illiade* II, 303.

3- Sur le personnage, voir *Gorgias*, 470d.

4- Sur les sycophantes, délateurs publics, voir la *République* 340d.

5- *Odyssée* I 32-35.

6- Vers d'un poète inconnu ; voir Xénophon, *Mémoires* I 3, 2.

7- Voir Apollodore II, 6 et 7, et *Odyssée* XV, 248.

8- Euripide, *Antiope* (fr. 184 Kannicht).

9- Le personnage en question est Margitès, dont le nom est le titre d'un poème tragi-comique attribué à Homère et dont il ne reste que quelques rares fragments (M.L. West, *Iambi et elegi graeci*, Homère, fr. 3).

10- Il faut comprendre que « il les savait toutes mal » signifie « c'est en tout un mauvais savoir » ; en d'autres termes, ce n'est pas vraiment un savoir.

11- Voir *supra*, 143a.

12- Ammon, divinité égyptienne que les Grecs identifiaient à Zeus ; son oracle situé dans le désert de Libye à Siwah était célèbre.

13- *Iliade* VIII, 548-552.

14- Il s'agit de Socrate. Comparer avec la fin du premier *Alcibiade*.

15- *Iliade* V, 127.

16- Euripide, *Les Phéniciennes*, 863.

ALCYON

Socrate raconte à Chéréphon, celui de ses disciples qui alla consulter l'Oracle à Delphes, le mythe d'Alcyon, cette femme inconsolable à la suite de la mort de son mari, que les dieux ont changée en oiseau au chant plaintif, qui, lorsqu'il fait son nid, annonce la fin du mauvais temps et une période de calme. C'est l'occasion pour Socrate de rappeler la toute-puissance divine qui administre notre monde au cours changeant, un thème traditionnel très en vogue chez les stoïciens, notamment.

L'Alcyon ne se retrouve pas dans tous les manuscrits de Platon. Au III^e siècle de notre ère déjà, Diogène Laërce le considère comme un dialogue inauthentique, en précisant que certains l'attribuent, d'après Favorinus (II^e siècle de notre ère), à Léon de Byzance, un membre de l'ancienne Académie. Voilà pourquoi il ne fut pas retenu par Henri Estienne dans son édition de 1578. Le style « asiatique », très soigné, de ce petit écrit naturel et attachant, le fait désormais attribuer à Lucien, orateur et auteur du III^e siècle de notre ère.

ALCYON

ou De la métamorphose

Chéréphon

[1] Quel est, Socrate, ce chant qui a frappé nos oreilles ? Il vient de là-bas, de ces rivages et de ce promontoire. Comme il est doux à nos oreilles ! Quel peut bien être l'animal qui le module ? Car les animaux qui vivent dans l'eau sont silencieux.

SOCRATE

C'est un oiseau de mer, Chéréphon, un oiseau appelé « alcyon », au chant plaintif et gémissant, sur lequel les anciens nous ont transmis ce mythe. On prétend que c'était autrefois une femme, fille d'Éole, le fils d'Hellen, qui tourmentée par l'amour pleurait la mort de son époux, Céyx de Trachis, le fils d'Héosphore, l'étoile du matin, la beauté du fils égalant celle de son père. Par une décision divine, cette femme fut par la suite pourvue d'ailes et changée en un oiseau qui volette le long des rivages de la mer à la recherche de son mari, car elle a fait le tour de la terre sans avoir pu le découvrir.

CHÉRÉPHON

[2] Tu veux parler de l'alcyon ? Jamais jusqu'à présent je n'avais entendu son chant, et c'est vraiment un chant étrange qui a frappé mes oreilles. Oui, cet oiseau fait entendre un chant vraiment plaintif. De quelle taille est-il, Socrate ?

SOCRATE

Il n'est pas grand, mais grande est la faveur qu'il a reçue des dieux en récompense de son amour pour son mari. Car lorsque les alcyons font leur nid, le monde connaît des jours qualifiés d'« alcyoniques » qui, au cœur de l'hiver, se distinguent par leur douceur ; et c'est bien le cas aujourd'hui. Ne vois-tu pas comme le ciel au-dessus de nos têtes est clair, comme la mer est partout unie et aussi calme qu'un miroir comme on dit ?

CHÉRÉPHON

C'est vrai. Aujourd'hui semble bien être un jour « alcyonique », tout comme hier également. Mais, par les dieux, Socrate, quel crédit accorder à ces mythes qui racontent qu'un jour des femmes furent transformées en oiseaux, et des oiseaux en femmes ? Ce genre d'événement me semble totalement impossible.

SOCRATE

[3] Mon cher Chéréphon, il semble que, pour distinguer entre ce qui est possible et ce qui ne l'est pas, nous ayons une vue bien faible, car il est certain que nous apprécions la chose par le moyen de nos capacités humaines qui ont de la difficulté à connaître, et qui sont peu fiables et à courte vue. Ainsi beaucoup de choses faciles nous semblent difficiles, beaucoup de choses praticables, impraticables, la plupart du temps par faute d'expérience, ou en raison de la tournure enfantine de notre esprit. Car en réalité tout homme, si vieux soit-il, donne l'impression de n'être qu'un enfant, parce que la durée de notre vie est extrêmement courte et pas plus longue que celle d'un nouveau-né si on la compare à l'éternité. Comment donc, mon bon, des gens qui ne connaissent pas les capacités qui sont celles des dieux, des divinités et de la nature dans son ensemble seraient-ils en mesure de dire si ce genre d'événement est possible ou non. Tu as vu, Chéréphon, la violence de la tempête qui s'est déchaînée avant-hier, n'est-ce pas ? En voyant ces éclairs, en entendant ces grondements de tonnerre et en luttant contre ces vents d'une force extrême, quelqu'un aurait pu prendre peur, en supposant que toute la terre habitée allait être détruite.

[4] Mais, peu de temps après, une étonnante sérénité s'est établie, qui dure encore aujourd'hui. Eh bien, quelle est, à tes yeux, la tâche la plus importante et la plus difficile : changer la violence déchaînée par cette tempête en cette sérénité et ramener le calme dans le monde entier, ou transformer une femme en oiseau ? Prenons par exemple les petits enfants de chez nous qui savent faire du modelage ; travaillant l'argile ou de la cire, ils ne rencontrent aucune difficulté à lui donner toutes sortes de formes, toujours à partir de la même masse ; or pour la divinité qui possède des capacités incomparablement plus grandes que les nôtres, toutes les interventions de ce genre sont sans doute plus faciles et toute simples, car de combien, penses-tu, la dimension du ciel tout entier dépasse-t-elle la tienne ?

CHÉRÉPHON

[5] Y a-t-il un homme, Socrate, qui serait en mesure de concevoir et d'exprimer ce que pourrait être ce rapport ? Il n'est même pas possible d'en parler.

SOCRATE

Ne voyons-nous donc pas, en comparant les êtres humains entre eux, qu'il y a d'énormes différences entre les capacités des uns et les carences des autres ? Lorsque l'on compare des hommes dans la force de l'âge et des bébés, nés il y a cinq ou dix jours, on note une énorme différence entre les capacités des uns et les carences des autres dans presque tous les domaines de la vie, qu'il s'agisse de tout ce que permettent les techniques dans leur énorme diversité ou de tout ce que peuvent faire le corps et l'âme. Rien de cela, je viens de le dire, ne saurait venir à l'esprit de tout petits enfants.

[6] La vigueur d'un seul homme adulte est incomparablement plus grande que celle de ces tout petits enfants, de sorte qu'un seul homme pourrait venir facilement à bout de milliers de ces tout petits enfants, car, qu'au début de sa vie l'homme soit totalement démuné et incapable de rien faire, c'est là une donnée conforme à la nature. Si donc, à ce qu'il semble, il y a une telle différence entre un homme et un autre, comment pouvons-nous évaluer la différence qui existe entre le ciel dans son ensemble et nos capacités si on en réfère à ceux qui sont capables de considérer la question ? L'opinion partagée par la plupart des gens, c'est que, selon toute vraisemblance, autant le monde l'emporte en grandeur sur la taille de Socrate ou de Chéréphon, autant sa puissance, sa sagesse et sa pensée doivent en proportion surpasser notre condition.

[7] Pour toi, pour moi et pour bien d'autres personnes comme nous, beaucoup de choses sont impossibles, alors qu'elles paraissent faciles à d'autres. Jouer de l'*aulos* pour ceux qui n'ont pas appris à le faire, lire et écrire pour ceux qui ne savent ni lire ni écrire, est en effet, pour ceux qui ne savent pas encore le faire, chose plus impossible encore que de changer des femmes en oiseaux ou des oiseaux en femmes. La nature va jusqu'à implanter dans un morceau de cire un organisme sans patte ni aile ; elle lui donne des pattes et des ailes, le fait briller de multiples couleurs variées et magnifiques, et produit ainsi une abeille qui sait fabriquer un miel divin ; et, d'œufs silencieux et inanimés, elle fait sortir mille espèces d'animaux ailés, terrestres et aquatiques, en faisant intervenir, selon les théories de certains, les forces divines du grand éther.

[8] Si la puissance des immortels est si grande, comment nous, mortels et si chétifs, qui sommes à ce point incapables de discerner les grandes choses aussi bien que les plus petites, et qui restons perplexes devant la plupart des choses qui nous arrivent, comment, dis-je, pourrions-nous tenir sur les alcyons et sur les rossignols des propos qui vaillent. Aussi, ces mythes célèbres que nous ont transmis nos pères pour expliquer ton chant plaintif, alcyon, les transmettrai-je fidèlement à mes enfants, et ton pieux amour pour ton mari j'en ferai souvent l'éloge à mes femmes, Xanthippe et Myrto ; je leur rappellerai entre autres choses la faveur que t'ont accordée les dieux. Et toi, Chéréphon, n'en feras-tu pas autant ?

CHÉRÉPHON

C'est ce qu'il convient de faire, Socrate, et ce que tu viens de dire contient une double exhortation sur les liens qui doivent unir les femmes à leurs maris.

SOCRATE

Eh bien, disons au revoir à l'alcyon ; il est temps de quitter Phalère pour regagner Athènes.

CHÉRÉPHON

D'accord, allons-y.

APOLOGIE DE SOCRATE

Un jour de 399, sans doute en mai, se produisit à Athènes un événement de peu d'importance au regard de l'histoire mais qui fut élevé au rang de « mythe fondateur » de la philosophie par Platon et ceux qui le suivirent. Un individu sans fortune ni pouvoir politique, Socrate, fut condamné à mort au terme d'un procès public, témoignant ainsi de sa conviction : seule la « philosophie » fait que la vie d'un être humain vaut d'être vécue.

À la suite du dépôt d'une plainte par Méléto, Anytos et Lycon, Socrate doit affronter un procès dont le déroulement est décrit dans l'*Apologie*. Accusé de ne pas reconnaître l'existence des dieux traditionnels, de promouvoir de nouvelles divinités et de corrompre la jeunesse, Socrate doit d'abord répondre à ces accusations : son activité réfutatrice est destinée à comprendre la réponse faite à Chéréphon par l'Oracle de Delphes qui avait répondu qu'il n'y avait personne qui fût plus savant que Socrate ; quant au mode de vie qu'il a choisi, il est tout entier au service de la divinité, et son influence sur les jeunes est salutaire. À la suite de cette défense, Socrate est reconnu coupable par une courte majorité de juges ; il doit alors, suivant le type de procès, proposer une peine. Mais au lieu de proposer de s'acquitter d'une amende comme peine de substitution, il indispose ses juges en faisant valoir que, au lieu d'être puni, il devrait être récompensé. C'est alors qu'un second vote des juges le condamne à mort à une majorité plus forte. Et l'*Apologie* s'achève par une conversation informelle, où Socrate explique à ceux qui l'ont condamné que son exemple sera suivi par beaucoup d'autres, et à ceux qui ont voté son acquittement que la divinité ne s'est pas opposée à sa condamnation, si bien que sa mort annoncée ne peut être considérée comme une chose mauvaise.

En acceptant de mourir dans ces conditions, Socrate témoigne de façon radicale de ces convictions : l'âme, quel que soit le sens alors donné à ce terme, présente plus de valeur que le corps, et c'est à elle que doit aller en priorité le soin de l'homme. Il fallait que Socrate meure pour que vive la philosophie, si l'on en croit Platon dans l'*Apologie*.

APOLOGIE DE SOCRATE

Genre éthique

[17a] Quel effet, Athéniens, ont produit sur vous mes accusateurs, je l'ignore. Toujours est-il que, moi personnellement, ils m'ont fait, ou peu s'en faut, oublier qui je suis, tant étaient persuasifs les propos qu'ils tenaient. Et pourtant, à bien parler, ils n'ont pratiquement rien dit de vrai. Mais, dans la multitude de faussetés qu'ils ont proférées, il en est une qui m'a étonné au plus haut point, c'est la recommandation qu'ils vous faisaient de bien prendre garde de ne pas vous laisser abuser par moi, en me présentant comme un redoutable discoureur. Car, pour ne pas avoir à rougir de se voir sur l'heure réfutés [17b] par moi dans les faits, étant donné que je ne vais en aucune manière apparaître comme un redoutable discoureur, il faut, me semble-t-il, que ces gens soient vraiment incapables de rougir de rien, à moins qu'ils ne qualifient de redoutable discoureur celui qui dit la vérité. En effet, si c'est ce qu'ils veulent dire par là, sans doute leur accorderais-je pour ma part que je suis un orateur, mais pas à leur manière.

Ces gens-là n'ont donc, je le répète, rien dit de vrai ou presque, tandis que, de ma bouche, c'est la vérité, toute la vérité, que vous entendrez sortir. Non bien sûr, Athéniens, ce ne sont pas, par Zeus, des discours élégamment tournés, comme les leurs, ni même des discours qu'embellissent des expressions et des termes choisis que vous allez entendre, [17c] mais des choses dites à l'improviste dans les termes qui me viendront à l'esprit. En effet, tout ce que j'ai à dire est conforme à la justice, j'en suis sûr. Que nul d'entre vous ne s'attende à ce que je parle autrement. Il serait par trop malséant, Athéniens, qu'un homme de mon âge montât à la tribune pour vous adresser des propos qu'il aurait modelés comme l'aurait fait un jeune homme.

Voici en vérité ce qu'en outre, Athéniens, je vous demande et ce que je vous prie de ne pas faire. Si vous m'entendez plaider ma cause en utilisant exactement le même type d'arguments que ceux auxquels j'ai habituellement recours sur la place publique, que ce soit auprès des comptoirs des changeurs, où nombre d'entre vous m'ont prêté l'oreille, ou ailleurs, ne soyez pas étonnés [17d] et ne m'interrompez pas pour cela en faisant du tapage. Oui, c'est un fait ; aujourd'hui je comparais pour la première fois devant un tribunal, à l'âge de soixante-dix ans. Je suis donc tout bonnement étranger à la façon de

s'exprimer en cet endroit. Si j'étais réellement un étranger, vous me pardonneriez assurément de parler dans le dialecte et avec les tournures **[18a]** qui m'auraient été inculqués ; aussi est-il tout à fait naturel que je vous demande aujourd'hui la permission – et cela me paraît, à moi en tout cas, une requête conforme à la justice – de me laisser m'exprimer à ma manière ; cette façon de s'exprimer sera ce qu'elle sera, plus ou moins bonne. La seule chose qu'il vous faut considérer et à laquelle vous devez prêter votre attention, c'est de déterminer si mes allégations sont justes ou non. Telle est en effet la vertu du juge, tandis que celle de l'orateur est de dire la vérité.

Cela étant, Athéniens, il est juste que je me défende, d'abord contre les premières accusations mensongères qui ont été portées contre moi et contre mes premiers accusateurs et, ensuite, contre les accusations qui ont été récemment portées contre moi et contre mes accusateurs récents.

[18b] C'est un fait que nombreux sont ceux qui ont, il y a bien des années déjà, lancé contre moi auprès de vous des accusations qui ne présentaient rien de vrai ; ces accusateurs-là, je les crains plus encore qu'Anytos et ses comparses, même si ces derniers sont redoutables eux aussi. Il n'en reste pas moins que mes premiers accusateurs sont encore plus redoutables, Athéniens, car, par l'influence qu'ils ont exercée sur plusieurs d'entre vous depuis que vous êtes enfants, ils vous ont convaincus en lançant contre moi l'accusation suivante, qui ne présente pas un soupçon de vérité : il existe un certain Socrate, un savant, un « penseur » qui s'intéresse aux choses qui se trouvent en l'air, qui mène des recherches sur tout ce qui se trouve sous la terre et qui de l'argument le plus faible fait l'argument le plus fort. C'est là, Athéniens, **[18c]** la rumeur qu'ils ont accréditée, et voilà des accusateurs que j'ai à craindre. En effet, ceux qui leur prêtent l'oreille estiment que les gens qui s'adonnent aux recherches qui viennent d'être mentionnées ne reconnaissent pas les dieux ; il faut ajouter que ces accusateurs sont nombreux, qu'ils m'accusent depuis longtemps déjà, et que, de plus, ils s'adressaient à vous à cet âge où vous étiez les plus crédules – certains d'entre vous étaient des enfants ou des adolescents –, et que tout simplement ils accusaient un absent que personne ne défendait. Mais, le plus déconcertant de tout, c'est qu'on ne peut même pas connaître les noms de ces accusateurs ou les citer, **[18d]** à l'exception d'un seul, qui se trouve être un faiseur de comédies¹. Mais tous ceux qui, poussés par la jalousie, ont eu recours à la calomnie pour vous convaincre, et tous ceux qui, une fois convaincus, en ont convaincu d'autres, ce sont tous ces gens-là qui m'embarrassent le plus. Impossible, en effet, de faire monter à cette tribune aucun d'entre eux ni de le réfuter. Mais, pour me défendre, je me trouve tout bonnement contraint de me battre contre des ombres et de me lancer dans une réfutation sans personne pour me répondre. Il vous faut donc admettre, vous aussi, que, comme je viens de le dire, mes accusateurs se répartissent en deux groupes : les uns qui ont récemment déposé plainte et les autres que je viens d'évoquer et dont les accusations sont anciennes ; et comprenez qu'il me faut **[18e]** d'abord

répondre à ces derniers. Car ce sont eux que vous avez entendus en premier et sur une période de temps beaucoup plus longue que ceux qui les ont suivis.

Eh bien, il faut bien, Athéniens, que je me défende et que je tente **[19a]** de détruire en vous la calomnie qui y est enracinée depuis longtemps ; et je n'ai pour ce faire que si peu de temps ! Sans doute, préférerais-je y parvenir, à condition que cela valût mieux pour vous comme pour moi, et me défendre avec succès. Mais j'estime que c'est une entreprise difficile, et je ne me dissimule absolument pas l'importance de la difficulté. N'importe, qu'il en aille comme cela plaira à la divinité, mon devoir est d'obéir à la loi et de présenter ma défense.

Remontons au point de départ, et examinons de quelle accusation est issue la calomnie dont j'ai été l'objet et dont Méléto s'est précisément **[19b]** autorisé pour m'intenter la présente action judiciaire. Eh bien, en quoi exactement consistaient les calomnies que répandaient mes calomniateurs ? Il faut donc faire comme si une accusation était effectivement déposée et lire le texte de l'accusation qu'ils porteraient sur la foi d'un serment : « Socrate est coupable de mener des recherches inconvenantes sur ce qui se passe sous la terre et dans le ciel, de faire de l'argument le plus faible l'argument le plus fort et d'enseigner à d'autres à en faire autant. » **[19c]** Tel est à peu près l'acte d'accusation.

Dans la comédie d'Aristophane, vous avez vu de vos yeux vu la scène suivante : un Socrate qui se balançait, en prétendant qu'il se déplaçait dans les airs et en débitant plein d'autres bêtises concernant des sujets sur lesquels je ne suis un expert ni peu ni prou². En disant cela, je n'ai pas l'intention de dénigrer ce genre de savoir, à supposer que l'on trouve quelqu'un de savant en de telles matières ; puisse-je n'avoir pas à me disculper en plus de plaintes en ce sens déposées par Méléto ! Mais, en vérité, Athéniens, ce sont là des sujets dont je n'ai rien à faire, et c'est au témoignage personnel **[19d]** de la plupart d'entre vous que j'en appelle. Oui, je vous demande de tirer entre vous cette affaire au clair, vous tous qui une fois ou l'autre m'avez entendu discourir ; et parmi vous ils sont nombreux ceux-là. Demandez-vous les uns aux autres si jamais peu ou prou l'un d'entre vous m'a entendu discourir sur de tels sujets ; cela vous permettra de vous rendre compte que tout ce que peuvent raconter la plupart des gens sur moi est du même acabit.

Non, évidemment, aucun de ces griefs ne tient, et si quelqu'un vous dit que je fais profession de transmettre aux gens un enseignement en exigeant de l'argent **[19e]**, cela non plus n'est pas vrai. J'admets pourtant que c'est une belle chose que d'être en mesure de transmettre aux gens un enseignement, comme le font Gorgias de Léontinoi, Prodicos de Céos et Hippias d'Élis. Oui, citoyens, chacun de ces personnages est capable, en se rendant dans chacune de vos cités, de persuader les jeunes gens, qui, sans rien payer, peuvent fréquenter celui de leurs concitoyens qu'ils désirent, de délaisser ces fréquentations **[20a]** pour les fréquenter, eux, en leur donnant de l'argent et en leur témoignant en plus de la reconnaissance. À ce propos, il en est un autre

encore, un citoyen de Paros, un savant dont j'ai appris qu'il était ici en visite. En effet, un jour que je m'étais rendu chez un homme qui à lui seul a versé aux sophistes plus d'argent que tous les autres ensemble, chez Callias le fils d'Hipponicos, je lui posai la question suivante – il faut savoir en effet qu'il a deux fils.

SOCRATE

Callias, demandai-je donc, si tes deux fils se trouvaient être deux poulains ou deux veaux, nous saurions fort bien qui devrait s'en charger et qui devrait recevoir un salaire pour en faire des êtres accomplis [20b] afin d'assurer l'excellence qui leur convient ; ce serait un éleveur de chevaux ou de bestiaux. Mais, puisqu'il s'agit de deux êtres humains, qui as-tu dessein de prendre pour s'en charger ? Qui possède le savoir permettant d'atteindre à l'excellence qui convient à l'homme et au citoyen ? Puisque tu as des fils, je suppose que tu t'es bien posé la question. Un tel homme, demandai-je, existe-t-il oui ou non ?

CALLIAS

Oui, bien sûr qu'il existe.

SOCRATE

Qui est-ce, repartis-je, d'où est-il et combien prend-il pour enseigner ?

CALLIAS

Socrate, répondit-il, c'est Événos de Paros, et il prend cinq mines.

Et moi de considérer qu'Événos était vraiment un homme heureux, à supposer qu'il possédât réellement cet [20c] art et qu'il pût l'enseigner à des conditions si mesurées. Pour ma part, en tout cas, je me glorifierais et je ferais le difficile, si je possédais un tel savoir. Mais c'est un fait, Athéniens, ce savoir je ne le possède pas.

Pourtant l'un d'entre vous pourrait me rétorquer : « Mais enfin, Socrate, de quoi t'occupes-tu ? D'où viennent les calomnies dont tu es victime ? Car, après tout, si tu ne faisais rien qui sorte de l'ordinaire, on n'aurait pas fait courir tant de bruits sur ton compte ; on n'aurait pas tant parlé de toi, si tu ne faisais rien qui soit différent de ce que font la plupart des gens. Dis-nous donc ce qu'il en est, pour éviter que nous ne nous forgions à la légère une opinion sur ton compte. » [20d]

Question légitime que celle-là, j'en conviens ; aussi vais-je tenter d'y répondre en vous faisant voir ce qui a bien pu faire que j'aie reçu ce nom et que je sois en butte à cette calomnie. Écoutez donc. Peut-être vais-je, il est vrai, donner à certains l'impression que je plaisante. Il faut bien vous mettre

cela dans la tête, pourtant : ce que je vais vous dire, c'est toute la vérité.

En effet, Athéniens, c'est tout simplement parce que je suis censé posséder un savoir que j'ai reçu ce nom. De quelle sorte de savoir peut-il bien s'agir ? De celui précisément, je suppose, qui se rapporte à l'être humain. Car, en vérité, il y a des chances que je sois un savant en ce domaine. En revanche, il est fort possible que ceux que je viens d'évoquer soient des savants qui possèdent un savoir d'un rang plus élevé **[20e]** que celui qui se rapporte à l'être humain ; autrement je ne sais que dire. Car c'est un fait que, moi, je ne possède point ce savoir ; quiconque prétend le contraire profère un mensonge et cherche à me calomnier. Et n'allez pas, Athéniens, m'interrompre par vos cris, même si je vais vous paraître tenir des propos présomptueux, car même « s'ils ne sont pas de moi les propos que je vais tenir³ », ce sont les propos de quelqu'un que vous estimez digne de foi que je vais évoquer. En effet, pour ce qui est de mon savoir – de son existence et de sa nature –, je produirai devant vous comme témoin le dieu de Delphes⁴.

Vous connaissez sûrement Chéréphon, je suppose. Ce fut **[21a]** pour moi un ami d'enfance et pour vous un ami du peuple ; aussi dut-il, il n'y a pas si longtemps, partir en exil et en revint-il avec vous. Vous savez bien aussi quelle sorte d'individu était Chéréphon, quelle impétuosité il mettait dans tout ce qu'il entreprenait. En particulier, un jour qu'il s'était rendu à Delphes, il osa consulter l'oracle pour lui demander – et n'allez pas, je le répète, m'interrompre par vos cris, citoyens – si, en fait, il pouvait exister quelqu'un de plus savant que moi. Or la Pythie répondit qu'il n'y avait personne de plus savant. Et sur ce point, c'est son frère qui portera témoignage devant vous, puisque Chéréphon est mort.

Considérez à présent pourquoi **[21b]** je vous parle de cela. C'est que je me propose de vous apprendre quelle est l'origine de la calomnie dont je fais l'objet. En effet, lorsque je fus informé de cette réponse, je me fis à moi-même cette réflexion : « Que peut bien vouloir dire la réponse du dieu, et quel en est le sens caché ? Car j'ai bien conscience, moi, de n'être savant ni peu ni prou. Que veut donc dire le dieu, quand il affirme que je suis le plus savant ? En tout cas, il ne peut mentir, car cela ne lui est pas permis. » Longtemps, je me demandai ce que le dieu pouvait bien vouloir dire. Enfin, non sans avoir eu beaucoup de peine à y parvenir, je décidai de m'en enquérir en procédant à peu près de cette manière.

J'allai trouver un de ceux qui passent pour être des savants, en pensant que là **[21c]**, plus que partout, je pourrais réfuter la réponse oraculaire et faire savoir ceci à l'oracle : « Cet individu-là est plus savant que moi, alors que toi tu as déclaré que c'est moi qui l'étais. » Je procédai à un examen approfondi de mon homme – point n'est besoin en effet de divulguer son nom, mais qu'il suffise de dire que c'était un de nos hommes politiques –, et de l'examen auquel je le soumis, de la conversation que j'eus avec lui, l'impression que je retirai, Athéniens, fut à peu près la suivante : cet homme, me sembla-t-il, passait aux yeux de beaucoup de gens et surtout à ses propres yeux pour

quelqu'un qui savait quelque chose, mais ce n'était pas le cas. Ce qui m'amena à tenter de lui démontrer qu'il s'imaginait savoir quelque chose, alors que ce n'était pas le cas. **[21d]** Et le résultat fut que je m'attirai son inimitié et celle de plusieurs des gens qui assistaient à la scène. En repartant, je me disais donc en moi-même : « Je suis plus savant que cet homme-là. En effet, il est à craindre que nous ne sachions ni l'un ni l'autre rien qui vaille la peine, mais, tandis que, lui, il s' imagine qu'il sait quelque chose alors qu'il ne sait rien, moi qui effectivement ne sais rien, je ne vais pas m'imaginer que je sais quelque chose. En tout cas, j'ai l'impression d'être plus savant que lui du moins en ceci qui représente peu de chose : je ne m' imagine même pas savoir ce que je ne sais pas. » Puis j'allai en trouver un autre, l'un de ceux qui avaient la réputation d'être encore plus savants que le précédent, et **[21e]** mon impression fut la même. Nouvelle occasion pour m'attirer l'inimitié de cet homme et celle de beaucoup d'autres.

Après cela, je continuai d'aller voir les hommes politiques les uns après les autres. Même si je me rendais bien compte, non sans chagrin ni crainte, que je me faisais des ennemis, je me croyais malgré tout obligé de mettre au-dessus de tout l'affaire dans laquelle m'avait impliqué le dieu. Il me fallait donc aller, en quête du sens de l'oracle, trouver tous ceux qui prétendent savoir quelque chose. Et par le chien, Athéniens **[22a]** – car je dois vous dire la vérité –, mon impression, je l'avoue, fut à peu près celle-ci. Ceux qui avaient la réputation la meilleure m'apparurent, au cours de l'enquête que je menais à l'instigation du dieu, être, à peu d'exceptions près, les plus démunis, tandis que d'autres, qui passaient pour valoir moins, m'apparurent être des hommes mieux pourvus pour ce qui est du bon sens.

De toute évidence, il me faut vous décrire dans le détail l'errance qui fut la mienne, comme si j'étais en train de réaliser quelques travaux, pour me persuader que je ne pouvais réfuter la réponse de l'oracle. Après les hommes politiques, en effet, j'allai trouver les poètes, ceux qui composent des tragédies, des dithyrambes, et les **[22b]** autres, convaincu que cette fois j'allais me prendre moi-même en flagrant délit d'ignorance par rapport à eux. Emportant donc avec moi ceux de leurs poèmes qu'ils me paraissaient avoir le plus travaillés, je ne cessais de les interroger sur ce qu'ils voulaient dire, dans le but aussi d'apprendre quelque chose d'eux par la même occasion. Eh bien, citoyens, j'ai honte de vous dire la vérité ; pourtant il le faut. Il est de fait que pratiquement tous ceux qui étaient là à nous écouter, ou peu s'en faut, auraient pu parler de ces poèmes mieux que ceux qui les avaient composés. Cette fois encore, il ne me fallut donc pas longtemps pour faire au sujet des poètes la constatation suivante : ce n'est pas en vertu d'un savoir, **[22c]** qu'ils composent ce qu'ils composent, mais en vertu d'une disposition naturelle et d'une possession divine, à la manière de ceux qui font des prophéties et de ceux qui rendent des oracles ; ces gens-là aussi en effet disent beaucoup de choses admirables, mais ils ne savent rien des choses dont ils parlent. Il m'apparut que c'est dans un état analogue que se trouvaient aussi les poètes ;

et, par la même occasion, je me rendis compte que, même s'ils se considéraient, du fait de leur talent, pour les plus savants des hommes dans les autres domaines aussi, ils ne l'étaient vraiment pas. Je les quittai donc, tirant de mon expérience la même conclusion, à savoir que j'avais sur eux le même avantage que sur les hommes politiques.

À la fin donc j'allai trouver ceux qui travaillent de leurs mains. En effet, j'avais conscience de ne savoir pratiquement rien [22d], mais j'étais convaincu de trouver en eux des hommes qui savaient quantité de belles choses. Sur ce point, je ne fus pas désappointé ; ils savaient effectivement des choses que je ne savais pas et, sous ce rapport, ils étaient plus savants que moi. Pourtant, Athéniens, ces bons artisans me parurent avoir le même défaut que les poètes : chacun, parce qu'il exerçait son art de façon admirable, s'imaginait en outre être particulièrement compétent aussi dans ce qu'il y a de plus important. Et cette prétention, me sembla-t-il, occultait ce savoir qui était le leur, si bien que, poussé par l'oracle, j'en vins à me poser [22e] la question suivante : ne serait-il pas préférable que je sois comme je suis, n'ayant ni leur savoir ni leur ignorance, plutôt que d'être comme eux à la fois savant et ignorant ? Et, à moi-même comme à l'oracle, je répondis qu'il valait mieux être comme je suis.

C'est précisément cette enquête, Athéniens, qui m'a valu des inimitiés si nombreuses [23a] qui présentaient une virulence et une gravité d'une telle importance qu'elles ont suscité maintes calomnies et m'ont valu de me voir attribuer ce nom, celui de « savant ». Chaque fois, c'est la même chose : ceux qui assistent à la discussion s'imaginent en effet que je suis moi-même savant dans les matières où je mets mon interlocuteur à l'épreuve. Mais, citoyens, il y a bien des chances pour que le vrai savant ce soit le dieu et que, par cet oracle, il ait voulu dire la chose suivante : le savoir que possède l'homme présente peu de valeur, et peut-être même aucune. Et, s'il a parlé de ce Socrate qui est ici devant vous, c'est probablement que, me prenant pour exemple, [23b] il a utilisé mon nom, comme pour dire : « Parmi vous, humains, celui-là est le plus savant qui, comme l'a fait Socrate, a reconnu que réellement il ne vaut rien face au savoir. » Or, en allant de-ci de-là, je poursuis ma recherche et, pour comprendre ce qu'a voulu dire le dieu, je cherche à découvrir si, parmi les gens d'Athènes et parmi les étrangers, il ne s'en trouve pas un qui soit savant. Et, chaque fois qu'il me paraît que ce n'est pas le cas, je prête main-forte au dieu en montrant que cet homme n'est pas savant. Et l'absence de loisir qui en résulte explique qu'il ne me reste pas de temps pour m'occuper sérieusement des affaires de la cité et des miennes ; aussi est-ce dans une extrême pauvreté que je vis, parce que je suis au service du dieu.

[23c] Qui plus est, c'est spontanément que s'attachent à moi les jeunes gens qui ont le plus de loisirs et qui appartiennent aux familles les plus riches, pour le plaisir d'entendre les gens que je suis en train de réfuter, et c'est de leur propre chef que souvent ils se prennent à m'imiter et que, à leur tour, ils s'essaient à éprouver d'autres personnes. Inutile d'ajouter, j'imagine, qu'ils

trouvent à foison des gens qui s'imaginent savoir quelque chose, mais qui ne savent que très peu de choses ou même rien. Il s'ensuit que c'est contre moi et non contre eux que se mettent en colère ceux que ces jeunes gens soumettent à réfutation, et qu'ils répandent la rumeur qu'il y a un certain Socrate, un sale type, qui corrompt [23d] les jeunes gens. Leur demande-t-on ce que Socrate fait et ce qu'il enseigne, ils n'ont rien à répondre, ils sont dans l'embarras. Mais, pour ne pas avoir l'air d'être dans l'embarras, ils allèguent les griefs qu'ils ont sous la main contre tous ceux qui pratiquent la philosophie : « mener des recherches sur ce qui se passe dans le ciel et sous la terre », « ne pas reconnaître les dieux », « faire de l'argument le plus faible le plus fort ». La vérité – j'imagine, en effet, qu'ils ne consentiraient pas à l'admettre –, c'est qu'ils sont pris en flagrant délit de faire semblant de savoir, alors qu'ils ne savent rien. Or, comme sans aucun doute ils tiennent à leur réputation, comme ils sont agressifs et nombreux, et qu'ils parlent de moi sur un ton véhément [23e] et persuasif, ils vous ont depuis longtemps déjà rempli les oreilles de calomnies véhémentes. Et c'est en s'appuyant sur ces calomnies que Méléto, ainsi qu'Anytos et Lycon me sont tombés dessus, Méléto exprimant l'hostilité des poètes, Anytos celle des gens de métier, et Lycon [24a] celle des orateurs, c'est-à-dire celle des dirigeants politiques. Aussi serais-je étonné, comme je le disais en commençant, si je parvenais à détruire chez vous en un laps de temps aussi court une calomnie qui a pris tant d'ampleur. Voilà, Athéniens, toute la vérité ; et je vous la dis sans rien cacher ni peu ni prou, sans rien dissimuler non plus. Pourtant, je sais assez bien que c'est en disant la vérité que je me fais des ennemis, preuve que j'ai raison, que là réside la calomnie dont je suis victime et que les causes en sont celles-là. Et si vous vous interrogez maintenant ou plus tard sur ces causes, [24b] voilà ce que vous trouverez.

Eh bien, j'en ai assez dit pour me défendre auprès de vous contre les accusations portées contre moi par mes premiers accusateurs. C'est maintenant contre Méléto, ce bon citoyen et ce patriote, comme il se qualifie, et contre mes récents accusateurs que je vais tenter de me défendre. En effet il nous faut, voyez-vous, revenir en arrière et, faisant comme si ces accusations étaient distinctes des précédentes, formuler une nouvelle fois la plainte déposée sous serment réciproque. Elle se présente à peu près ainsi : « Socrate, dit-elle, est coupable de corrompre la jeunesse et de reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît, mais, au lieu de ceux-là, des [24c] divinités nouvelles. » Ainsi se présente la plainte, et cette plainte, nous allons l'examiner à fond, point par point.

Méléto prétend, vous le voyez bien, que je suis coupable de corrompre la jeunesse. Eh bien, moi, Athéniens, je prétends que Méléto est coupable de plaisanter avec des sujets sérieux, en intentant ainsi à des gens un procès à la légère et en faisant semblant de prendre au sérieux des affaires dont il ne s'est jamais soucié et de s'en inquiéter. Qu'il en aille bien ainsi, c'est ce que je vais tenter de vous faire voir.

SOCRATE

Viens ici Mélétos, et réponds-moi. N'attaches-tu pas la plus grande importance [24d] à ce que les jeunes gens soient les meilleurs possible ?

MÉLÉTOS

Assurément.

SOCRATE

Allons, dis maintenant aux jeunes gens qui sont là quel est celui qui peut les rendre meilleurs. Évidemment, tu dois le savoir, puisque tu t'en soucies. Tu as, dis-tu, découvert celui qui les corrompt : c'est moi, que tu assignes devant ce tribunal et que tu accuses. Quant à celui qui les rend meilleurs, allons, dis-leur qui il est et indique-le-leur. Tu vois, Mélétos, tu n'ouvres pas la bouche et tu ne sais que répondre. Tu ne te rends pas compte que cela est déshonorant et que cela suffit à prouver ce que moi je prétends, à savoir que tu n'as nul souci de la chose ? Allons, mon cher, réponds : qui rend les jeunes gens meilleurs ?

MÉLÉTOS

Les lois.

SOCRATE

Mais ce n'est pas là [24e] ce que je cherche à savoir, mon cher. Je demande plutôt pour commencer quel est l'homme qui connaît au mieux les lois dont tu parles ?

MÉLÉTOS

Les gens que voici, Socrate, les juges.

SOCRATE

Que veux-tu dire par là, Mélétos ? Les gens que voici sont capables d'instruire les jeunes et de les rendre meilleurs ?

MÉLÉTOS

Ils le sont au plus haut point.

SOCRATE

Tous sans exception ou certains d'entre eux oui, et d'autres non ?

SOCRATE

Tous.

SOCRATE

Voilà, par Héra, une bien bonne nouvelle que d'apprendre qu'il y a une telle abondance de gens qui œuvrent pour notre bien ! Et alors, les gens qui nous écoutent rendent-ils [25a] les jeunes gens meilleurs, oui ou non ?

MÉLÉTOS

Oui, eux aussi.

SOCRATE

Et qu'en est-il des membres du Conseil ?

MÉLÉTOS

Les membres du Conseil aussi.

SOCRATE

Mais, s'il en est bien ainsi, Mélétos, faut-il craindre que ceux qui constituent l'Assemblée du peuple, les membres de l'Assemblée, corrompent les jeunes gens ? ou bien eux aussi, dans leur ensemble, les rendent-ils meilleurs ?

MÉLÉTOS

Eux aussi, ils les rendent meilleurs.

SOCRATE

Par conséquent, tous les Athéniens, à ce qu'il paraît, rendent les jeunes gens excellents, excepté moi, qui suis le seul à les corrompre. Est-ce bien là ce que tu veux dire ?

MÉLÉTOS

C'est tout à fait ce que je veux dire.

SOCRATE

Eh bien, si je t'en crois, je me trouve dans une fort mauvaise passe. Encore une question. À ton avis, en va-t-il de même en ce qui concerne les chevaux ? Tout le monde serait en mesure de les rendre meilleurs, [25b] et il n'y aurait qu'un seul individu pour les rendre pires ? Ou bien est-ce tout le contraire ? Un seul individu, tout au plus quelques-uns, à savoir les éleveurs de chevaux, seraient en mesure de les rendre meilleurs, tandis que la plupart des gens, chaque fois qu'ils s'en occupent ou qu'ils les montent, les rendraient pires ? N'en est-il pas ainsi, Mélétos, à la fois pour les chevaux et pour l'ensemble des autres vivants sans exception ? Oui, c'est bien le cas, que vous répondiez par oui ou par non, toi et Anytos. Certes, ce serait un grand bonheur pour les jeunes gens s'il était vrai qu'un seul homme les corrompt, tandis que les autres œuvrent pour leur bien. Mais il n'est pas besoin d'aller plus loin, [25c] Mélétos, car tu fais assez voir que jamais tu ne t'es préoccupé de la jeunesse ; tu montres clairement l'insouciance qui est la tienne, ton absence totale de souci concernant les accusations qui t'amènent à me traduire devant ce tribunal.

Autre question. Au nom de Zeus, dis-moi, Mélétos, s'il vaut mieux vivre dans une cité de gens de bien ou dans une cité de méchantes gens ? Mon bon, réponds-moi. Ma question n'a rien de difficile. N'est-il pas vrai que les méchantes gens font toujours du tort à ceux qui leur sont les plus proches, tandis que les gens de bien leur font du bien ?

MÉLÉTOS

Hé oui, absolument.

SOCRATE

Cela dit, y a-t-il un homme qui souhaite être mal traité plutôt que bien traité par les gens avec lesquels il se trouve en relation [25d] ? Réponds, mon cher. La loi t'enjoint, en effet, de répondre. Existe-t-il quelqu'un qui souhaite être mal traité ?

MÉLÉTOS

Non, bien sûr.

SOCRATE

Poursuivons. Me traduis-tu devant ce tribunal en m'accusant de corrompre les jeunes gens et de les rendre méchants à dessein, ou sans m'en rendre compte ?

MÉLÉTOS

C'est à dessein, j'en suis convaincu.

SOCRATE

Qu'est-ce à dire, Mélétos ? À l'âge que tu as, ton savoir dépasse tellement mon savoir à moi, qui ai l'âge que j'ai, que, alors que toi tu es conscient du fait que les méchantes gens font toujours du tort à ceux qui leur sont les plus proches, [25e] et que les gens de bien leur font du bien, j'en suis arrivé, moi, à un tel degré de confusion que je ne sais ni que, si je rends méchant quelqu'un qui fait partie de mes relations, je cours le risque qu'il me fasse du tort ; ni qu'un tort aussi grand c'est à dessein que je le fais, suivant ce que tu prétends toi ? Non, Mélétos, de cela tu ne me convaincras pas, pas plus, j'imagine, que tu ne convaincras quelqu'un d'autre. Alors, ou bien je ne suis pas un corrupteur ou bien, si j'en suis un [26a], ce n'est pas à dessein que je le suis, de sorte que, dans un cas comme dans l'autre, tu dis quelque chose de faux. Si ce n'est pas à dessein que je suis un corrupteur, la faute en question ressortit à ce genre de fautes qui, d'après la loi, impliquent non pas qu'on traduise le coupable devant un tribunal, mais qu'on le prenne en privé pour l'avertir et le réprimander. Il va de soi, en effet, que, si je reçois un avertissement, je cesserai de faire ce que je fais. Mais toi, tu t'es bien gardé de venir me trouver pour me donner un avertissement ; et comme tu n'avais pas l'intention de le faire, tu m'as traduit devant ce tribunal, auquel la loi défère ceux qui doivent recevoir une punition, non un avertissement.

En voilà assez, Athéniens, pour faire apparaître clairement que, comme je le disais à l'instant, Mélétos [26b] n'a jamais eu ni peu ni prou le souci de la chose. Mais, quoi qu'il en soit, explique-nous, Mélétos : comment prétends-tu que je m'y prends pour corrompre les jeunes gens ? D'après le texte de l'action judiciaire, c'est clair : « en leur enseignant à reconnaître non pas les dieux que la cité reconnaît, mais, à leur place, des divinités nouvelles ». C'est bien en enseignant cela que, prétends-tu, je les corromps, n'est-ce pas ?

MÉLÉTOS

Oui absolument, voilà bien ce que je prétends.

SOCRATE

En ce cas, Mélétos, au nom de ces dieux mêmes dont il est question, exprime-toi avec plus de clarté encore pour nous éclairer moi et les gens qui sont ici. Pour ma part, en effet, [26c] je ne puis débrouiller ceci. Que prétends-tu ? Que j'enseigne à ne pas reconnaître que certains dieux existent ? Dans ce cas, je reconnais qu'il y a des dieux, je ne suis en aucune façon un athée et je ne suis pas non plus coupable à cet égard. Ou seulement que je reconnais l'existence de dieux qui sont non pas ceux que reconnaît la cité, mais d'autres ? Et, dans ce cas, tu portes plainte contre moi, parce que ce ne sont

pas les mêmes dieux ? Ou bien est-ce que tu soutiens que, personnellement, je ne reconnais absolument aucun dieu et que j'enseigne aux autres à prendre le même parti ?

MÉLÉTOS

Oui, voilà ce que je soutiens, que tu ne reconnais absolument aucun dieu.

SOCRATE

Qu'est-ce qui te fait dire cela, étonnant Mélétos ? Est-ce que je ne reconnais même pas, [26d] comme le font les autres gens, que le soleil et la lune sont des dieux ?

MÉLÉTOS

Par Zeus, juges, il ne les reconnaît pas pour tels, puisqu'il dit que le soleil est une pierre et la lune une terre.

SOCRATE

Tu t'imagines accuser Anaxagore, cher Mélétos ? Et ce faisant tu méprises les juges, en les prenant pour des gens si incultes qu'ils ne savent pas que ce sont les livres écrits par Anaxagore de Clazomène qui sont pleins de ce genre de théories. Et, bien entendu, ces théories, dont à l'occasion ils peuvent avoir lecture à l'orchestre pour le prix d'une drachme [26e] tout au plus, c'est moi qui les mettrais dans la tête de jeunes gens qui ne manqueraient certainement pas de se moquer d'un Socrate qui prétendrait qu'elles sont de lui ces théories qui, par-dessus le marché, sont si étranges ? Mais, par Zeus, est-ce bien là l'impression que je te donne ? Que je ne reconnais l'existence d'aucun dieu ?

MÉLÉTOS

Oui, par Zeus, tu ne reconnais l'existence d'aucun dieu, en aucune manière.

SOCRATE

Ce que tu dis est incroyable, Mélétos, et tu ne crois même pas toi-même à ce que tu dis, j'en ai bien l'impression. Le fait est, Athéniens, que j'ai l'impression que mon adversaire a perdu toute mesure et toute retenue et que, tout compte fait, l'action judiciaire qu'il a intentée est due à un manque de mesure, à un manque de retenue et à la jeunesse. J'en viens, en effet, à me dire qu'il [27a] a voulu me mettre à l'épreuve en me soumettant une énigme :

« Voyons. Est-ce que Socrate qui est un savant se rendra compte que je plaisante et que je me contredis moi-même ou est-ce que je réussirai à l'abuser lui en même temps que le reste de ceux qui nous écoutent ? » Car il est clair que celui qui m'accuse se contredit lui-même dans l'action qu'il a intentée. C'est comme s'il avait dit : « Socrate est coupable de ne pas reconnaître les dieux, alors qu'il reconnaît les dieux. » Tout cela n'est donc que plaisanterie.

Je vous prie d'examiner avec moi, citoyens, de quelle façon j'interprète ce qu'il dit. Toi, Mélétos, réponds-nous. Et vous autres, rappelez-vous [27b] que je vous ai, en commençant, recommandé de ne pas m'interrompre en faisant du tapage, si je parle chaque fois comme j'ai l'habitude de le faire.

Y a-t-il parmi les hommes quelqu'un, Mélétos, pour reconnaître qu'il existe des affaires humaines, mais qu'il n'existe pas d'hommes ? Qu'il réponde, citoyens, et qu'il ne m'interrompe pas tout le temps en faisant du tapage. Y a-t-il quelqu'un qui reconnaît que les chevaux n'existent pas, mais qu'il y a des activités hippiques, qui reconnaît qu'il n'y a pas de flûtistes, mais qu'il y a un art de la flûte ? Non, mon cher, un tel individu n'existe pas. Puisque tu ne veux pas répondre, c'est moi qui vais répondre à cette question et qui répondrai aux autres. Mais réponds au moins à la question suivante. Existe-t-il quelqu'un qui reconnaît qu'il y a des puissances démoniques, mais qu'il n'y a pas de démons ?

MÉLÉTOS

[27c] Non, personne.

SOCRATE

Quel service tu me rends en me répondant cette fois, même si c'est à contrecœur, parce que les juges t'y forcent ! Ainsi donc, tu declares que je reconnais et que j'enseigne qu'il existe des puissances démoniques ; qu'elles soient nouvelles ou anciennes qu'importe, toujours est-il que j'estime qu'elles existent. C'est toi qui le dis, et cela tu l'as attesté par serment en déposant ta plainte. Mais, si je crois qu'il y a des puissances démoniques, il faut bien que je croie qu'il y a aussi des démons ? N'en est-il pas ainsi ?

Oui, il en est ainsi. Je suppose, en effet, que tu es d'accord, puisque tu ne réponds pas.

Mais les démons, ne considérons-nous pas sinon que ce sont des dieux, [27d] du moins que ce sont des enfants de dieux ?

MÉLÉTOS

Oui, absolument.

SOCRATE

Dans ces conditions, si, comme tu l'affirmes, je considère qu'il y a des démons, et si les démons sont des dieux, n'ai-je pas raison de dire que tu parles par énigmes et que tu plaisantes, quand tu prétends que je considère que les dieux n'existent pas, alors que je crois aux démons. Si, par ailleurs, les démons sont des enfants de dieux, des bâtards nés de Nymphes ou d'autres personnages comme le rapporte la tradition, quel être humain estimerait qu'il existe des enfants des dieux, mais pas de dieux ? En effet, ce serait aussi absurde que de soutenir cette opinion : les mulets sont [27e] des rejetons de chevaux et d'ânes, mais il n'y a pas de chevaux et il n'y a pas d'ânes. Non, Méléto, il n'est pas possible que tu n'aies pas eu l'intention de nous mettre à l'épreuve en rédigeant l'action que tu as intentée, à moins que tu ne te sois trouvé dans l'embarras lorsqu'il s'est agi de trouver un chef d'accusation véritable à lancer contre moi. Mais tu n'arriveras jamais à persuader quelqu'un, même s'il a l'esprit borné, qu'il est impossible que ce soit le même homme qui croit qu'il y a des puissances démoniques et divines, et qui croit à l'inverse qu'il n'y a ni démons, ni dieux [28a], ni héros.

Cela établi, Athéniens, il n'est pas besoin d'une défense plus longue pour prouver que je ne suis pas coupable de ce dont m'accuse Méléto dans sa plainte ; ce que je viens de dire suffit.

Mais j'ai aussi dit tout à l'heure que je m'étais attiré beaucoup d'inimitié de la part de beaucoup de gens ; c'est la vérité, sachez-le bien. Et ce qui est susceptible de me faire condamner, si je suis condamné, ce n'est ni Méléto ni Anytos, mais la calomnie transmise par beaucoup de gens et leur jalousie. C'est là, en vérité, ce qui a fait condamner beaucoup d'hommes de bien et qui en fera condamner sans doute encore. Il serait bien [28b] étrange que cela s'arrêtât à moi.

Peut-être bien me dira-t-on : « N'as-tu pas honte, Socrate, d'avoir adopté une conduite qui aujourd'hui t'expose à la mort ? » À cela je serais en droit de faire cette réponse : « Mon bon, ce n'est pas parler comme il faut que d'imaginer, comme tu le fais, qu'un homme qui vaut quelque chose, si peu que ce soit, doive, lorsqu'il pose une action, mettre dans la balance ses chances de vie et de mort, au lieu de se demander seulement si l'action qu'il pose est juste ou injuste, s'il se conduit en homme de bien ou comme un méchant. À ton avis, en tout cas, ce seraient, en effet, de pauvres types tous ces demi-dieux qui ont trouvé la mort devant Troie, [28c] et tout particulièrement le fils de Thétis, qui faisait si peu de cas du danger, comparé au déshonneur. Sa mère, qui était une déesse, lui avait tenu, en le voyant tout impatient d'aller tuer Hector, ces propos qui, sauf erreur de ma part, sont à peu près les suivants : "Mon enfant, dit le poète, si tu dois venger le meurtre de ton ami Patrocle et tuer Hector, toi aussi tu mourras, car, tout de suite après Hector la mort est préparée pour toi". Mais Achille, qui avait entendu cet avertissement, se soucia peu de la mort et du danger, car il craignait plus [28d] de vivre en lâche que de laisser ses amis sans vengeance. Aussi le poète poursuit-il par ces mots : "Que je meure tout de suite après avoir infligé un

châtiment à ce criminel, et que je ne reste pas ici objet de risée, auprès des nefs recourbées, vain fardeau de la terre⁵.” T’imagines-tu qu’Achille se soit soucié de la mort et du danger ? »

Voici, en effet, la vérité sur la question, Athéniens. Quelle que soit la place dans le rang qu’on occupe – qu’on ait choisi soi-même cette place comme la plus honorable ou qu’on y ait été placé par son chef –, le devoir impose, à mon avis du moins, d’y demeurer quel que soit le risque encouru, sans mettre dans la balance ni la mort ni rien d’autre, en faisant tout passer avant le déshonneur.

Moi donc, Athéniens, je me conduirais d’une façon bien étrange si, quand mes chefs, **[28e]** ceux que vous aviez élus pour me commander, que ce soit à Potidée, à Amphipolis ou à Délion, m’avaient assigné un poste, j’étais alors demeuré à ce poste, comme n’importe quel autre homme, en courant le risque d’être tué, et que à l’inverse, quand le dieu m’a assigné pour tâche – comme je l’ai présumé et supposé – de vivre en philosopant, c’est-à-dire en soumettant moi-même et les autres à examen, à ce moment-là, par peur de la mort ou de quoi que ce soit d’autre, je quittais mon poste. **[29a]** Ce serait une conduite bien étrange, et c’est alors, assurément, qu’il serait juste de me traduire devant le tribunal, en m’accusant de ne pas reconnaître que les dieux existent, puisque je n’aurais pas obéi à l’oracle par crainte de la mort et en m’imaginant être savant, alors que ce ne serait pas le cas.

Qu’est-ce, en effet, que craindre la mort, citoyens, sinon se prétendre en possession d’un savoir que l’on n’a point ? En définitive, cela revient à prétendre savoir ce que l’on ne sait point. Car personne ne sait ce qu’est la mort, ni même si elle ne se trouve pas être pour l’homme le plus grand des biens ; et pourtant les gens la craignent comme s’ils savaient parfaitement qu’il s’agit du plus grand des malheurs. Comment ne pas discerner là de **[29b]** l’ignorance, celle qui est répréhensible et qui consiste à s’imaginer savoir ce que l’on ne sait pas ? Pour ma part, citoyens, c’est probablement bien en cela et dans cette mesure que je me distingue de la plupart des gens ; et si après tout je me déclarais supérieur à quelqu’un en ce qui concerne le savoir, ce serait en ceci que, ne sachant pas assez à quoi m’en tenir sur l’Hadès, je ne m’imagine pas posséder ce savoir aussi. Ce que je sais, en revanche, c’est que commettre l’injustice, c’est-à-dire désobéir à qui vaut mieux que soi, dieu ou homme, est un mal, une honte. Il s’ensuit que, avant celle de maux dont je sais qu’il s’agit de maux, je ne ferai jamais passer la crainte envers des choses dont je ne sais s’il ne s’agit pas de biens, et je ne chercherai pas non plus à les éviter.

Par conséquent, à supposer même que vous soyez aujourd’hui prêts à m’acquitter, en refusant de faire ce que vous demandait de faire Anytos **[29c]** en vous disant : « Ou bien il ne fallait absolument pas pour commencer que Socrate fût traduit devant ce tribunal, ou bien il est nécessaire, puisqu’il y est traduit, de prononcer contre lui une sentence de mort, étant donné que, prétendait-il en s’adressant à vous, si Socrate arrive à échapper à ce châtiment,

désormais vos fils, mettant en pratique ce qu'il enseigne, ne manqueront pas d'être tous totalement corrompus. » ; supposons, donc, que, en réponse à ces propos, vous me disiez : « Socrate, nous ne suivrons pas aujourd'hui l'avis d'Anytos. Nous allons au contraire t'acquitter, mais à cette condition que tu cesses de passer ton temps à soumettre les gens à cet examen auquel tu les soumetts, c'est-à-dire que tu acceptes de ne plus philosopher. Et, si l'on t'y reprend, tu mourras. » Si c'était aux conditions [29d] que je viens de formuler que vous étiez disposés à m'acquitter, je vous répondrais : « Citoyens, j'ai pour vous la considération et l'affection les plus grandes, mais j'obéirai au dieu plutôt qu'à vous ; jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'en serai capable, je continuerai de philosopher, c'est-à-dire de vous adresser des recommandations et de faire la leçon à celui d'entre vous que, en toute occasion, je rencontrerai, en lui tenant les propos que j'ai coutume de tenir : “Ô le meilleur des hommes, toi qui es Athénien, un citoyen de la cité la plus importante et la plus renommée dans les domaines de la sagesse et de la puissance, n'as-tu pas honte de te soucier de la façon d'augmenter le plus possible richesses, réputation [29e] et honneurs, alors que tu n'as aucun souci de la pensée, de la vérité et de l'amélioration de ton âme, et que tu n'y songes même pas ?” » Et si, parmi vous, il en est un pour contester cette affirmation et pour prétendre qu'il se soucie de l'amélioration de son âme, je ne vais ni partir ni le laisser partir ; bien au contraire je vais lui poser des questions, je vais le soumettre à examen et je vais chercher à montrer qu'il a tort et, s'il ne me semble pas posséder la vertu, alors qu'il le prétend, je lui dirai qu'il devrait avoir honte d'attribuer la valeur la plus haute [30a] à ce qui en a le moins et de donner moins d'importance à ce qui en a plus. Avec un jeune homme ou avec un plus vieux, quel que soit celui sur lequel je tomberai, avec quelqu'un d'ailleurs ou avec un habitant d'Athènes, mais surtout avec vous, mes concitoyens, étant donné que par le sang vous m'êtes plus proches, voilà comment je me comporterai. C'est cela, sachez-le bien, que m'ordonne de faire le dieu, et, de mon côté, je pense que jamais dans cette cité vous n'avez connu rien de plus avantageux que ma soumission au service du dieu.

Ma seule affaire est d'aller et de venir pour vous persuader, jeunes et vieux, de n'avoir point pour votre corps et pour votre fortune de souci supérieur ou égal [30b] à celui que vous devez avoir concernant la façon de rendre votre âme la meilleure possible, et de vous dire : « Ce n'est pas des richesses que vient la vertu, mais c'est de la vertu que viennent les richesses et tous les autres biens, pour les particuliers comme pour l'État. » Si donc c'est en tenant ce discours que je corromps les jeunes gens, il faut bien admettre que ce discours est nuisible. Mais prétendre que je tiens un autre discours que celui-là, c'est ne rien dire qui vaille. Au regard de cela, si je puis me permettre, Athéniens, suivez ou non l'avis d'Anytos, acquittez-moi ou non, mais tenez pour certain que je ne me comporterai pas autrement, [30c] dussé-je subir mille morts.

N'allez pas m'interrompre en faisant du tapage, Athéniens. Continuez

plûtôt à faire comme je vous l'ai demandé. Cessez de m'interrompre en faisant du tapage, et prêtez-moi l'oreille. J'ai tout lieu de croire que vous y trouverez votre profit. Sans doute ai-je encore à vous dire des choses qui vont vous inciter à m'interrompre, en faisant du tapage. De grâce, veuillez vous en abstenir.

Sachez-le bien en effet, si vous me condamnez à mort, ce n'est pas à moi, si je suis bien l'homme que je dis être, que vous ferez le plus de tort, mais à vous-mêmes. Ni Méléto ni Anytos ne sauraient me faire de tort à moi. Comment le pourraient-ils d'ailleurs, puisqu'il n'est pas permis, j'imagine, **[30d]** que celui qui vaut le mieux éprouve un dommage de la part de celui qui vaut moins ? Oh ! sans doute est-il possible à un accusateur de me faire condamner à mort, à l'exil ou à la privation de mes droits civiques. Sans doute, cet accusateur, ou un autre, s' imagine-t-il, je suppose, que ce sont là de terribles épreuves, mais je ne partage pas cet avis. Je considère au contraire qu'il est plus grave de faire ce qu'il fait maintenant, quand il tente d'obtenir injustement la condamnation à mort d'un homme. À présent, Athéniens, ce n'est pas, comme on pourrait se l'imaginer, ma défense à moi que je présente, tant s'en faut, mais c'est la vôtre ; je crains que, si vous me condamnez, vous ne commettiez une faute grave en vous en prenant au cadeau que le dieu vous a fait. Si, en effet, **[30e]** vous me condamnez à mort par votre vote, vous ne trouverez pas facilement un autre homme comme moi, un homme somme toute – et je le dis au risque de paraître ridicule – attaché à la cité par le dieu, comme le serait un taon au flanc d'un cheval de grande taille et de bonne race, mais qui se montrerait un peu mou en raison même de sa taille et qui aurait besoin d'être réveillé par l'insecte. C'est justement en m'assignant pareille tâche, me semble-t-il, que le dieu m'a attaché à votre cité, moi qui suis cet homme qui ne cesse de vous réveiller, de vous persuader et de vous faire honte, en m'adressant à chacun de vous en particulier, **[31a]** en m'asseyant près de lui n'importe où, du matin au soir.

Non, citoyens, vous ne trouverez pas facilement un homme comme moi ; aussi, si vous m'en croyez, allez-vous m'épargner. Il est fort possible cependant que, contrariés comme des gens qu'un taon réveille alors qu'ils sont assoupis et qui donnent une tape, vous me fassiez périr inconsidérément en vous rangeant à l'avis d'Anytos. En suite de quoi, vous passeriez votre vie à dormir, à moins que le dieu, ayant souci de vous, ne vous envoie quelqu'un d'autre. Mais que je sois, moi, le genre d'homme que la divinité offre à la cité en cadeau, les considérations suivantes vous permettront **[31b]** de vous en convaincre. Aucun motif humain ne semble devoir expliquer que je néglige toutes mes affaires personnelles et que j'en supporte les conséquences dans l'administration de ma maison depuis tant d'années déjà, et cela pour m'occuper en permanence de vous, en jouant auprès de chacun de vous en particulier le rôle d'un père ou d'un frère plus âgé, dans le but de le convaincre d'avoir souci de la vertu. Certes, si j'en retirais un profit, si je recevais une rémunération pour les conseils que je vous donne, ma conduite

aurait un sens. Mais non, et vous le voyez bien vous-mêmes, mes accusateurs, qui ont eu l'effronterie d'amasser contre moi tant d'autres griefs, se sont trouvés impuissants à pousser leur effronterie au point de produire **[31c]** un témoin qui atteste qu'il m'est arrivé d'exiger ou de solliciter une rémunération. En effet, il me suffit, j'imagine, de produire le témoin qui atteste que je dis vrai : c'est ma pauvreté.

Une chose toutefois pourra sembler étrange : alors que, bien sûr, je prodigue à tout vent mes conseils en privé et que je me mêle des affaires de tout le monde, je n'ai pas l'audace de m'occuper des affaires publiques et de monter à la tribune de l'Assemblée du peuple, dont vous êtes les membres, pour donner des conseils à la cité. Cela tient à ce que, comme vous me l'avez maintes fois et en maints endroits entendu dire, se manifeste à moi quelque chose de divin **[31d]**, de démonique, dont précisément fait état Méléto dans l'action qu'il a intentée, en se comportant comme un auteur de comédie. Les débuts en remontent à mon enfance. C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me détourne toujours de ce que je vais faire, mais qui jamais ne me pousse à l'action. Voilà ce qui s'oppose à ce que je me mêle des affaires de la cité, et c'est là – pour ma part je le crois – une opposition particulièrement heureuse. Car sachez-le, Athéniens, si j'avais entrepris de me mêler des affaires de la cité, il y a longtemps que je serais mort et que je ne serais plus d'aucune utilité **[31e]** ni pour vous ni pour moi-même. Et ne vous mettez pas en colère contre moi, car je vais vous assener une vérité. Il n'est en effet personne qui puisse rester en vie, s'il s'oppose franchement soit à vous soit à une autre assemblée, et qu'il cherche à empêcher que nombre d'actions injustes et illégales ne soient commises dans la cité. **[32a]** Mais celui qui aspire vraiment à combattre pour la justice, s'il tient à rester en vie si peu de temps que ce soit, doit demeurer un simple particulier et se garder de devenir un homme public.

Et je tiens personnellement à produire des preuves sérieuses de ce que j'avance : non pas des paroles, mais, ce qui compte à vos yeux, des actes. Laissez-moi vous raconter ce qui m'est arrivé. Vous verrez bien ainsi que je n'ai fait de concession à personne au mépris de la justice, par crainte de la mort, même si, en ne cédant pas, je mettais par la même occasion ma vie en péril. Je vais vous parler sans discrétion à la mode des plaideurs, mais en disant la vérité.

Il est de fait que moi, Athéniens, je n'ai jamais exercé aucune **[32b]** magistrature, sauf celle de membre du Conseil. Et il se trouva que la tribu Antiochide à laquelle j'appartiens exerçait la prytanie au moment où vous vouliez juger en bloc les dix stratèges, parce qu'ils n'avaient pas recueilli les hommes qui étaient tombés à la mer au cours du combat naval⁶ ; procédure illégale comme un peu plus tard vous l'avez vous tous reconnu. Ce jour-là, je fus, moi, le seul des prytanes⁷ à m'opposer à vous pour empêcher que rien ne soit fait d'illégal, et à voter contre la proposition. Et, alors que les chefs politiques me menaçaient de dénonciation et de prise de corps, ce à quoi vous

les invitiez à grands cris, j'estimais, moi, que je devais courir des risques, en me rangeant du côté de la loi **[32c]** et de la justice plutôt que de me ranger, par crainte de la prison ou de la mort, de votre côté à vous qui vouliez commettre une action injuste.

Cela se passait au temps où la cité vivait encore sous un régime démocratique. Une fois le régime oligarchique établi, ce furent les Trente qui, à leur tour, me mandèrent, avec quatre autres, à la Tholos et qui m'ordonnèrent de ramener de Salamine Léon pour qu'il fût mis à mort. Les Trente ordonnèrent en maintes autres circonstances encore à beaucoup d'autres citoyens de commettre de tels crimes, car ils souhaitaient en salir le plus grand nombre possible, en les rendant complices de leurs crimes. En cette circonstance, une fois de plus, je fis bien entendu voir **[32d]**, non en paroles, mais en actes, que je n'avais, pour parler sans façon, rien à faire de la mort, et que ma préoccupation première était de ne commettre aucun acte injuste ou impie. Il faut bien reconnaître que, en dépit de sa violence, ce régime n'a pas réussi à m'intimider au point de me faire commettre un acte injuste. Effectivement, lorsque nous fûmes sortis de la Tholos, mes quatre collègues partirent pour Salamine et en ramenèrent Léon, tandis que moi je rentrai à la maison. Cela m'aurait sans doute valu la mort, si le régime n'avait été très rapidement renversé⁸. Voilà des faits **[32e]** qui vous seront attestés par de nombreux témoins.

Eh bien, dites-moi, imaginez-vous maintenant que j'aurais vécu tant d'années si je m'étais occupé des affaires publiques, et si, en me conduisant dignement en homme de bien, j'eusse pris la défense de la justice et que, comme il se doit, j'eusse mis cette exigence au-dessus de tout ? Tant s'en faut, Athéniens ; et personne d'autre que moi n'y serait parvenu non plus. **[33a]** Mais vous trouverez que, tout au long de mon existence, j'ai été un tel homme quelle que soit la fonction publique que j'ai exercée et que je suis resté le même en privé : je ne me suis jamais laissé convaincre d'agir contre la justice par personne, qu'il s'agisse de l'un de ceux que mes calomniateurs présentent comme mes disciples ou de quelqu'un d'autre.

Pour ma part, je n'ai jamais été le maître de personne. Mais si quelqu'un a envie de m'écouter quand je parle et que j'accomplis la tâche qui est la mienne, qu'il soit jeune ou plus âgé, jamais je ne fais montre de réticence ; et, pas plus que je ne m'entretiens avec quelqu'un pour recevoir de l'argent, **[33b]** je ne refuse de m'entretenir avec quelqu'un parce que je ne reçois pas d'argent. Non, je suis à la disposition du pauvre comme du riche, sans distinction, pour qu'il m'interroge ou pour que, s'il le souhaite, je lui pose des questions et qu'il écoute ce que j'ai à dire. Et s'il arrive que, parmi ces gens-là, l'un devienne un homme de bien et l'autre non, je ne saurais, moi, au regard de la justice, en être tenu pour responsable, car je n'ai jamais promis à aucun d'eux d'enseigner rien qui s'apprenne, et je n'ai pas donné un tel enseignement. Et si quelqu'un prétend avoir jamais en privé appris quelque chose de moi ou m'avoir entendu parler de quelque chose dont personne

d'autre n'est au courant, sachez bien qu'il ne dit pas la vérité.

Mais pour quel motif donc certaines personnes prennent-elles plaisir à passer beaucoup de temps avec moi ? **[33c]** Vous avez entendu toute la vérité, Athéniens, car la vérité je vous l'ai dite : c'est qu'il leur fait plaisir de voir soumettre à examen ceux qui se figurent être savants, alors qu'ils ne le sont pas ; certes, cela n'est pas sans agrément. Mais pour moi, je le répète, c'est quelque chose que m'a prescrit de faire le dieu, par l'intermédiaire d'oracles, de songes et par tous les moyens enfin que prend une dispensation divine pour prescrire à un homme de remplir une tâche, quelle qu'elle soit. Ce que je viens de dire, Athéniens, est vrai et facile à contrôler. Mais prenons pour acquis que je suis en train de corrompre **[33d]** des jeunes gens et que j'en ai déjà corrompu. Il va de soi que certains d'entre eux, en prenant de l'âge, se seraient rendu compte du fait que, au temps de leur jeunesse, je leur avais donné de mauvais conseils, et qu'aujourd'hui ils monteraient à la tribune pour m'accuser et pour me faire condamner. Et, à supposer qu'ils ne souhaitent pas le faire eux-mêmes, il va de soi que, si vraiment j'avais fait du tort à leurs proches, pères, frères et autres parents seraient là aujourd'hui pour le rappeler et me faire condamner. En tout cas, beaucoup de ces gens-là sont venus au tribunal, et je peux les voir. Et d'abord, Criton qui a mon âge et qui est du même dème, **[33e]** le père de Critobule que voici. Et ensuite, Lysanias de Sphettos, le père d'Eschine que voici. Et encore notre Antiphon de Céphise, le père d'Épigène. D'autres encore que voici dont les frères m'ont fréquenté, Nicostrate, fils de Théozotidès et frère de Théodote – comme Théodote est mort, il ne pourrait donc pas empêcher Nicostrate de parler contre moi –, puis Paralios, le fils de Démodocos et qui avait pour frère Théagès. Voici encore **[34a]** le fils d'Ariston, Adimante de qui Platon, ici présent, est le frère, et Aiantodore, dont j'aperçois le frère Apollodore. Et je puis vous en nommer encore beaucoup d'autres, dont tel ou tel aurait dû être cité avant tout autre comme témoin par Méléto dans son réquisitoire. Mais s'il a oublié de le faire, qu'il les cite maintenant, je lui cède la place ; oui, s'il arrive à trouver un témoin de ce genre, qu'il le cite. Mais, tout au contraire, citoyens, vous trouverez que tous ces gens sont prêts à m'apporter leur appui à moi qui les corromps, à moi qui fais du mal à leurs proches, suivant ce que prétendent Méléto et **[34b]** Anytos. Il est vrai que ceux qui sont corrompus pourraient bien avoir quelque motif de m'apporter leur appui ; en revanche, ceux qui ne le sont pas, des hommes d'âge mûr et des parents de ceux que j'aurais corrompus, quel motif ont-ils de m'apporter leur appui, si ce n'est la droiture et la justice, car ils savent bien que Méléto ment, tandis que moi je dis la vérité.

Eh bien, citoyens, ce que je pourrais alléguer pour ma défense se réduit à ces observations et à d'autres du même genre. Peut-être cependant y aurait-il parmi vous quelqu'un pour s'irriter **[34c]**, parce qu'il se souvient que, ayant eu à affronter un procès beaucoup moins grave que celui auquel je suis confronté, il a prié et supplié les juges en versant des torrents de larmes, et fait

monter à la tribune ses jeunes enfants pour attirer plus facilement la pitié des juges, et encore le reste de ses proches et des amis en grand nombre, tandis que, moi, je ne vais rien faire de cela, même si je risque ce qui, à ses yeux, constitue le péril suprême. Cette pensée pourrait effectivement l'indisposer contre moi, et alors, irrité par ce genre de choses, il déposerait un vote qui serait un vote de colère. Si tel est le cas pour l'un d'entre vous [34d] – ce que, pour ma part, je ne crois pas devoir envisager, mais enfin ! –, voilà, me semble-t-il, ce qu'il conviendrait de lui dire : « Moi aussi, mon cher, j'ai des proches, car pour citer Homère, je suis né “non pas d'un chêne ou d'un rocher⁹”, mais d'êtres humains ; j'ai donc des parents et j'ai aussi des fils, Athéniens, trois, dont l'un est déjà un adolescent, tandis que les deux autres sont de jeunes enfants. Et, pourtant, je ne ferai monter aucun d'eux à cette tribune, et je ne vous prierai pas de m'acquitter par votre vote. Pourquoi donc ne ferai-je rien de cela ? Ce n'est, Athéniens, ni par obstination ni par mépris à votre égard. [34e] Que, confronté à la mort, je reste ferme ou non, c'est une autre histoire. Mais, au regard de notre réputation, la mienne, la vôtre et celle de la cité tout entière, j'estime que ce ne serait pas une bonne chose que d'avoir recours à l'un de ces procédés, à l'âge qui est le mien et avec le nom que l'on me donne ; est-ce à tort ou à raison, toujours est-il que c'est une opinion reçue qu'il y a chez Socrate quelque chose qui le distingue de la plupart [35a] des hommes. Or si, parmi vous, ceux qui passent pour se distinguer par le savoir, par le courage ou par toute autre vertu se comportaient de la sorte, ce serait une honte. Et pourtant j'ai souvent vu des citoyens distingués se comporter, au cours de leur procès, de manière étrange au regard de la réputation qui était la leur, parce qu'ils s'imaginaient qu'ils souffriraient un mal redoutable s'ils venaient à mourir, comme s'ils allaient devenir immortels au cas où vous ne les condamneriez pas à mort. Ces gens, me semble-t-il, jettent la honte sur notre cité, au point de susciter chez n'importe quel étranger la conviction que ceux des Athéniens qui se distinguent par leur vertu [35b], et que leurs concitoyens choisissent de préférence aux autres pour leur confier magistratures et autres charges, ne se distinguent en rien des femmes. Voilà donc, Athéniens, ce que nous devons nous abstenir de faire en quelque domaine que ce soit pour garder notre réputation et ce que, si nous le faisons, vous devez non pas admettre, mais sanctionner clairement, en condamnant par vos votes celui qui vient à la tribune pour y jouer ces drames apitoyants et rendre la cité ridicule, et cela avec bien plus de détermination que celui qui garde son sang-froid.

Mis à part la question de la réputation, citoyens, il ne me paraît pas qu'il soit juste d'adresser au juge des prières [35c] ni davantage d'arracher par ces prières un acquittement qui doit s'obtenir par l'exposé des faits et par la persuasion. Non, ce n'est pas pour cela que siège le juge, pour faire de la justice une faveur, mais pour décider de ce qui est juste. Et le serment qu'il a prêté, c'est celui non pas de favoriser ceux qui lui paraissent devoir l'être, mais de rendre la justice conformément aux lois. En conséquence, c'est notre

devoir à nous de ne point vous faire prendre l'habitude de vous parjurer, et à vous de n'en point prendre l'habitude ; ainsi nous ne ferions ni les uns ni les autres preuve de piété. Aussi n'exigez pas de moi, Athéniens, que je me comporte envers vous d'une manière qui ne me semble ni belle, ni juste, ni pie, [35d] et cela d'autant plus, par Zeus, que je suis poursuivi pour impiété par Méléto ici présent. Car il est évident que si je cherchais à vous persuader et si, par mes prières, je vous faisais violer votre serment, je vous enseignerais à croire que les dieux n'existent pas, et, en me défendant de la sorte, je me dénoncerais moi-même comme quelqu'un qui ne reconnaît pas les dieux. Mais il s'en faut de beaucoup qu'il en soit ainsi. Oui, Athéniens, je reconnais les dieux plus fermement qu'aucun de mes accusateurs, et je m'en remets à vous et au dieu du soin de porter un jugement sur ce qui vaudra mieux pour moi comme pour vous.

[35e] Si je ne m'indigne pas¹⁰, Athéniens, du résultat de ce vote par lequel vous m'avez condamné, [36a] c'est pour plusieurs raisons et, notamment, parce que je n'étais pas sans m'y attendre. Mais ce qui m'étonne le plus c'est le nombre de voix dans un sens et dans l'autre. Pour ma part, en effet, je ne m'imaginais pas qu'une si faible majorité se prononcerait contre moi ; j'estimais que l'écart serait plus fort. En fait, si je compte bien, il eût suffi d'un déplacement de trente voix, pour que je fusse acquitté. Par suite, je considère que j'ai bien été acquitté de l'accusation intentée par Méléto. Non seulement suis-je acquitté, mais de plus, il est clair pour tout le monde que, si Anytos et Lycon n'étaient pas montés à la tribune pour m'accuser, Méléto aurait été condamné à une amende de mille drachmes [36b], faute d'avoir recueilli le cinquième des voix.

En tout cas, la peine à laquelle Méléto propose de me condamner est la mort. Eh bien, Athéniens, quelle contre-proposition vous ferais-je maintenant comme peine ? Évidemment celle que je mérite. Mais laquelle ? À quelle peine, à quelle amende ai-je mérité qu'on me condamne pour n'avoir pas su rester tranquille au cours de ma vie, et pour avoir négligé ce dont justement se soucient la plupart des gens, à savoir les affaires, l'administration de leur fortune, les charges politiques et, en général, les magistratures, les coalitions et les factions politiques qui agissent dans la cité, pour m'être jugé trop scrupuleux pour pouvoir survivre si je m'engageais sur cette voie ? [36c] Aussi me suis-je engagé non pas sur cette voie où je n'aurais été d'aucune utilité ni pour vous ni pour moi, mais sur cette voie où, à chacun de vous en particulier, je rendrais service, le plus grand des services, à ce que je prétends, en essayant de convaincre chacun d'entre vous de ne pas se préoccuper de ses affaires personnelles avant de se préoccuper, pour lui-même, de la façon de devenir le meilleur et le plus sensé possible ; de ne point se préoccuper des affaires de la cité, avant de se préoccuper de la cité elle-même ; et de ne se préoccuper de tout le reste qu'en vertu du même principe. Eh bien, quel traitement puis-je mériter [36d] pour avoir été un pareil homme ? Un bon traitement, Athéniens, si du moins la chose à fixer doit correspondre à ce que

j'ai réellement fait ; oui, en vérité, un bon traitement qui corresponde au genre d'homme que je suis. Mais quel traitement convient à un homme pauvre, qui est votre bienfaiteur, et qui a besoin de loisir pour vous adresser ses recommandations ? Aucun traitement, Athéniens, ne sied mieux à un tel homme que d'être nourri dans le Prytanée¹¹. Oui, cela lui siérait bien mieux qu'à tel d'entre vous qui a été vainqueur à Olympie avec un cheval de course ou avec un char attelé de deux ou de quatre chevaux. Cet homme-là, en effet, vous donne des satisfactions illusoires, alors que moi je vous rends réellement heureux ; et tandis que lui [36e] n'a pas besoin d'être nourri, moi j'ai besoin de l'être. Si donc c'est conformément à la justice que doit être fixée l'amende méritée, voilà celle [37a] que je fixe : être nourri dans le Prytanée.

Mais, sans doute, penserez-vous que ce que je dis s'apparente à ce que je disais au sujet des larmes et des supplications, et que je continue de faire preuve d'arrogance. Ce n'est pas le cas, Athéniens, mais voici plutôt ce qu'il en est. Alors que je suis convaincu de n'être, de mon plein gré, coupable envers personne, je n'arrive pas à vous faire partager cette conviction. Nous avons eu peu de temps pour en discuter entre nous. Eh bien, je pense en ce qui me concerne que, si chez vous, comme c'est le cas ailleurs, la loi voulait que soient consacrés à juger une affaire impliquant la peine de mort non pas un jour, [37b] mais plusieurs, je serais arrivé à vous convaincre. Mais, en fait, il n'est pas facile en si peu de temps de me laver de calomnies si graves. Comme je suis convaincu de n'avoir été injuste envers personne, je ne vais tout de même pas commettre une injustice envers moi-même, en admettant que je mérite qu'on m'inflige une peine et en me fixant à moi-même une telle peine. Qu'ai-je à craindre ? De subir la peine que Méléto réclame contre moi, et dont je viens de dire ne pas savoir si c'est un bien ou un mal ? Me faut-il donc à la place choisir quelque chose que je sais pertinemment être un mal pour me l'appliquer comme peine ? Sera-ce l'emprisonnement ? Pourquoi devrais-je vivre en prison, esclave de ces magistrats qui sont périodiquement institués pour s'en occuper [37c], les Onze ? Faut-il plutôt proposer une amende et la détention jusqu'à ce que je l'aie payée ? Mais alors, je répète ce que je disais tout à l'heure ; je n'ai pas de quoi payer cette amende. Devrais-je plutôt m'appliquer comme peine l'exil ? Peut-être, en effet, serait-ce la peine que vous m'appliqueriez ? Il faudrait que j'aie un bien grand amour de la vie, Athéniens, si j'étais irréflecti au point de ne pouvoir réfléchir à ceci : vous, qui êtes mes concitoyens, n'avez pu supporter les entretiens auxquels je vous soumettais [37d] et les propos que je vous tenais ; ils ont fini par devenir un fardeau si lourd et si haïssable que maintenant vous cherchez à vous en débarrasser. Mais ces entretiens et ces propos seront-ils donc plus faciles à supporter pour d'autres ? Tant s'en faut, Athéniens. Ah, quelle belle vie ce serait, pour un homme de mon âge, que de quitter sa cité pour aller de cité en cité, expulsé de toutes ! Car partout où j'irais, je le sais fort bien, les jeunes gens viendraient comme ici m'entendre discuter. Et, si je les repoussais, ce sont eux qui prendraient l'initiative de me mettre dehors en persuadant les

citoyens les plus âgés de le faire. Si, au contraire, je ne les repoussais pas, ce sont **[37e]** leurs pères et leurs relations qui, pour les protéger, me feraient mettre dehors.

Mais peut-être y aura-t-il quelqu'un pour dire : « Tu ne pourrais donc pas, Socrate, une fois que tu nous auras débarrassés de ta présence, vivre en te tenant tranquille, sans discourir ? » Ma réponse serait encore plus difficile à faire admettre à certains d'entre vous. Vous ne me croirez pas et vous penserez que je pratique l'ironie **[38a]** si, en effet, je vous réponds que ce serait là désobéir au dieu et que, pour cette raison, il m'est impossible de me tenir tranquille. Et si j'ajoute que, pour un homme, le bien le plus grand c'est de s'entretenir tous les jours de la vertu et de tout ce dont vous m'entendez discuter, lorsque je soumets les autres et moi-même à cet examen, et que je vais jusqu'à dire qu'une vie à laquelle cet examen ferait défaut ne mériterait pas d'être vécue, je vous convaincrai encore moins. Or, citoyens, il en va bien comme je le dis, mais il n'est pas facile de vous le faire admettre. Ce n'est pas tout : je n'ai pas l'habitude de réclamer pour moi un mal. Si, en effet, j'avais de l'argent, je me serais assigné pour peine **[38b]** une amende que je serais en mesure de payer, car cela ne me causerait aucun dommage. Mais, que voulez-vous, de l'argent je n'en ai pas. À moins que vous ne consentiez à mesurer l'amende à ce que je puis payer. Peut-être bien serais-je en mesure de vous payer la somme d'une mine d'argent. Voilà le montant de l'amende que je fixe pour ma peine.

Attendez, citoyens athéniens, Platon que voici, Criton, Critobule et Apollodore me pressent de fixer l'amende à trente mines, dont ils garantissent le paiement. Tel est donc le montant de l'amende que je propose, et ces gens-là vous garantissent que cette somme **[38c]** sera bien payée.

En tout cas¹², faute d'avoir attendu un tout petit peu de temps, citoyens athéniens, vous allez acquérir, auprès de ceux qui souhaitent jeter l'opprobre sur votre cité, la réputation et la responsabilité d'avoir décidé par votre vote la condamnation à mort de Socrate, un homme renommé pour son savoir ! Car, bien sûr, même si ce n'est pas le cas, ils prétendront que je possède un savoir, ceux qui souhaitent vous dénigrer. Si, pourtant, vous aviez attendu un peu de temps, vous auriez obtenu le même résultat sans avoir à en prendre l'initiative. Vous voyez bien mon âge : ma vie est déjà avancée et je ne suis pas loin de la mort. Ce que je dis là ne s'adresse pas à vous tous, mais à ceux **[38d]** dont les votes m'ont condamné à mort. Voilà ce que j'ai encore à dire à ces gens-là. Sans doute, pensez-vous, citoyens athéniens, que ce qui m'a perdu, c'est mon incapacité à tenir les discours qui vous auraient convaincus, si j'avais cru qu'il fallait tout faire et tout dire pour échapper à cette sentence. Eh bien, il s'en faut de beaucoup. Non, ce qui m'a perdu, ce n'est certainement pas mon incapacité à prononcer des discours, mais bien mon incapacité à faire montre d'audace et d'effronterie et à prononcer le genre de discours qui vous plaisent au plus haut point, en pleurant, en gémissant, en faisant et **[38e]** en disant beaucoup d'autres choses que j'estime être indignes de moi, en un mot le

genre de choses que vous êtes habitués à entendre de la bouche des autres accusés. Non, je n'ai pas cru, tout à l'heure, devoir rien faire qui soit indigne d'un homme libre pour échapper au danger, et je ne me repens pas non plus à cette heure de m'être défendu comme je l'ai fait.

Je l'affirme, je préfère mourir après une telle défense que de vivre à pareil prix. Car, pas plus au tribunal qu'à la guerre, personne, qu'il s'agisse de moi ou d'un autre, ne doit **[39a]** chercher par tous les moyens à se soustraire à la mort. Souvent au combat, il est évident en effet que l'on échapperait à la mort en jetant ses armes et en demandant grâce à ceux qui vous poursuivent. Dans chaque situation périlleuse, il y a bien des moyens d'échapper à la mort, si l'on ose faire et dire n'importe quoi. Mais attention, citoyens, il est moins difficile d'échapper à la mort qu'à la méchanceté. La méchanceté, en effet, court plus vite que la mort. Aussi, **[39b]** maintenant, lent et vieux comme je suis, ai-je été rattrapé par le plus lent des deux maux, tandis que mes accusateurs, qui sont vigoureux et agiles, l'ont été par le plus rapide, la méchanceté. Ainsi, tout à l'heure, allons-nous nous séparer, moi qui serai condamné à mort par vous, et eux qui auront été reconnus par la vérité coupables de méchanceté et d'injustice. Je m'en tiens à la peine qui a été fixée pour moi, et eux doivent s'en tenir à celle qui a été fixée pour eux. Sans doute fallait-il qu'il en fût ainsi, et j'estime que les choses sont ce qu'elles doivent être.

Cela étant, j'ai bien envie de faire une prédiction **[39c]** vous concernant, vous dont les votes m'ont condamné. J'en suis, en effet, à cette heure de la vie où les êtres humains sont le plus aptes à faire des prophéties, au moment où ils vont mourir. Je vous prédis en effet, citoyens, vous qui m'avez condamné à mort, que vous aurez à subir, tout de suite après ma mort, un châtiment beaucoup plus pénible, par Zeus, que celui auquel vous m'avez condamné en me condamnant à mort. En agissant ainsi aujourd'hui, vous avez cru en effet vous libérer de la tâche de justifier votre façon de vivre ; or, c'est tout le contraire qui va vous arriver, je vous le prédis. Il augmentera, le nombre de ceux qui vous demanderont de vous justifier, et que je m'employais à retenir sans que vous **[39d]** vous en rendiez compte ! Et ils seront d'autant plus agressifs qu'ils seront plus jeunes, et ils vous irriteront davantage. Car si vous vous imaginez que c'est en mettant des gens à mort que vous empêcherez qu'on vous reproche de ne pas vivre droitement, vous faites un mauvais calcul. En effet, cette manière de se débarrasser du problème n'est ni particulièrement efficace ni particulièrement honorable. En revanche, la façon la plus élégante et la plus pratique consiste non pas à supprimer les autres, mais à prendre les moyens qui s'imposent pour devenir soi-même le meilleur possible. Voilà ce que j'avais à prédire à ceux de vous qui m'ont condamné par leur vote ; cela fait, je prends congé d'eux. **[39e]**

Quant à vous qui, par votre vote, m'avez acquitté, j'aurais plaisir à m'entretenir avec vous sur ce qui vient de se passer pendant que les magistrats sont occupés et en attendant qu'on m'amène là où je dois mourir. Eh bien,

citoyens, restez avec moi pendant ce court laps de temps. Rien ne nous empêche de bavarder entre nous aussi longtemps que cela sera possible. Je souhaite, en effet, comme à des amis, **[40a]** vous faire voir comment j'interprète désormais ce qui vient de se passer. Oui, juges, et en vous appelant « juges » j'utilise la formule juste, il m'est arrivé quelque chose d'étonnant. En effet, alors que la voix divinatoire qui m'est familière, celle que m'envoie la divinité, ne cessait de se manifester jusqu'à ce jour pour m'empêcher, même dans des affaires de peu d'importance, de faire ce que je ne devais pas faire, aujourd'hui, comme vous pouvez le constater vous-mêmes, il m'est arrivé ce que l'on pourrait considérer comme le plus grand des malheurs et qui passe pour tel. Et, pourtant, le signe divin ne m'a retenu ni ce matin alors que je sortais de chez moi **[40b]** ni au moment où ici, devant le tribunal, je montais à la tribune ni durant mon plaidoyer pour m'empêcher de dire quoi que ce soit. Bien souvent, en d'autres circonstances, il m'a fait taire au beau milieu de mes propos. Aujourd'hui, au contraire, au cours de l'affaire, il ne m'a jamais empêché de faire ou de dire quoi que ce soit. Quelle raison dois-je avancer pour expliquer la chose ? Je vais vous le dire. C'est que ce qui m'arrive a des chances d'être un bien pour moi, et que tous, tant que nous sommes, nous nous trompons quand nous nous imaginons **[40c]** que mourir est un mal. Ceci en est pour moi une preuve décisive : il n'eût pas été possible, en effet, que le signe qui m'est familier ne se fût point opposé à moi, si ce que j'allais faire n'eût pas été une bonne chose.

Mais considérons que les raisons sont nombreuses d'espérer que la mort soit un bien, en présentant les choses d'une autre façon. En ce qui concerne la mort, de deux choses l'une, en effet. Ou bien effectivement celui qui est mort n'est plus rien et ne peut avoir aucune conscience de rien, ou bien, comme on le raconte, c'est un changement et, pour l'âme, un changement de domicile qui fait qu'elle passe d'un lieu à un autre. Supposons que toute conscience disparaisse, et **[40d]** que la mort s'apparente à un sommeil durant lequel un dormeur ne voit plus rien, même en songe, quel étonnant profit ne serait-ce pas que la mort ! En effet, si, par hypothèse, l'on avait à choisir entre cette nuit durant laquelle on a dormi assez profondément pour ne rien voir, même en songe, et les autres nuits et les autres jours de sa propre vie, et si, en les mettant en regard avec cette nuit-là, il fallait faire un choix et dire combien dans sa vie on a eu de jours et de nuits meilleurs et plus agréables que cette nuit-là, tout être humain, qu'il s'agisse d'un simple particulier ou même du grand roi en personne, n'éprouverait, je suppose, **[40e]** aucune difficulté à les compter, eu égard aux autres jours et aux autres nuits. Si donc, dis-je, la mort est un sommeil de ce genre, il s'agit de quelque chose de profitable à mes yeux en tout cas, puisque, à ce compte, la totalité du temps se réduit à une seule nuit. Supposons, en revanche, que la mort soit un voyage qui vous mène de ce lieu à un autre, et si ce qu'on raconte est vrai, à savoir justement que là-bas habitent tous ceux qui sont morts, que pourrions-nous imaginer qu'il nous advienne de meilleur, je vous le demande, juges ? En effet, si, en arrivant chez

Hadès, on se trouve débarrassé **[41a]** de ces gens qui prétendent être des juges, et qu'on y trouve des juges qui sont réellement des juges, et notamment ceux-là qui, dit-on, rendent là-bas la justice, Minos, Rhadamante et Éaque, Triptolème aussi, et tous ceux qui, parmi les demi-dieux, ont été des justes durant leur existence sur terre, pensez-vous que le voyage n'en vaudrait pas la peine ? Et encore, la compagnie d'Orphée, de Musée, d'Hésiode et d'Homère, que ne donneriez-vous pas pour en jouir ? Pour ma part, je veux bien mourir mille fois, si c'est la vérité. Dans quelles merveilleuses conversations je me lancerai, personnellement, lorsque je rencontrerai Palamède, Ajax, le fils de Télamon, et tel ou tel héros du temps passé qui est mort par suite d'un jugement injuste ; comparer mon sort au leur ne me serait pas désagréable, je le crois. **[41b]** Et tout naturellement le plus intéressant, c'est que je pourrais, en conversant avec eux, soumettre les gens de là-bas à l'examen et à l'enquête auxquels je sou mets les gens d'ici-bas, pour découvrir qui d'entre eux sait quelque chose et qui ne sait rien en s'imaginant savoir quelque chose. Que ne donnerait-on pas, juges, pour soumettre à cet examen celui qui a conduit devant Troie cette grande armée, Ulysse ou Sisyphe, et tant d'autres hommes **[41c]** et de femmes que l'on pourrait nommer ? Discuter avec ceux de là-bas, vivre en leur société, les soumettre à examen, ne serait-ce pas le comble du bonheur ? D'autant plus que, de toute façon, là-bas on ne risque pas la mort pour cela ! En effet, l'une des raisons qui fait que les gens de là-bas sont plus heureux que ceux d'ici, c'est que désormais, pour le temps qui leur reste, ils ne peuvent connaître la mort, si du moins ce qu'on raconte est vrai.

Mais vous aussi, juges, il vous faut être pleins de confiance devant la mort, et bien vous mettre dans l'esprit une seule vérité à l'exclusion de toute autre, à savoir qu'aucun mal ne peut toucher un homme de bien **[41d]** ni pendant sa vie ni après sa mort, et que les dieux ne se désintéressent pas de son sort. Le sort qui est le mien aujourd'hui n'est pas non plus le fait du hasard ; au contraire, je tiens pour évident qu'il valait mieux pour moi mourir maintenant et être libéré de tout souci. Voilà pourquoi le signal ne m'a, à aucun moment, retenu, et de là vient que, pour ma part, je n'en veux absolument pas ni à ceux qui m'ont condamné par leur vote ni à mes accusateurs. Il est vrai qu'ils avaient un autre dessein quand ils m'ont accusé et qu'ils m'ont condamné : ils s'imaginaient bien me causer du tort. Et en cela ils **[41e]** méritent d'être blâmés. Pourtant, je ne leur demande que la chose suivante. Quand mes fils seront grands, punissez-les, citoyens, en les tourmentant comme je vous tourmentais, pour peu qu'ils vous paraissent se soucier d'argent ou de n'importe quoi d'autre plus que de la vertu. Et, s'ils croient être quelque chose, alors qu'ils ne sont rien, adressez-leur le reproche que je vous adressais : de ne pas se soucier de ce dont il faut se soucier et de se croire quelque chose, alors que l'on ne vaut rien. Si vous faites cela, vous ferez preuve de justice **[42a]** envers moi comme envers mes fils.

Mais voici déjà l'heure de partir, moi pour mourir et vous pour vivre. De mon sort ou du vôtre lequel est le meilleur ? La réponse reste incertaine pour

tout le monde, sauf pour la divinité.

1- Allusion à Aristophane, dont la comédie *Les Nuées* fut représentée pour la première fois en 423.

2- Voir *Les Nuées*, 218 sq.

3- Voir *Banquet* 177a.

4- Il s'agit d'Apollon.

5- *Illiade* XVIII, 94 sq.

6- Allusion à l'incident survenu en 406 aux îles Arginuses : après la victoire contre les Péloponnésiens, les généraux athéniens négligèrent de recueillir ceux des leurs qui étaient tombés à la mer ; à leur retour à Athènes, ils furent condamnés à mort pour cela collectivement et non un à un, ce qui entachait la procédure d'illégalité.

7- La démocratie directe s'exprimait par le moyen de l'Assemblée. Mais le peuple (*dēmos*) déléguait une partie de sa souveraineté au Conseil qui se composait de cinq cents citoyens tirés au sort ; chaque groupe de cinquante citoyens, alors qualifiés de « prytanes », devait se consacrer à cette tâche à plein temps durant trente-six jours de l'année.

8- En mars 403.

9- *Odyssée* IX, 163.

10- On trouve à partir d'ici et jusqu'en 38b la proposition que Socrate doit faire : il a été condamné à mort, mais il peut proposer une peine de substitution.

11- C'est dans le Prytanée que vivaient les prytanes durant la partie de l'année où ils étaient en fonction (voir *supra*, note 2, p. 82). Le privilège d'habiter là était accordé aux vainqueurs des jeux à Olympie, à des stratèges et aux représentants de certaines grandes familles.

12- Après la confirmation de la condamnation à mort, commence ici un troisième et dernier discours.

AXIOCHOS

L'*Axiochos*, où alternent narration, dialogue et mythe, relève du genre littéraire de la « consolation » pratiqué par Sénèque (*Consolation à Marcia* et *Consolation à Polybe*), Plutarque (*Consolation à sa femme*) et par Cicéron (*Tusculanes* I et III) ; l'œuvre connut une grande fortune dans l'Antiquité, en raison de son caractère dramatique qui s'attache à l'effroi qui s'empare d'un homme menacé par la mort, de la qualité de son argumentation et de la tenue de son style.

Socrate marche sur les bords de l'Ilissos pour aller au Cynosargue, lorsque Clinias, accompagné de Damon le musicien et de Charmide, lui annonce que son père est malade et qu'il va probablement mourir ; il prie Socrate de se rendre auprès d' Axiochos, l'oncle d'Alcibiade. Quand Socrate arrive auprès de lui, le malade a repris des forces, mais il se lamente (364a-365d). Pour le consoler, Socrate développe quatre arguments et raconte un mythe expliquant pourquoi il ne faut pas redouter la mort. Le premier argument (365d-366b) rappelle que l'homme est son âme, et que son enveloppe corporelle n'est source que de misères. Le second argument (366d-369b), que Socrate met dans la bouche du sophiste Prodicos, explique que la vie, remplie de misères, ne vaut pas la peine qu'on s'y attache ; aussi les dieux se hâtent-ils d'en libérer ceux qu'ils chérissent. Le troisième argument (369b-d), que Socrate prétend également emprunter à Prodicos, explique que la mort ne peut affecter ni les vivants, car elle n'existe pas encore pour eux, ni les morts qui n'existant plus ne ressentent plus rien. Le quatrième argument (370b-e) associe l'immortalité de l'âme aux réalisations et aux connaissances humaines, car rien de cela ne serait possible, s'il n'y avait en l'homme quelque chose de divin. Enfin, le mythe raconté par le mage Gobrias (371a-372a) confirme ces conclusions. Axiochos, qui va mieux, redevient serein, et Socrate peut aller se promener au Cynosargue (372a). L'inauthenticité du dialogue ne fait aucun doute, car on y retrouve un catalogue d'arguments contre la peur de la mort qui appartiennent à divers courants philosophiques postérieurs à Platon. Ce sont les arguments stoïciens (370b-d) et surtout platoniciens (371a-372a) qui convainquent Axiochos, lequel reste dubitatif devant les harangues cyniques (366b-d) et les arguments épicuriens (365d-e et 369b-370b). Malgré son inauthenticité, l'*Axiochos*, qui pourrait dater de la fin de la Nouvelle Académie, c'est-à-dire de la seconde moitié du second siècle avant J.-C., reste une œuvre attachante au style soigné.

AXIOCHOS

ou Sur la mort

[364a] Comme j'étais sorti pour me rendre au Cynosargue¹, et que je me trouvais près de l'Ilissos, parvint à mes oreilles la voix de quelqu'un qui criait : « Socrate, Socrate ! » En me retournant pour voir d'où venait cette voix, j'aperçus Clinias, le fils d'Axiochos, qui courait dans la direction de la fontaine de Callirhoé, en compagnie de Damon, le musicien, et de Charmide, le fils de Glaucon. Le premier était son maître de musique, tandis qu'avec l'autre il entretenait une relation amoureuse ; **[364b]** l'amant allait de compagnie avec l'aimé. Me détournant de mon chemin je décidai d'aller à leur rencontre, pour les retrouver plus facilement.

CLINIAS

Le visage inondé de larmes, Clinias me tint ces propos : « Socrate voilà bien l'occasion de faire montre de la sagesse que l'on ne cesse de t'attribuer. Mon père vient en effet d'être frappé d'un malaise subit, et sa vie touche à sa fin. Or il voit venir cette fin avec désolation, lui qui pourtant auparavant raillait ceux qui faisaient de la mort un épouvantail, et les tournait gentiment **[364c]** en ridicule. Viens donc l'apaiser comme tu as l'habitude de le faire, pour que mon père parte sans gémir, et que moi je puisse ajouter aux autres ce témoignage de ma piété filiale. »

SOCRATE

Mais, Clinias, tu n'as pas à craindre un refus de ma part quand il s'agit d'une requête raisonnable, et cela d'autant moins que tu me sollicites pour un devoir sacré. Hâtons-nous donc, car s'il en est comme tu dis, il faut se presser.

CLINIAS

Ta seule vue, Socrate, lui rendra des forces ; et le fait est que, souvent, il lui est arrivé de se remettre d'un tel malaise.

Nous nous hâtâmes en suivant le chemin qui longe les murailles jusqu'à

la porte Itonia, car Axiochos habitait tout près de là, **[365a]** à côté de la colonne des Amazones. Nous tombons alors sur Axiochos qui avait retrouvé l'usage de ses sens et sa force physique, mais dont l'âme défailait et qui avait grand besoin de réconfort ; il était agité de soubresauts, versait des larmes et se prenait la tête entre les mains.

SOCRATE

Axiochos, lui dis-je en l'apercevant, où sont tes fiers propos d'autrefois, tes éloges permanents de la vertu et cette fermeté inébranlable qui était la tienne ? Pareil en effet à un athlète qui manque de nerf, tu te montres vaillant dans les exercices du gymnase, mais tu fais piètre figure lors des compétitions. **[365b]** Ne veux-tu pas considérer lucidement ce que tu es, un homme qui a atteint un âge avancé, qui a été nourri de tant de maximes et qui, à défaut d'autre chose, est un Athénien ; rappelle-toi de la maxime bien connue et répétée par tout le monde : la vie est un court voyage en pays étranger, et il faut la passer jusqu'au bout dans la décence, puis suivre son destin à tout le moins de bon cœur, sinon en chantant le péan. Mais se laisser aller, et être arraché de force à la vie, c'est se comporter en marmot et non comme on le doit après avoir atteint l'âge de raison.

AXIOCHOS

C'est vrai, Socrate, et ce que tu dis me paraît juste. Mais je ne **[365c]** sais comment, arrivé à ce moment terrible, je sens s'évanouir à mon insu ces fermes et sublimes propos qui perdent toute leur valeur ; je ne sais quel effroi les supplante, qui me déchire l'esprit de mille et une manières à l'idée d'être privé de cette lumière et de ces biens, de pourrir quelque part, invisible et ignoré, dévoré par les vers et les insectes.

SOCRATE

C'est, Axiochos, que tu mêles inconsidérément et sans y réfléchir **[365d]** sensibilité et insensibilité, et que tu te contredis toi-même en paroles et en actes, sans te rendre compte que, dans le même temps, et tu te lamentes de perdre la sensibilité, et tu es révolté à l'idée de pourrir et d'être privé de choses agréables, comme si en mourant tu commençais une nouvelle vie et que tu ne tombais pas dans une insensibilité totale, semblable à celle qui a précédé ta naissance. Or, tout comme sous le gouvernement de Dracon ou de Clisthène, tu ne pouvais subir aucun mal, puisque, dès là que tu n'existais même pas, rien de fâcheux ne pouvait t'atteindre, pour cette même raison aucun mal ne t'atteindra **[365e]** après ta mort, dès là que tu n'existeras plus. Voilà bien pourquoi tu dois balayer toutes ces sornettes, et te convaincre que, une fois que l'association de l'âme avec le corps a été détruite, et que l'âme s'est établie dans le lieu qui lui est propre, ce corps qui reste, un morceau de

terre privé de raison, n'est plus un homme. Car nous sommes une âme, un être vivant immortel enfermé dans une prison mortelle. **[366a]** Et cette tente, c'est la nature qui, pour notre malheur, nous en a enveloppés ; c'est elle que troublent les plaisirs superficiels, qui vont à tire-d'aile se mêler à mille douleurs ; c'est elle encore que tourmentent les souffrances intenses et qui persistent sans qu'aucun plaisir ne vienne les atténuer ; c'est elle enfin que frappent les maladies, les inflammations des organes des sens, sans parler des maladies dont souffrent les organes internes, autant de maux que l'âme, dans la mesure où elle est répandue à travers tous les pores du corps, subit nécessairement, et qui l'amènent à désirer avec ardeur rejoindre l'éther céleste dont elle est faite, elle qui a soif de la vie que l'on mène là-bas et qui désire se mêler aux chœurs qui s'y forment. Dès lors, quitter cette vie, **[366b]** c'est échanger un mal contre un bien.

AXIOCHOS

Mais, Socrate, puisque tu tiens la vie pour un mal, pourquoi t'y maintiens-tu ? Et cela, alors même que tu es un penseur qui, pour l'intelligence, l'emporte sur la plupart d'entre nous ?

SOCRATE

Axiochos, le témoignage que tu portes sur moi n'est pas recevable². Comme la majorité des Athéniens, tu t'imagines que parce que j'enquête sur toutes choses, je possède quelque savoir. Plût au ciel que je sache à quoi m'en tenir ne fût-ce que sur les choses ordinaires, tant je suis éloigné de celles qui ne le sont pas. Or ce que je vais dire n'est que l'écho de ce que dit le **[366c]** savant Prodicos, dont j'ai acheté l'enseignement en lui donnant une première fois une demi-drachme, une autre fois deux drachmes, et une autre fois encore quatre drachmes, car il n'instruit personne gratis cet homme qui a coutume de répéter le mot d'Épicharme : « Une main lave l'autre³ », c'est-à-dire : « donne et tu recevras ». Il n'y a pas si longtemps donc, alors qu'il faisait une présentation chez Callias, le fils d'Hipponicos, il a tenu sur la vie de tels propos que pour un peu j'étais prêt à biffer d'un trait mon existence. Depuis lors, Axiochos, mon âme soupire après la mort.

AXIOCHOS

Qu'est-ce qu'il disait ?

SOCRATE

[366d] Je vais te répéter ce dont je me souviens. Voici : « Quelle est, parmi les âges de la vie, la portion qui est exemptée de peines ? Dès sa naissance, le bébé pleure, et n'est-ce pas par le chagrin que sa vie commence ?

Aucune souffrance en effet ne lui est en tout cas épargnée ; bien au contraire, le manque de nourriture, l'excès du froid ou du chaud, le coup reçu sont pour lui causes de douleur. Encore impuissant à exprimer ce qu'il éprouve, il n'a d'autre moyen que ses vagissements pour manifester sa mauvaise humeur. Puis, lorsqu'il a atteint sa septième année, après avoir subi une montagne de désagréments, voici que surviennent les pédagogues et les maîtres qui lui apprennent à lire et à écrire [366e] et à exercer son corps, et qui se conduisent comme des tyrans. Et quand il est plus grand, ce sont les professeurs de littérature, de géométrie et les instructeurs militaires qui interviennent, une foule de gens dont il est l'esclave. Et lorsqu'il est inscrit parmi les éphèbes, c'est le cosmète⁴ et la peur des coups, puis le Lycée et [367a] l'Académie, le directeur du gymnase, les verges et d'innombrables vexations. Toute la durée de l'adolescence se passe sous la dépendance des surveillants, de ceux que l'Aréopage élit pour s'occuper des jeunes. Et lorsqu'il est débarrassé de tout cela, les soucis s'abattent sur lui, et ce sont les délibérations sur la voie où l'on engagera sa vie qui l'assaillent. Et les ennuis d'autrefois apparaissent comme des épouvantails à marmot comparés à ceux d'à présent : expéditions militaires, blessures, combats incessants. C'est alors que, [367b] sans que l'on s'en soit rendu compte, s'est insinuée la vieillesse, où s'engouffre tout ce que la nature comporte de décrépitudes et de misères incurables. Et si on ne se hâte pas de rendre sa vie comme une dette, la nature, à la façon d'un usurier qui s'impatiente, prend en gage tantôt la vue, tantôt l'ouïe, souvent les deux ; et si l'on tient bon, elle paralyse, déforme, disloque ; et il y a d'autres personnes qui s'épanouissent dans la floraison d'une longue vieillesse, mais qui pour l'intelligence redeviennent des enfants. Aussi les dieux, qui connaissent les affaires humaines, se hâtent-ils d'affranchir de la vie [367c] ceux qu'ils chérissent. Par exemple, lorsque Agamède et Trophonios, qui venaient de terminer la construction du temple d'Apollon Pythien, prièrent le dieu de leur accorder ce qui pouvait leur arriver de meilleur, ils s'endormirent et ne se réveillèrent plus. De même, comme la prêtresse d'Argos avait demandé à Héra de récompenser ses fils pour leur acte de piété filiale – alors que son attelage tardait à venir, les jeunes gens s'étaient eux-mêmes mis sous le joug et avaient amené leur mère au temple –, cette prière eut pour effet que, la nuit même, les jeunes hommes passèrent de vie à trépas. Il serait trop long d'énumérer [367d] les poètes qui avec leurs accents divins vaticinent sur les choses de la vie pour se lamenter sur l'existence. Je n'en mentionnerai qu'un seul, le plus digne d'être cité. Il dit :

Le destin que les dieux ont filé pour les infortunés mortels⁵ est de vivre dans l'affliction

Et

Non certes, il n'est point d'être plus à plaindre que l'homme
Parmi ceux qui respirent et [367e] qui rampent sur la terre⁶.

[368a] Et au sujet d'Amphiaros, que dit-il ?

Et celui qui nous demande

De plaindre le nouveau-né qui vient pour tant de maux⁸,

qu'en penses-tu ? Mais je m'arrête, pour ne pas manquer à ma promesse en allongeant la liste des citations. De quelle occupation ou de quel métier ne se plaint-on pas, même si c'est celui qu'on a choisi, et quel homme n'est point mécontent de **[368b]** son sort ? Devons-nous nous adresser aux travailleurs manuels et aux hommes de métier qui peinent d'une nuit à l'autre pour se procurer à peine le nécessaire ; que de lamentations ! ne remplissent-ils pas la totalité de leurs nuits blanches de gémissements et de larmes ? Considérons le navigateur, qui vogue à travers tant de dangers et qui, suivant le mot de Bias, ne se trouve ni parmi les morts ni parmi les vivants, car lui qui est fait pour vivre sur la terre **[368c]** s'est lancé sur la mer comme un être amphibie, devenant tout entier la proie du sort. Mais l'agriculture, voilà qui est agréable ? Sans doute ! Pourtant, ne dit-on pas que ce n'est qu'une plaie qui donne toujours prétexte à se plaindre ? On se plaint tantôt de la sécheresse, tantôt de l'excès de pluie, tantôt de la nielle, tantôt de la chaleur intempestive ou du froid. Et la politique, objet de tant de considération, combien de pièges, et j'en passe, ne comporte-t-elle pas ? Elle a ses joies fortes et agitées à la manière d'un abcès, et ses échecs **[368d]** douloureux et pires que mille morts. Peut-il trouver le bonheur celui dont la vie dépend des réactions de la foule ; acclamé et applaudi, c'est le jouet du peuple ; rejeté, sifflé, châtié, condamné à mort, il devient un objet de pitié ! Dis-moi, Axiochos, toi qui es un homme politique, peux-tu me dire comment sont morts Miltiade, Thémistocle et Éphialte ? Comment, il n'y a pas si longtemps, sont morts les dix généraux⁹, alors que moi je refusais de demander au peuple son avis, parce que je jugeais contraire à la dignité de me mettre à la tête d'une foule en délire ? Mais le lendemain, Théramène et Callixène, **[368e]** qui avaient suborné les présidents, firent condamner ces hommes à mort, sans jugement. **[369a]** Oui, et tu fus bien le seul, avec Érytolème, à prendre leur défense, parmi les trois mille citoyens qui se trouvaient à l'Assemblée.

AXIOCHOS

C'est vrai, Socrate. Et depuis ce moment-là, j'en ai assez de la tribune, et rien ne me semble plus déplaisant que la politique. Mais c'est pour ceux qui se sont retrouvés dans le feu de l'action que la chose est claire. Car toi tu en parles en homme qui regarde les choses de loin, tandis que nous, qui en avons l'expérience, savons mieux à quoi nous en tenir. Oui, mon cher Socrate, le peuple est ingrat, vite dégoûté, cruel, envieux, sans éducation, une mêlée indisciplinée **[369b]** tincte de gens venus de tous côtés, violents et bavards. Et quiconque prend son parti est bien plus misérable encore.

SOCRATE

Si donc, Axiochos, tu poses que la science considérée comme la plus digne d'un homme libre est la plus détestable de toutes, que penserons-nous des autres occupations ? Ne faut-il pas les fuir ? Un jour, j'ai entendu Prodicos dire que la mort ne concerne ni les vivants ni les morts.

AXIOCHOS

Que veux-tu dire Socrate ?

SOCRATE

Pour les vivants elle n'existe pas encore, tandis que les morts [369c], eux, ils n'existent plus. Dès lors, la mort n'existe pas pour toi à l'heure qu'il est, car tu n'es pas mort, et s'il t'arrivait malheur, elle n'existerait pas pour toi, car tu ne n'existerais plus. Elle est donc vaine cette douleur, vaine cette lamentation d'Axiochos sur ce qui, pour Axiochos, n'existe pas encore et n'existera pas non plus dans le futur. C'est comme si on se lamentait à propos de Scylla ou du Centaure, ces êtres qui ne font pas partie des réalités qui t'entourent et qui n'en feront pas non plus partie après ta mort. Ce qui est à craindre l'est pour ceux qui existent ; comment pourrait-ce l'être pour ceux qui n'existent pas ?

AXIOCHOS

Ces habiles discours que tu me dérites [369d] s'inspirent de propos à la mode ; ce ne sont donc là que des bavardages accommodés à l'usage des jeunes gens. Mais moi, ce qui m'afflige, c'est d'être privé des biens attachés à la vie, quand bien même tu me bercerais de discours plus persuasifs que ceux-ci, Socrate. Mon intelligence n'y entend rien, faute de s'être laissé séduire par le charme de tes discours qui n'effleurent même pas la surface de ma peau. Même si ces propos sont exprimés avec pompe et éclat, ils manquent de vérité. La souffrance ne supporte pas [369e] les artifices de la parole ; elle ne se satisfait que des discours qui peuvent toucher l'âme.

SOCRATE

En fait, Axiochos, tu associes inconsidérément la privation de biens à la perception de maux que tu pourrais subir, sans te rendre compte que tu seras déjà mort. Oui, on s'afflige [370a] de biens que l'on perd quand on doit en contrepartie subir des maux, mais quand on n'existe plus, on ne perçoit même pas cette privation. Comment y aurait-il place pour l'affliction dans un état où on ne peut prendre conscience de ce qui produit cette affliction ? Car si au point de départ, Axiochos, tu n'avais pas, dans ton ignorance, supposé d'une

façon ou d'une autre qu'un mort est doté de sensation à la façon d'un vivant, tu ne serais pas effrayé par la mort. En définitive, tu t'installas toi-même dans un cercle vicieux ; tu crains d'être privé de ton âme, et tu attribues cette privation à ton âme ; tu redoutes de ne plus avoir de sensation, et tu imagines qu'il y a une sensation qui percevra cette absence de sensation.

Sans évoquer en outre **[370b]** le fait qu'il existe de beaux et nombreux arguments en faveur de l'immortalité de l'âme, est-il possible en effet d'imaginer qu'une nature mortelle eût jamais entrepris de se lancer dans de si grandes entreprises : par exemple, braver les bêtes dont la force est bien supérieure, traverser les mers, construire des villes, établir des constitutions, lever la tête vers le ciel et contempler les révolutions des astres, la course variée du Soleil et de la Lune, leurs levers et leurs couchers, les éclipses, la vitesse de leur retour périodique, les équinoxes et les deux solstices d'hiver et d'été, **[370c]** le lever et le coucher des Pléiades, le régime des vents et celui des chutes de pluie, la brutalité dévastatrice des ouragans ? Et comment imaginer que l'âme eût pu consigner pour l'éternité dans des écrits ces phénomènes naturels, s'il n'y avait en elle un souffle divin qui lui permît de prévoir et de comprendre toutes ces merveilles. Dès lors, ce n'est pas vers la mort que tu vas aller, Axiochos, mais vers l'immortalité ; ce n'est pas non plus à la perte de tes biens que tu dois t'attendre, mais à une jouissance qui n'en sera que plus pure, car ce seront plus des plaisirs contaminés par le corps que tu éprouveras, mais des plaisirs où n'interviendra pas la douleur. Libéré de cette prison, **[370d]** tu t'en iras là-bas, là où il n'y a plus de peines, plus de gémissements, plus de vieillesse, là où l'on mène une vie calme à l'abri des maux, jouissant d'une tranquillité qui ne connaît pas l'agitation, contemplant la nature, pratiquant la philosophie non pour plaire à la foule ou pour se donner en spectacle, mais pour faire s'épanouir la vérité.

AXIOCHOS

Ton discours m'a fait complètement changer de point de vue. Je ne crains plus la mort, en effet, et je la désire même **[370e]**, si je puis parler ainsi en imitant l'emphase des rhéteurs. Il me semble que depuis longtemps je parcours les régions d'en haut et que je suis une route éternelle et divine. Débarrassé de mon malaise, je me suis remis, et me voilà devenu un homme nouveau.

SOCRATE

Si maintenant tu souhaites entendre un autre discours, je te rapporterai celui **[371a]** que m'as tenu Gobryas, un mage. Il m'a raconté que, à l'époque où Xerxès entreprenait d'envahir la Grèce, son grand-père, qui portait le même nom que lui, et qui avait été envoyé à Délos pour défendre l'île où étaient nées les deux divinités, y avait trouvé des tablettes de bronze qu'avaient rapportées Opis et Ékaergè de chez les Hyperboréens ; ces tablettes

lui avaient appris ce qui suit. Une fois séparée du corps, l'âme va vers un lieu obscur, en un domaine souterrain sur lequel règne Pluton, un domaine qui n'est pas moins vaste que celui de Zeus, car, puisque **[371b]** la Terre occupe le centre du monde et que l'Univers est de forme sphérique, les dieux qui habitent dans le Ciel occupent l'un des hémisphères, tandis que les dieux qui habitent sous la terre occupent l'autre, les uns étant frères et les autres fils de frères. La porte par laquelle on accède au chemin qui mène au domaine de Pluton est solidement fermée par des serrures et des verrous en fer. Mais quand elle est ouverte, le fleuve Achéron, puis le Cocyte, reçoivent sur leurs eaux ceux qui, une fois passés de l'autre bord, doivent être conduits auprès de Minos et de Rhadamante, en un endroit appelé « plaine de vérité ». C'est là **[371c]** que siègent les juges qui interrogent les arrivants sur la vie qu'ils ont vécue et sur le genre d'existence qu'ils ont menée, quand ils habitaient dans un corps. Et il n'y a pas moyen de mentir. Tous ceux qui durant leur vie ont écouté ce que leur soufflait un bon démon vont s'établir dans le séjour des hommes pieux, là où les saisons font spontanément pousser les fruits en abondance, là où coulent des sources d'eau pure, là où des milliers de prairies émaillées de fleurs variées font penser au printemps, là où il y a des écoles pour les philosophes, des théâtres pour les poètes, **[371d]** des chœurs de danse et des concerts, des banquets bien organisés, des festins offerts gracieusement, une absence totale de peines et une vie pleine d'agrément. Pas d'hiver ou d'été excessifs, mais un climat tempéré où brille l'éclat modéré du soleil. Là-bas une place d'honneur est réservée aux initiés, qui y accomplissent leurs rites sacrés. Comment alors ne serais-tu pas le premier à avoir part à cet honneur, toi qui es de la famille des dieux ? La tradition rapporte que, avant de descendre chez Hadès, Héraclès **[371e]** et Dionysos reçurent l'initiation en ces lieux, et que c'est la déesse d'Éleusis qui leur a donné le courage d'entreprendre ce voyage. Tous ceux, en revanche, qui ont voué leur vie à la méchanceté, sont conduits par les Érinyes dans l'Érèbe et le Chaos, à travers le Tartare, là où séjournent les impies et les Danaïdes qui puisent sans fin de l'eau, Tantale que tourmente la soif, Tityos dont les entrailles sans cesse dévorées renaissent indéfiniment et Sisyphe qui roule sans cesse son rocher, et pour qui le terme de son labeur **[372a]** est toujours un recommencement. C'est là que, léchés par des bêtes sauvages, brûlés par les torches des Peines, et soumis à mille sortes de supplices, les méchants sont tourmentés par des châtiments incessants.

Voilà ce que j'ai entendu de la bouche de Gobryas. À toi de juger, Axiochos. Pour ma part, en effet, ma raison est tiraillée entre plusieurs directions, et je ne sais qu'une seule chose de façon sûre : c'est que toute âme sans exception est immortelle et que celle qui a quitté notre monde est exempte de douleur. Ainsi, que ce soit en bas ou en haut, Axiochos, tu seras nécessairement heureux, puisque tu as vécu pieusement.

AXIOCHOS

J'ai honte de t'adresser la parole, Socrate. Car bien loin de redouter la mort, voilà que maintenant j'en ai l'ardent désir. Ce dernier discours, de même que le précédent sur l'Univers, m'a persuadé et déjà je méprise la vie, dans l'attente de partir m'établir dans un meilleur séjour. À présent, je vais repasser en moi-même tout ce qui a été dit. Reviens me voir à midi, Socrate.

SOCRATE

Je ferai ce que tu me demandes. De mon côté, je repars me promener au Cynosargue, où je me rendais quand on m'a appelé ici.

1- Temple d'Héraclès, à l'extérieur d'Athènes. Son nom, le temple du « chien blanc », formé à partir de *kúōn* (*kúnós*) « chien » et *argós* « blanc », a reçu plusieurs explications fantaisistes. C'est là qu'Antisthène enseignait, d'où l'épithète « cynique » donné à cette école.

2- Peut-être le vers d'un auteur inconnu.

3- Épicharme, fr. 30 DK.

4- Probablement celui qui enseigne les techniques de combat hoplitique.

5- *Illiade* XXIV, 525.

6- *Illiade* XVII, 446-447.

7- *Odyssée* XV, 245-246.

8- Euripide, *Cresphontès* (fr. 449 Kannicht).

9- Sur cet incident dramatique, voir *Apologie* 32b.

LE BANQUET

Le terme « Banquet » traduit inadéquatement le grec *súmposium* qui signifie littéralement « beuverie en commun ». Le *súmposium* est une institution particulière aux anciens Grecs, qui associe convivialité et culture. Il suit le *deípnon*, le souper qui constitue le repas proprement dit. Le vin fait son apparition à la fin du repas, sous la forme d'une libation de vin pur. Puis les serveurs nettoient les tables et le sol, et le *súmposium*, où, dans un contexte compétitif, se succèdent les toasts, les chants, les discours et les conversations, peut commencer ; il se poursuit jusqu'à l'aube, comme c'est le cas dans le dialogue, où Platon évoque le banquet offert par Agathon, l'aimé de Pausanias, pour fêter sa victoire au concours de tragédies.

Le *Banquet* rapporte sept discours. Les six premiers, prononcés pendant que les convives boivent modérément, sont des éloges d'Éros, la divinité de l'Amour, et le septième est un éloge de Socrate par un Alcibiade complètement ivre. Les six éloges d'Éros peuvent être regroupés en trois couples, où chacun des discours s'oppose à l'autre. Pour Phèdre et pour Agathon, il n'y a qu'un seul Éros. Toutefois, alors que Phèdre soutient qu'Éros est le plus ancien des dieux, Agathon maintient au contraire qu'il est le plus jeune. Pausanias et Éryximaque, eux, estiment qu'il y a deux Éros, qui correspondent aux deux Aphrodites, la Céleste et la Vulgaire. Mais alors que Pausanias n'examine les conséquences de cette dualité que dans le cas de l'homme, Éryximaque étend son enquête à l'ensemble des êtres. Enfin, Aristophane et Socrate posent le problème à un autre niveau. Pour Aristophane, Éros est le seul dieu qui puisse nous permettre de réaliser ce à quoi tend tout être humain : l'union avec la moitié de lui-même dont il a été séparé par Zeus. Et pour Socrate qui rapporte les paroles de Diotime, une étrangère de Mantinée, Éros n'est pas un dieu mais un démon, qui, étant donné sa fonction d'intermédiaire, permet de transformer, en une possession perpétuelle, l'aspiration vers le Beau et vers le Bien que ressent tout homme par le moyen de la procréation selon le corps, mais surtout selon l'âme.

Le *Banquet* est très proche du *Phèdre* par la beauté de son écriture, et par son thème, Éros, l'Amour, qui permet à l'âme de s'élever de la beauté du corps, en passant par celle de l'action et de l'âme, vers la Beauté véritable. Le discours que Socrate prétend tenir de Diotime, et qui, par l'intermédiaire de l'interprétation qu'en proposa Marsile Ficin à la Renaissance, connut une renommée immense, est un chef-d'œuvre où la plus haute métaphysique ne le cède en rien au sublime littéraire. Quant au discours d'Aristophane, qui évoque la forme et les aventures des trois premiers types d'êtres humains, dont le célèbre androgyne, il a marqué les esprits : l'explication de la puissance de l'attraction mutuelle de ceux qui s'aiment par la nostalgie d'une fusion primitive entre les deux moitiés d'un même être garde toute sa puissance évocatrice.

Le discours de Diotime permet par ailleurs de mieux cerner le thème sous-jacent du dialogue, celui de l'éducation, dont un aspect est toujours associé à la séduction dispensée par Éros. Dans les milieux aisés

d'Athènes à l'époque classique, l'éducation était liée de façon quasi institutionnelle à l'homosexualité par l'intermédiaire de la *paiderastia*. La transmission du savoir, du pouvoir et même de la richesse se faisait alors dans le cadre d'une relation qui présentait un caractère sexuel entre un adulte et un adolescent. À ce modèle masculin de l'éducation, Diotime propose un modèle féminin associé à l'accouchement : éduquer c'est, pour le maître, mettre au jour, dans le cadre d'un dialogue avec un disciple, les beaux discours et les belles actions qu'il portait déjà en lui. Chez Socrate qui ne possède aucun savoir, la relation éducative s'inverse : c'est lui qui, par ses questions, fait accoucher le disciple des opinions ou des savoirs qu'il portait en lui, comme c'est le cas dans le *Ménon* et comme cela est expliqué au début du *Théétète*.

LE BANQUET

ou De l'amour ; genre éthique

APOLLODORE

[172a] J'estime n'être pas trop mal préparé à vous¹ raconter ce que vous avez envie de savoir. L'autre jour en effet, je venais de Phalère, qui est mon dème, et je montais vers la ville. Alors, un homme que je connaissais et qui marchait derrière moi m'aperçut, et se mit à m'appeler de loin, sur le ton de la plaisanterie.

GLAUCON

Hé ! l'homme de Phalère, toi Apollodore, tu ne veux pas m'attendre !

APOLLODORE

Et moi de m'arrêter pour l'attendre. Et lui de reprendre :

GLAUCON

Apollodore, dit-il, justement je cherchais à te rencontrer, pour connaître tous les détails concernant l'événement qui réunit Agathon, [172b] Socrate, Alcibiade et les autres qui avec eux prirent alors part au banquet, et quels discours ils tinrent sur le thème de l'amour. Quelqu'un d'autre, en effet, m'en a fait un récit qu'il tenait de Phénix, le fils de Philippe, et il m'a dit que toi aussi tu étais au courant. Mais lui, malheureusement, il ne pouvait rien dire de précis. Fais-moi donc ce récit, car nul n'est plus autorisé que toi pour rapporter les propos de ton ami. Mais, reprit-il, dis-moi d'abord si tu as pris part à la réunion, ou non.

APOLLODORE

On voit bien, repartis-je, qu'il ne t'a vraiment rien [172c] raconté de précis, celui qui t'a fait ce récit, si tu estimes que la réunion dont tu t'informes est assez rapprochée dans le temps pour que je puisse y avoir pris part.

GLAUCON

Je pensais bien que c'était le cas.

APOLLODORE

Comment, repris-je, peux-tu dire cela, Glaucon ? Tu ne sais pas que depuis plusieurs années Agathon ne réside plus ici, alors que cela ne fait pas encore trois ans que je fréquente Socrate et que je m'emploie chaque jour à savoir ce qu'il dit et ce qu'il fait. Auparavant, [173a] je courais de-ci de-là au hasard, m'imaginant faire quelque chose, alors que j'étais plus misérable que quiconque, à l'instar de toi maintenant qui t'imagines que toute occupation vaut mieux que de pratiquer la philosophie.

GLAUCON

Ne te moque pas, reprit-il, mais dis-moi quand eut lieu cette réunion.

APOLLODORE

Nous étions encore des enfants, répondis-je. Cela se passa quand Agathon remporta le prix avec sa première tragédie, le lendemain du jour où, en compagnie de ses choreutes, il offrit un sacrifice en l'honneur de sa victoire.

GLAUCON

Cela doit donc remonter à fort longtemps, fit-il remarquer. Mais qui t'en a fait le récit ? Socrate lui-même ?

APOLLODORE

Non, par Zeus, [173b] dis-je, mais celui qui l'a raconté à Phénix, c'était un certain Aristodème, du dème de Kydathénéon, un homme petit, qui allait toujours pieds nus. Il était présent à la réunion, car, parmi ceux d'alors, c'était l'amant le plus fervent de Socrate, me semble-t-il. Mais, bien entendu, j'ai après coup posé à Socrate quelques questions sur ce que m'avait rapporté Aristodème, et il confirma que le récit d'Aristodème était exact.

GLAUCON

Pourquoi donc, reprit-il, ne pas me faire ce récit ? Après tout, la route qui monte à la ville est faite exprès pour qu'on y converse en marchant.

APOLLODORE

Voilà comment tout en marchant nous nous entretenions de cet événement, [173c] de sorte que, tout comme je le disais en commençant, je ne suis pas si mal préparé à vous en informer. Si donc il me faut, à vous aussi, faire ce récit, allons-y. En tout cas, pour ce qui me concerne du reste, c'est un fait que parler moi-même de philosophie, ou entendre quelqu'un d'autre en parler, constitue pour moi, indépendamment de l'utilité que cela représente à mes yeux, un plaisir très vif. Quand au contraire j'entends d'autres propos, les vôtres en particulier, ceux de gens riches et qui font des affaires, cela me pèse et j'ai pitié de vous mes amis, parce que vous vous imaginez faire quelque chose, alors que vous ne faites rien. En revanche, c'est sans doute moi que vous tenez pour [173d] malheureux, et j'estime que vous êtes dans le vrai en le pensant. Pour ma part, en tout cas, je n'estime pas que vous êtes malheureux, j'en suis convaincu.

ANONYME

Tu es toujours le même, Apollodore, toujours à t'accuser et à accuser les autres, et tu me donnes l'impression de penser que, Socrate excepté, absolument tous les hommes sont des misérables, à commencer par toi. D'où peut venir ton surnom de « fou furieux », pour ma part je l'ignore. Il n'en reste pas moins que dans les propos que tu tiens, tu ne changes pas ; toujours agressif contre toi-même et les autres, à l'exception de Socrate [173e].

APOLLODORE

Très cher ami, c'est mon opinion sur moi-même et sur vous autres qui fait que je passe pour « fou furieux », et que je semble « à côté de la plaque ».

ANONYME

Ce n'est pas la peine, Apollodore, de nous disputer là-dessus à l'heure qu'il est ; fais plutôt ce que précisément nous t'avons demandé ; ne te dérobe pas, mais rapporte les discours qui furent prononcés.

APOLLODORE

Eh bien, voici à peu près quels ils furent. En fait, il vaut mieux que je reprenne le récit à partir du début, [174a] et que je m'efforce de jouer pour vous à mon tour le rôle du narrateur.

ARISTODÈME²

Je tombai en effet, me dit-il, sur Socrate qui venait du bain et qui portait des sandales, ce qu'il ne faisait que rarement, et je lui demandai où il allait pour s'être fait si beau. Et lui de me répondre :

SOCRATE

Je vais souper chez Agathon. Hier en effet je me suis abstenu d'aller à la fête donnée pour célébrer sa victoire, car je craignais la foule. Mais j'ai promis d'être là aujourd'hui. Voilà bien pourquoi je me suis fait beau, car je désire être beau pour aller chez un beau garçon. Mais toi au fait, poursuivait-il, que penserais-tu [174b] de venir au souper sans y avoir été invité ?

ARISTODÈME

Je ferai comme tu voudras, répondis-je.

SOCRATE

Dans ce cas, suis-moi, dit-il. Ainsi nous ferons, en le transformant, mentir le proverbe qui dit : « Aux festins des gens de bien³ se rendent sans y avoir été invités les gens de bien. » Homère court le risque non seulement d'avoir fait mentir le proverbe, mais aussi de l'avoir traité avec arrogance. En effet, après avoir décrit Agamemnon [174c] comme un homme de première qualité à la guerre, et Ménélas au contraire comme un « guerrier sans nerf », il s'arrange, le jour où Agamemnon offre un sacrifice et un repas, pour faire venir Ménélas au festin sans qu'il y ait été invité, le moins bon venant à la table du meilleur⁴.

ARISTODÈME

À ces mots, dit Aristodème, je répondis.

Je vais sans doute moi aussi prendre un risque, mais non pas celui que tu évoques, Socrate. Je crains plutôt d'être, comme chez Homère, l'homme de rien qui se rend au festin offert par un homme de distinction [174d] sans y avoir été invité. Si tu m'y amènes, c'est donc à toi de voir quelle excuse trouver, car moi je ne vais pas avouer que je suis venu sans invitation ; je dirai plutôt que c'est par toi que j'ai été invité. « Lorsque l'on chemine à deux, on va plus loin sur la route⁵. » Nous délibérerons sur ce que nous allons dire. Allons, en route.

Après avoir échangé ce genre de propos, poursuivait-il, ils se mirent en route.

Or, chemin faisant, Socrate, l'esprit en quelque sorte concentré en lui-même, avançait en se laissant distancer, et, comme je l'attendais, il me recommanda de continuer à avancer. Quand je fus arrivé à la demeure d'Agathon, je trouvai [174e] la porte ouverte ; et là je me retrouvai dans une situation quelque peu ridicule. En effet, un des serviteurs qui se trouvait à l'intérieur vint aussitôt me chercher pour me conduire dans la salle où les autres convives étaient étendus sur des lits, et je les trouvai sur le point de souper. Et dès qu'Agathon m'aperçut, il m'interpella en ces termes.

AGATHON

Aristodème, tu arrives à point pour souper avec nous. Si tu es venu pour autre chose, remets cela à plus tard. Car hier justement je t'ai cherché pour t'inviter, sans parvenir à te trouver. Mais, Socrate, comment se fait-il que tu ne nous l'amènes pas ?

ARISTODÈME

Je me retourne, racontait Aristodème, et je constate qu'effectivement Socrate ne m'a pas suivi. J'expliquai donc que c'était bien avec Socrate que j'étais venu, et que c'était lui qui m'avait invité à venir souper.

AGATHON

Tu as bien fait, dit Agathon, mais lui, où est-il ?

ARISTODÈME

Il marchait derrière moi il y a un instant ; [175a] moi aussi je me demande où il peut bien être.

AGATHON

Allons, mon garçon, dit Agathon, va voir où est Socrate et ramène-le. Toi, Aristodème, prends place sur ce lit près d'Éryximaque.

Et alors qu'un serviteur lui faisait des ablutions pour lui permettre de s'étendre sur un lit, un autre arriva et annonça :

ESCLAVE

Votre Socrate s'est retiré sous le porche de la maison des voisins, et il s'y tient debout ; j'ai beau l'appeler, il ne veut pas venir.

AGATHON

Quel comportement étrange, s'écria Agathon. Va lui dire de venir, et ne le lâche pas d'une semelle [175b].

ARISTODÈME

N'en faites rien, répliquai-je, laissez-le plutôt. C'est une habitude qu'il a. Parfois, il se met à l'écart n'importe où, et il reste là debout. Il viendra tout à l'heure, je pense. Ne le dérangez pas, laissez-le en paix.

AGATHON

Eh bien, soit, laissons-le, si tel est ton avis, reprit Agathon. Mais à nous autres, il faut, garçons, nous apporter à manger. Vous servez toujours ce qu'il vous plaît, s'il arrive qu'il n'y ait personne pour vous surveiller, ce que personnellement je n'ai jamais fait. Aujourd'hui, donc, faites comme si c'était vous qui nous aviez invités à souper, moi-même [175c] et les autres convives, et traitez-nous de façon à mériter nos éloges.

ARISTODÈME

Là-dessus, racontait-il, nous nous mettons à souper, mais Socrate n'arrivait pas. Aussi Agathon demanda-t-il à maintes reprises qu'on allât le chercher, mais je m'interposai. Enfin, Socrate arriva sans s'être attardé aussi longtemps qu'à l'ordinaire ; en fait, les convives en étaient à peu près au milieu de leur souper.

AGATHON

Alors Agathon, qui était seul sur le dernier lit, s'écria :

Viens ici, Socrate, t'installer près de moi, pour que, à ton contact [175d], je profite moi aussi du savoir qui t'est venu alors que tu te trouvais dans le vestibule. Car il est évident que tu l'as trouvé et que tu le tiens, ce savoir ; en effet, tu ne serais pas venu avant.

SOCRATE

Socrate s'assit et répondit :

Ce serait une aubaine, Agathon, si le savoir était de nature à couler du plus plein vers le plus vide, pour peu que nous nous touchions les uns les autres, comme c'est le cas de l'eau qui, par l'intermédiaire d'un brin de laine, coule de la coupe la plus pleine vers la plus vide. S'il en va ainsi du savoir aussi, j'apprécie beaucoup d'être installé [175e] sur ce lit à ton côté, car de toi, j'imagine, un savoir important et magnifique coulera pour venir me remplir. Le savoir qui est le mien doit être peu de chose, voire quelque chose d'aussi illusoire qu'un rêve, comparé au tien qui est brillant et qui a un grand avenir, ce savoir qui, chez toi, a brillé avec un tel éclat dans ta jeunesse et qui, hier, s'est manifesté en présence de plus de trente mille Grecs.

AGATHON

Tu es un insolent, Socrate, répliqua Agathon. Toi et moi, nous ferons valoir nos droits au savoir un peu plus tard, en prenant Dionysos pour juge. Mais, pour l'instant, occupe-toi de souper.

ARISTODÈME

[176a] Là-dessus, racontait Aristodème, Socrate s'allongea sur le lit et, lorsqu'ils eurent fini de souper, lui et les autres, on fit des libations, on chanta en l'honneur du dieu et, après avoir fait ce qu'on a coutume de faire, on se préoccupa de boire.

PAUSANIAS

Or, racontait Aristodème, ce fut Pausanias qui le premier prit la parole, et qui tint à peu près ce discours :

Eh bien, mes amis, comment allons-nous faire pour boire sans avoir trop de problèmes ? En ce qui me concerne, je dois vous avouer que je ne me sens pas très bien après ce que j'ai bu hier, et que j'ai besoin d'un répit ; du reste, j'imagine que vous êtes, la plupart d'entre vous, dans le même cas, car vous étiez là [176b] hier. Voyez donc de quelle façon nous pourrions boire sans avoir trop de problèmes.

ARISTOPHANE

C'est alors qu'Aristophane intervint :

Bravo, Pausanias, tu as raison de vouloir prendre toutes les dispositions qui nous évitent d'avoir des problèmes en buvant. Car moi aussi je suis de ceux qui « se sont soûlé la gueule » hier.

ÉRYXIMAQUE

Sur ce, racontait Aristodème, Éryximaque, le fils d'Acoumène, intervint :

Vous avez raison, dit-il. Il en est encore un que j'aimerais entendre. Comment te sens-tu, Agathon ? As-tu encore la force de boire ?

AGATHON

Moi non plus, je ne me sens absolument pas de force à boire.

ÉRYXIMAQUE

Quelle chance, me semble-t-il, reprit Éryximaque, ce serait pour nous [176c], c'est-à-dire pour moi, pour Aristodème, pour Phèdre et pour les autres qui sont ici, que vous, ceux qui, pour ce qui est de boire, avez le plus de capacité, ayez maintenant renoncé à le faire, car nous autres nous ne sommes jamais de taille. Pour ce qui est de Socrate, je fais une exception. Il peut en effet faire les deux choses : boire ou ne pas boire, si bien que, quel que soit le parti que nous prendrons, il s'en accommodera. Étant donné qu'aucun de ceux qui sont ici ne me paraît disposé à boire beaucoup de vin, peut-être arriverai-je à vous paraître moins agaçant, en vous disant la vérité sur l'ivresse. Pour moi,

assurément, [176d] s'il est quelque chose que la médecine a fait apparaître clairement, c'est que l'ivresse est dommageable pour l'homme. Aussi me garderai-je de souhaiter boire de mon plein gré outre mesure et de conseiller à quelqu'un d'autre de le faire, surtout s'il a la tête encore lourde de la veille.

PHÈDRE

Quant à moi, interrompit Phèdre de Myrrhinonte, j'ai assurément l'habitude de suivre tes conseils, surtout en matière de médecine ; mais aujourd'hui, les autres aussi le feront, s'ils sont prêts à suivre un bon conseil.

ARISTODÈME

Ces paroles furent entendues, et tout le monde [176d] convint qu'il ne fallait pas consacrer cette réunion à s'enivrer ; on ne boirait que pour le plaisir.

ÉRYXIMAQUE

Eh bien, reprit Éryximaque, puisqu'il est admis que chacun boira la quantité de vin qu'il lui plaira, sans rien d'imposé, j'introduis une nouvelle proposition : c'est de dire « au revoir » à la joueuse d'*aulós*⁶ qui vient d'entrer dans cette pièce. Qu'elle joue de l'*aulós* pour elle-même ou, si elle le souhaite, pour les femmes de la maison. Nous autres, nous emploierons le temps que durera la réunion d'aujourd'hui à prononcer des discours. Et pour savoir sur quel sujet porteront ces discours, je puis, si vous le souhaitez, vous faire une proposition [177a].

ARISTODÈME

Tous déclarèrent qu'ils étaient d'accord, raconta Aristodème, et ils l'invitèrent à faire sa proposition. Éryximaque reprit donc :

ÉRYXIMAQUE

J'emprunte les premiers mots de ce que j'ai à dire à la *Mélanippe* d'Euripide. « Non, il n'est pas de moi le discours que je vais tenir », mais de Phèdre ici présent. En effet, Phèdre ne manque pas une occasion de me dire avec indignation : « Éryximaque, n'est-il pas intolérable que pour d'autres dieux les poètes aient composé des hymnes et des péans, alors que, en l'honneur d'Éros, qui est un dieu si ancien et si grand, jamais un seul poète, parmi un si grand nombre, [177b] n'a composé le moindre éloge ? Tourne par ailleurs tes regards, si tu le préfères, vers les sophistes qui comptent. Ils écrivent en prose des éloges en l'honneur d'Héraclès et d'autres dieux ; c'est le cas de l'excellent Prodicos. Et cela encore n'est pas trop extraordinaire. Ne

suis-je pas déjà tombé sur un texte écrit par un savant homme où il était question du sel, dont on faisait un extraordinaire éloge pour son utilité. Bien d'autres réalités du même ordre ont fait l'objet d'un éloge. [177c] On s'est donc donné beaucoup de peine pour célébrer des réalités de ce genre, mais jusqu'à ce jour il ne s'est trouvé aucun être humain pour oser consacrer à l'amour l'hymne qu'il mérite. Voilà comment on néglige un dieu aussi important. » Je crois que Phèdre a bien raison de parler ainsi.

Pour ma part, je désire donc faire plaisir à Phèdre en lui apportant ma contribution ; et il me semble que, par la même occasion, nous qui sommes ici devons en profiter pour célébrer la divinité. Si donc vous aussi vous partagez cet avis, [177d] nous aurons de quoi nous tenir occupés en prononçant des discours. J'estime en effet que chacun d'entre nous, en allant de la gauche vers la droite, devrait prononcer un discours qui soit un éloge de l'amour, le plus beau possible. C'est Phèdre qui parlera le premier, puisqu'il occupe la première place et qu'il est le père de ce discours.

SOCRATE

Personne, mon cher Éryximaque, reprit Socrate, ne votera contre ta proposition, car, je le suppose, elle ne rencontrera d'opposition ni chez moi, qui déclare ne rien savoir sauf sur les sujets qui relèvent d'Éros, ni chez Agathon ni chez Pausanias [177d], ni assurément chez Aristophane qui passe tout son temps à s'occuper de Dionysos et d'Aphrodite, ni chez aucun des autres que je vois ici. Il n'en reste pas moins que la partie n'est pas égale pour nous qui occupons les dernières places. Mais si ceux qui se trouvent avant nous prononcent de beaux discours qui soient ceux qu'il faut, nous serons satisfaits. Sur ce, bonne chance à Phèdre qui doit être le premier à faire l'éloge d'Éros.

APOLLODORE

Ces propos recueillirent donc l'assentiment de tous les autres, qui invitèrent Phèdre à faire ce que venait de dire [178a] Socrate. Il faut dire qu'Aristodème n'avait pas un souvenir exact de ce que chacun avait dit, et moi non plus je ne me souviens pas de tout ce qu'il a raconté. Mais le plus important, ce qui m'a semblé le plus digne d'être rappelé, je vais vous le dire en rapportant le discours que chacun a prononcé.

Comme je viens de le dire, c'est bien Phèdre qui prononça le premier discours en commençant à peu près comme ceci.

PHÈDRE

Éros est un dieu important et qui mérite l'admiration chez les dieux comme chez les hommes, pour de multiples raisons, dont la moindre n'est pas son origine. Il est parmi les dieux [178b] l'un des plus anciens, ce qui est un

honneur, disait Phèdre. De cette ancienneté, voici la preuve. Éros n'a ni père ni mère et aucun auteur, qu'il soit poète ou prosateur, ne lui en attribue. Effectivement, Hésiode dit que d'abord il y eut Chaos.

Et puis ensuite la Terre au large sein, assise
sûre offerte à jamais à tous, et Éros⁷.

Par ailleurs, Acousilaos, qui manifeste son accord avec Hésiode, dit que, après le Chaos, sont nés ces deux êtres, la Terre et Éros. Pour sa part, Parménide parle en ces termes de son origine :

Le tout premier des dieux auquel pensa
la déesse fut Éros⁸ [178c].

Ainsi plusieurs autorités s'accordent pour reconnaître qu'Éros est l'une des divinités les plus anciennes.

Et, puisqu'il est le plus ancien, Éros est pour nous la source des biens les plus grands. Pour ma part, en effet, je suis incapable de nommer un bien qui surpasse celui d'avoir dès sa jeunesse un amant de valeur, et pour un amant, d'avoir un aimé de valeur. Car le principe qui doit inspirer pendant toute leur vie les hommes qui cherchent à vivre comme il faut, cela ne peut être ni les relations de famille, ni les honneurs, ni la richesse, ni rien d'autre qui les produise, [178d] mais cela doit être au plus haut point l'amour.

Eh bien, ce principe directeur quel est-il, je le demande ? La honte liée à l'action laide, et la recherche de l'honneur liée à l'action belle. Sans cela, en effet, ni cité ni individu ne peuvent réaliser de grandes et belles choses. Cela admis, je déclare pour ma part que tout homme qui est amoureux, s'il est surpris à commettre une action honteuse ou s'il subit un traitement honteux sans, par lâcheté, réagir, souffrira moins d'avoir été vu par son père, par ses amis ou par quelqu'un d'autre que [178e] par son aimé. Et il en va de même pour l'aimé : c'est devant ses amants qu'il éprouve le plus de honte, quand il est surpris à faire quelque chose de honteux. S'il pouvait y avoir moyen de constituer une cité ou de former une armée avec des amants et leurs aimés, il ne pourrait y avoir pour eux de meilleure organisation que le rejet de tout ce qui est laid, et l'émulation dans la recherche de l'honneur. Et si des hommes comme ceux-là combattaient [179a] coude à coude, si peu nombreux fussent-ils, ils pourraient vaincre l'humanité en son entier pour ainsi dire. Car, pour un amant, il serait plus intolérable d'être vu par son aimé en train de quitter son rang ou de jeter ses armes que de l'être par le reste de la troupe, et il préférerait mourir plusieurs fois plutôt que de faire cela. Et quant à abandonner son aimé sur le champ de bataille ou à ne pas lui porter secours quand il est en danger, nul n'est lâche au point qu'Éros lui-même ne parvienne pas à lui inspirer une divine vaillance au point de le rendre aussi vaillant que celui qui l'est [179b] par nature. Il ne fait aucun doute que ce que Homère a évoqué en parlant de « la fougue qu'insuffle à certains héros la divinité⁹ », c'est ce qu'Éros accorde aux amants, ce qui vient de lui.

Oui, et mourir pour autrui, c'est en tout cas ce à quoi seuls consentent ceux qui sont amoureux, et pas seulement les hommes, mais aussi les femmes.

C'est ce dont la fille de Pélias, Alceste, fournit aux Grecs une preuve évidente qui appuie ce que j'avance, elle qui fut la seule à consentir à mourir à la place de son époux, alors que celui-ci avait encore son père et sa mère, **[179c]** qu'elle surpassa par l'attachement né de son amour au point de faire apparaître ces gens pour des étrangers à l'égard de leur fils et sans autre lien avec lui que le nom. Et, lorsqu'elle eut agi de la sorte, son geste parut tellement admirable non seulement aux hommes, mais aussi aux dieux, que ces derniers réagirent de la façon suivante. Alors même que, parmi tant de personnages qui ont accompli tant d'actions admirables, il est facile de compter le nombre de ceux auxquels les dieux ont accordé comme privilège de faire remonter leur âme de l'Hadès, eh bien, son âme à elle, les dieux la firent remonter de l'Hadès, parce que son acte les avait remplis d'admiration. Tant il est vrai que les dieux **[179d]** honorent au plus haut point le dévouement et la vertu que suscite Éros.

En revanche, ils ont renvoyé de l'Hadès Orphée, le fils d'Œagre, sans qu'il soit arrivé à ses fins, car ils lui montrèrent un fantôme de la femme qu'il était venu chercher, sans la lui rendre vraiment. En effet, les dieux considéraient Orphée comme un efféminé, étant donné qu'il chantait des poèmes en s'accompagnant d'une cithare ; ils estimaient que, au lieu d'avoir, sous l'impulsion d'Éros, le courage de mourir comme Alceste, il avait eu recours à un artifice pour pénétrer vivant chez Hadès. C'est certainement pour cette raison qu'ils lui infligèrent un châtiment, en faisant que sa mort fut l'œuvre des **[179e]** femmes.

Ils n'ont pas agi de même avec Achille, le fils de Thétis, qu'ils ont honoré et qu'ils ont envoyé aux Îles des bienheureux pour la raison suivante : prévenu par sa mère qu'il trouverait la mort s'il tuait Hector, tandis que, s'il ne le tuait pas, il reviendrait au pays et finirait ses jours âgé, il eut l'audace de choisir de faire quelque chose pour Patrocle son amant et de le venger, **[180a]** non seulement en mourant pour lui, mais aussi en le suivant par sa mort dans le trépas. Voilà pourquoi les dieux, pleins d'admiration, lui ont accordé des honneurs exceptionnels, pour avoir ainsi mis si haut son amant. Eschyle raconte des bêtises, quand il prétend qu'Achille était l'amant de Patrocle¹⁰. Achille surpassait en beauté non seulement Patrocle, mais aussi tous les autres héros pris ensemble. Il n'avait pas encore de barbe au menton ; et par conséquent il était le plus jeune, comme le dit Homère¹¹.

En fait, s'il est vrai que les dieux honorent au plus haut **[180b]** point la valeur qu'Éros inspire, ils admirent, estiment et récompensent encore plus le sentiment de l'aimé pour l'amant que celui de l'amant pour l'aimé, car l'amant est chose plus divine que l'aimé, puisqu'un dieu l'inspire. Voilà bien pourquoi les dieux ont accordé plus d'honneur à Achille qu'à Alceste, en l'envoyant aux Îles des bienheureux.

Ainsi donc, j'en conclus pour ma part qu'Éros est le dieu le plus ancien,

le plus vénérable, et qui a le plus d'autorité s'agissant de l'acquisition de la vertu et du bonheur pour les êtres humains, aussi bien lorsqu'ils sont vivants qu'après leur mort.

ARISTODÈME

[180c] Tel fut à peu près le discours de Phèdre, dit Aristodème.

Après Phèdre, d'autres prirent la parole dont il n'avait pas gardé un souvenir précis. Il les laissa de côté, et rapporta le discours de Pausanias qui s'était exprimé ainsi.

PAUSANIAS

Je pense, Phèdre, que le thème que nous avons retenu pour le discours est mal formulé : il a été prescrit tout simplement de faire l'éloge d'Éros. S'il n'y avait qu'un seul Éros, cela irait bien, mais en fait il n'y a pas un seul Éros. Et, comme il n'y a pas un seul Éros, il convient d'indiquer au préalable [180d] lequel doit être l'objet de l'éloge. Pour ma part, je vais donc essayer d'opérer cette rectification. Dans un premier temps, je vais indiquer de quel Éros on doit faire l'éloge, puis je vais prononcer un éloge qui soit digne de ce dieu.

Tout le monde sait bien qu'il n'y a pas d'Aphrodite sans Éros. Si donc il n'y avait qu'une seule Aphrodite, il n'y aurait qu'un seul Éros ; mais, puisqu'il y a bien deux Aphrodites, il s'ensuit nécessairement qu'il y a aussi deux Éros. Comment nier qu'il y ait deux Aphrodites ? L'une, qui est sans doute la plus ancienne et qui n'a pas de mère, c'est la fille d'Ouranos, celle que naturellement nous appelons la « Céleste ». L'autre, la plus jeune, qui est la fille de Zeus et de Dionè, c'est celle que nous appelons [180e] la « Vulgaire ». Tout naturellement, la correction impose que l'Éros qui coopère avec l'une soit appelé le « Vulgaire » et que celui qui coopère avec l'autre soit appelé le « Céleste ». S'il faut certes faire l'éloge de toutes ces divinités, il n'en reste pas moins que l'on doit s'efforcer de déterminer quel lot est échu à chacune des deux. Il en va en effet de toute action comme je vais le dire. Prise en elle-même, [181a] une action n'est ni belle ni honteuse. Par exemple, ce que, pour l'heure, nous sommes en train de faire, boire, chanter, converser, rien de tout cela n'est en soi une action belle ; mais c'est dans la façon d'accomplir cette action que réside telle ou telle qualification. Lorsqu'elle est accomplie avec beauté et dans la rectitude, une action devient belle, et lorsque la même action est accomplie sans rectitude, elle devient honteuse. Et il en va de même à la fois pour l'amour et pour Éros ; Éros n'est pas indistinctement beau et digne d'éloge, seul l'est l'Éros qui incite à l'amour qui est beau.

Cela dit, l'Éros qui relève de l'Aphrodite vulgaire est véritablement vulgaire [181b], en ceci qu'il opère à l'aventure ; c'est ainsi qu'aiment les gens de peu. L'amour de ces gens-là présente deux caractéristiques : premièrement il ne va pas moins aux femmes qu'aux garçons, pas moins aux corps qu'aux âmes ; et deuxièmement il recherche les partenaires les moins

bien pourvus d'intelligence qu'il soit possible de trouver, car il n'a d'autre but que de parvenir à ses fins, sans se soucier de savoir si c'est de belle façon ou non. De là vient évidemment qu'il fait l'amour au hasard, sans se demander si son action est bonne ou si c'est le contraire. Cet Éros-là, en effet, se rattache à la déesse **[181c]** qui, des deux, est de beaucoup la plus jeune, et qui par son origine participe à la fois de la femelle et du mâle.

L'autre Éros, lui, se rattache à l'Aphrodite céleste. Celle-ci, premier point, participe non pas de la femelle, mais seulement du mâle, ce qui fait qu'elle s'adresse aux garçons ; second point, elle est la plus ancienne des deux, ce qui fait que l'insolence n'est pas son lot. De là vient que se tournent vers le sexe mâle ceux qu'un tel Éros inspire, chérissant le sexe qui a naturellement le plus de vigueur et le plus d'intelligence. J'ajoute que, dans leur façon même d'aimer les jeunes garçons, il est possible de reconnaître ceux qui sans mélange sont **[181d]** mus par cet Éros-là, car pour aimer les jeunes garçons ils attendent que ces derniers aient déjà fait preuve d'intelligence ; or cela arrive vers le temps où la barbe pousse. Ils sont prêts en effet, je pense, lorsqu'ils commencent à les aimer à cet âge, à rester avec eux toute la vie et à partager leur existence, au lieu d'abuser de celui qu'on aura pris jeune dans sa naïveté, et de se moquer de lui en allant courir après un autre. Il faudrait même établir une règle qui interdise d'aimer les jeunes garçons ; ainsi éviterait-on de se donner tant de peine **[181e]** pour une issue incertaine. Car, avec les jeunes garçons, on ne peut prévoir ce qu'ils deviendront pour ce qui est du vice et de la vertu, aussi bien sur le plan de l'âme que sur celui du corps. Sans doute les hommes de bien s'astreignent-ils d'eux-mêmes de plein gré à cette règle, mais il faudrait que ceux que nous qualifions d'amants « vulgaires » soient eux aussi assujettis à une règle de ce genre, et qui soit semblable à celle par laquelle nous les contraignons, dans la mesure du possible, à s'abstenir de rechercher l'amour avec des femmes de condition libre. **[182a]** En fait, ce sont eux qui sont responsables de ce discrédit qui va jusqu'à donner à certains l'audace de dire qu'il est honteux de céder aux avances d'un amant. Mais si l'on dit cela, c'est que, portant ses regards sur ces gens, on observe leur conduite intempestive et leur malhonnêteté, car de toute évidence aucun acte ne mérite d'être blâmé quand sont respectées la convenance et la règle.

Il est naturel que la règle de conduite en ce qui concerne l'amour soit facile à saisir dans certaines cités, car elle y est définie simplement, alors que chez nous **[182b]** elle est compliquée.

En Élide et chez les Béotiens, de même qu'à Sparte, et là où il n'y a pas de sophistes, la règle est simple : il est bien de céder aux avances d'un amant, et personne, jeune ou vieux, ne dirait que c'est honteux, pour n'avoir pas, j'imagine, à se donner la peine de se lancer, eux qui sont inhabiles à discourir, dans un discours pour tenter de convaincre les jeunes gens. En Ionie, en revanche, et en bien d'autres endroits qui tous sont sous la domination des Barbares, la règle veut que ce soit honteux. C'est que chez les Barbares

l'exercice du pouvoir tyrannique conduit à faire de cela en tout cas quelque chose de honteux, tout comme l'est la passion pour le savoir et **[182c]** pour l'exercice physique. En effet, ceux qui détiennent le pouvoir ne tirent aucun avantage, j'imagine, du fait que naissent chez leurs sujets de hautes pensées, ou même de solides amitiés et de fortes solidarités, ce que justement l'amour, plus que toute autre chose, se plaît à réaliser. Les tyrans de chez nous en ont aussi fait l'expérience. En effet, l'amour d'Aristogiton et l'affection d'Harmodios, sentiments solides, brisèrent le pouvoir de ces tyrans. Ainsi, là où la règle veut qu'il soit honteux de céder aux avances d'un amant, cette règle vient de la dépravation de ceux qui l'ont instituée, qu'il s'agisse du désir de domination chez les dirigeants **[182d]** ou de la lâcheté chez leurs sujets. Là en revanche où la règle a été posée de façon absolue que c'est beau, cette règle s'explique par la paresse d'esprit de ceux qui l'ont instituée.

Or chez nous la règle établie est beaucoup plus belle et, comme je l'ai dit, elle n'est pas facile à comprendre pour celui qui, en effet, prend en considération les trois points suivants. Premièrement, il est plus convenable, dit-on, d'aimer ouvertement que d'aimer en cachette ; et il est au plus haut point convenable d'aimer les jeunes gens de meilleure famille et de plus haut mérite, fussent-ils moins beaux que d'autres. Deuxièmement, celui qui est amoureux reçoit de tous de chaleureux encouragements, comme s'il ne commettait aucun acte honteux : a-t-il fait une conquête, **[182e]** on juge que c'est pour lui une belle chose, et s'il y échoue, on estime que c'est là quelque chose de honteux. Troisièmement, la règle donne toute liberté d'entreprendre une conquête, puisqu'elle approuve un amant qui adopte des conduites extravagantes, qui exposerait aux blâmes les plus sévères quiconque oserait se conduire de la sorte en poursuivant une autre fin et en cherchant à l'atteindre. **[183a]** Supposons en effet que ce soit parce qu'il souhaite obtenir de l'argent de quelqu'un ou exercer une magistrature ou parce qu'il souhaite exercer une autre fonction qu'il consente à faire ce que précisément font les amants pour séduire leurs aimés, c'est-à-dire accompagner sa requête de supplications et d'embrassements, prononcer des serments, aller coucher sur le pas de leur porte, admettre une forme d'esclavage que n'accepterait aucun esclave, il en serait empêché aussi bien par ses amis que **[183b]** par ses ennemis ; les uns lui adresseraient des blâmes pour s'être livré aux flatteries et aux bassesses, alors que les autres tenteraient de le raisonner et de lui faire honte. En revanche, quand les mêmes conduites sont dans leur ensemble le fait de celui qui est amoureux, on lui en sait gré, et notre règle lui permet de se conduire de la sorte sans encourir le blâme, comme s'il accomplissait là quelque chose de tout à fait admirable. Et le plus étonnant, c'est en vérité que la plupart des gens admettent ceci : quand il fait un serment, l'amoureux est le seul à qui les dieux pardonnent de transgresser son serment ; en effet, on dit qu'un serment d'amour n'est pas un vrai serment. Ainsi les dieux et les hommes **[183c]** donnent-ils à l'amoureux une liberté totale, comme le proclame la règle chez nous.

Ce qui vient d'être dit pourrait donner à penser que, dans notre cité, la règle veut que l'amour et l'affection qui récompensent les amants soient quelque chose de tout à fait convenable. Pourtant, quand les pères imposent comme consigne aux pédagogues d'empêcher les aimés de discuter avec leurs amants – et telle est bien la consigne que reçoit le pédagogue –, quand leurs camarades, des jeunes gens du même âge, font aux aimés des reproches lorsqu'ils voient se produire quelque chose du genre ; quand, de leur côté, les jeunes gens plus âgés **[183d]** ne manifestent pas leur opposition à ces reproches et ne les blâment même pas en les considérant comme déplacés, bref quand on prend en considération à leur tour tous ces points, on peut croire que dans notre cité la règle veut au contraire que cette sorte de conduite soit tenue pour infamante.

Or voici, je crois, ce qu'il en est. Comme je l'ai dit en commençant, la chose est loin d'être simple. En elle-même, en effet, elle n'est ni belle ni honteuse, mais elle est belle si on se conduit comme il faut, et honteuse si on se conduit de façon honteuse. Or, se conduire de façon honteuse, c'est céder sans gloire à quelqu'un qui n'en vaut pas la peine, alors que se bien conduire, c'est céder de belle façon à quelqu'un qui le mérite. Et celui qui n'en vaut pas la peine, **[183e]** c'est l'amant « vulgaire », celui qui aime le corps plutôt que l'âme. En effet, cet amant-là n'a pas de constance, puisque l'objet même de son amour n'a pas de constance ; oui, sitôt que se fane la fleur du corps que précisément cet amant-là aimait, « il s'envole et disparaît¹² », et il trahit sans vergogne tant de beaux discours et de promesses. En revanche, celui qui aime un caractère qui en vaut la peine reste un amant toute sa vie, car il s'est fondu avec quelque chose de constant. La règle chez nous entend **[184a]** soumettre les amants à une épreuve sérieuse et honnête pour que l'aimé sache à qui céder et qui fuir. Pour cette raison, la règle qui est la nôtre encourage les uns à poursuivre et les autres à fuir en instaurant une compétition qui permette de reconnaître à quelle espèce appartiennent et l'amant et l'aimé. Voilà bien pourquoi on estime d'abord qu'il est honteux d'être vite conquis ; on veut que du temps passe, ce qui effectivement, dans la plupart des cas, paraît constituer un excellent révélateur. On estime ensuite qu'il est honteux de se laisser conquérir par l'appât de l'argent et du pouvoir politique, **[184b]** soit qu'on tremble devant les repréailles et qu'on ne puisse y résister, soit qu'on ne dédaigne pas les avantages de la fortune ou le succès politique. En effet, rien de tout cela ne paraît stable et solide, sans compter qu'il ne peut en sortir un noble sentiment.

Dès lors, il ne reste donc, selon notre règle, qu'une seule voie qui permette à l'aimé de céder de belle façon aux avances de son amant. Chez nous en effet la règle est la suivante : de même, on vient de le dire, que les amants peuvent être les esclaves consentants de l'aimé, sous quelque forme que ce soit, **[184c]** sans tomber dans la flatterie ni donner prise à la réprobation, de même aussi il n'existe qu'une seule autre forme d'esclavage volontaire qui échappe au blâme ; celle qui a la vertu pour objet. En effet,

chez nous, la règle est la suivante : si l'on accepte d'être au service de quelqu'un en pensant que par son intermédiaire on deviendra meilleur dans une forme de savoir quelconque ou dans un autre domaine de l'excellence, quel que soit ce domaine, cet esclavage accepté n'a rien de honteux et ne relève pas de la flatterie. Il faut dès lors réunir en une seule ces deux règles, celle qui concerne l'amour des jeunes garçons [184d] et celle qui concerne l'aspiration au savoir et à toute autre vertu, s'il doit résulter un bien du fait que l'aimé cède à l'amant. Quand en effet l'amant et l'aimé tendent vers le même but, l'un et l'autre suivant une règle, le premier de rendre à l'aimé qui lui a cédé tous les services compatibles avec la justice, le second d'accorder à celui qui cherche à le rendre bon et sage toutes les formes d'assistance compatibles avec la justice, l'un pouvant contribuer à faire avancer sur le chemin de l'intelligence et de la vertu, et l'autre ayant besoin [184e] de gagner en éducation et en savoir, dans ce cas seulement, lorsque les règles convergent vers un même but, cette coïncidence fait qu'il est beau pour l'aimé d'accorder ses faveurs à l'amant ; autrement, ce ne l'est pas. À cette condition, il n'y a rien de déshonorant à être la victime d'une tromperie ; en revanche, dans tous les autres cas de figure, dupe ou non, on encourt le déshonneur. Si [185a] en effet quelqu'un qui a cédé à un amant riche pour obtenir de l'argent est victime d'une tromperie et n'obtient pas d'argent, parce que l'amant en question se révèle être pauvre, l'affaire n'en reste pas moins honteuse. De toute évidence, un tel homme fait montre de son véritable caractère ; pour de l'argent, il est prêt à se mettre de toutes les manières au service de n'importe qui, et cela n'est pas beau. En vertu du même raisonnement, si l'on cède à quelqu'un en croyant qu'il est plein de qualités et que l'on deviendra meilleur en obtenant l'affection d'un tel amant et que, dupé, on découvre qu'il est mauvais [185b] et qu'il ne possède pas la vertu, il n'en reste pas moins que la duperie est une belle duperie. De toute évidence en effet, cet aimé-là lui aussi a manifesté le fond de sa nature ; à savoir que la vertu et le progrès moral sont l'objet en tout et pour tout de son effort passionné ; et rien n'est plus beau. Ainsi donc il est beau en toutes circonstances de céder pour atteindre à la vertu. Cet Éros relève de l'Aphrodite céleste et lui-même il est céleste, et sa valeur est grande aussi bien pour la cité que pour les particuliers, car il oblige l'amant [185c] en question et son aimé à prendre eux-mêmes soin d'eux-mêmes pour devenir vertueux. Tous les autres amours relèvent de l'autre Aphrodite, la Vulgaire.

Voilà, mon cher Phèdre, ma contribution improvisée sur Éros.

APOLLODORE

Après la pause de Pausanias¹³ – je dois ce genre de symétrie et d'assonance à l'enseignement des sophistes –, c'était, racontait Aristodème, au tour d'Aristophane de prononcer un discours. Mais le hasard voulut que, soit parce qu'il avait trop mangé soit pour une autre raison, un hoquet le prit et

qu'il ne fût pas capable de parler. Ce qui ne l'empêcha pas de s'adresser à Éryximaque qui occupait la place au-dessous de lui [185d].

ARISTOPHANE

Tu ferais bien, Éryximaque, soit de m'aider à arrêter mon hoquet, soit de parler à ma place, avant que je n'aie moi-même réussi à l'arrêter.

ÉRYXIMAQUE

Eh bien, répondit Éryximaque, je vais faire les deux choses. Je vais, moi, parler à ta place et toi tu parleras à la mienne quand ton hoquet aura cessé. Pendant que je parlerai, si tu arrives à retenir ton souffle assez longtemps, le hoquet s'arrêtera. Si tu n'obtiens pas de résultat, gargarise-toi avec de l'eau. Et si ton hoquet [185e] persiste toujours, prends quelque chose pour te gratter le nez et éternue. Quand tu auras fait cela une ou deux fois, si tenace que puisse être ton hoquet, il s'arrêtera.

ARISTOPHANE

Dépêche-toi de parler, répondit Aristophane, et moi je vais faire ce que tu dis.

ÉRYXIMAQUE

Alors Éryximaque prit la parole.

À mon avis, nécessité m'est faite, puisque Pausanias, après avoir bien [186a] commencé son discours, ne l'a pas mené comme il le faut à son terme, de tenter de lui en donner un. C'est fort bien, à mon avis, d'avoir distingué deux Éros ; mais cette distinction ne concerne pas seulement les âmes des êtres humains qui recherchent de beaux êtres humains ; elle se retrouve aussi dans les autres choses qui recherchent toute sorte d'autres choses, que ce soit dans le corps des vivants dans leur ensemble, dans les plantes qui poussent dans la terre et pour ainsi dire en toutes choses. La médecine, notre art, nous permet, me semble-t-il, de constater à quel point il est grand et étonnant, ce dieu, [186b] et comment il étend son pouvoir à toutes choses, aussi bien aux choses humaines qu'aux choses divines.

C'est par la médecine que je commencerai mon discours, de façon à donner à cet art la place d'honneur. En effet, la nature des corps comporte le double Éros que je viens d'évoquer. Car dans le corps, ce qui est sain et ce qui est malade, c'est, tout le monde l'admet, quelque chose de différent et de dissemblable. Or le dissemblable recherche et aime le dissemblable. Ainsi donc, l'amour inhérent à la partie saine est différent de l'amour inhérent à la partie malade. Dès lors, de même qu'il est beau – Pausanias le disait à l'instant – [186c] d'accorder ses faveurs aux êtres humains qui le méritent, et

honteux d'accorder ses faveurs aux débauchés, de même, quand il s'agit des corps eux-mêmes, favoriser ce qu'il y a de bon et de sain dans chaque corps est beau et c'est ce qu'il faut faire, et c'est cela que l'on appelle médecine, tandis que cela est honteux pour ce qui est mauvais et malsain et qu'il faut défavoriser, si l'on veut suivre les règles de l'art. Car, pour le dire en un mot, la médecine est la science des opérations de remplissage et d'évacuation du corps que provoque Éros ; et celui qui sait distinguer dans ces cas quel est le bon Éros et quel est le mauvais, **[186d]** celui-là est le médecin le plus accompli. De même, celui qui sait opérer les changements qui permettent d'acquérir un Éros à la place de l'autre, qui donc sait comment faire naître Éros dans les corps où il ne se trouve pas, alors qu'il devrait s'y trouver, et qui dans le cas contraire sait comment l'en faire partir quand il s'y trouve, celui-là est sans doute un bon praticien. Il doit bien sûr être en mesure de faire apparaître l'affection et l'amour mutuels entre les choses qui dans le corps sont le plus en conflit. Or les choses qui sont le plus en conflit, ce sont celles qui sont au plus haut point des opposés : le froid et le chaud, le piquant et le doux, le sec et l'humide et toutes choses analogues. C'est parce qu'il a su établir entre ces choses **[186e]** amour et concorde que notre ancêtre, Asclépios, a fondé notre art, comme vous le rapportez, vous les poètes, et comme j'en suis persuadé, moi.

La médecine est donc, comme je viens de le dire, tout entière gouvernée par ce dieu, et il en va de même pour la gymnastique et pour l'agriculture **[187a]**.

La musique est dans le même cas, la chose est claire pour quiconque y consacre un minimum de réflexion. C'est sans doute aussi ce que veut dire Héraclite, même si son expression n'est pas celle qui convient. « L'unité, dit-il en effet, se constitue en s'opposant elle-même à elle-même, comme c'est le cas pour l'accord de l'arc et celui de la lyre¹⁴. » Or il n'est vraiment pas raisonnable de dire que l'accord consiste en une opposition ou qu'il résulte d'une opposition qui continue de subsister. En fait, Héraclite voulait sans doute dire la chose suivante : à partir d'une opposition antérieure **[187b]** entre l'aigu et le grave, un accord se réalise ultérieurement grâce à l'art musical. Car si effectivement l'aigu et le grave continuaient de s'opposer, il ne pourrait y avoir accord. L'accord est consonance, et une consonance est une sorte de conciliation. Or, la conciliation de ce qui s'oppose est impossible tant que l'opposition subsiste ; par ailleurs, on ne peut réaliser un accord avec ce qui s'oppose et qui refuse toute conciliation. Oui, et il en va de même pour le rythme qui naît du rapide et du lent, **[187c]** lesquels, d'abord opposés, s'accordent par la suite. Et de même que tout à l'heure c'était la médecine, c'est à présent la musique qui introduit l'accord entre tous ces termes en produisant l'amour mutuel et la concorde. Autrement dit, la musique est elle aussi, dans l'ordre de l'harmonie et du rythme, une science des phénomènes qui ressortissent à l'amour.

Il n'en reste pas moins que, même si, dans la constitution d'un accord et

d'un rythme, on arrive sans aucune difficulté à discerner l'intervention de l'amour, le double Éros, lui, n'y intervient pas encore. Mais quand il faut, à l'usage des hommes **[187d]**, mettre en œuvre le rythme et l'harmonie soit en composant (ce que nous appelons composition lyrique), soit en utilisant de façon correcte des chants et des poèmes déjà composés (ce que nous appelons éducation), c'est alors que les choses deviennent difficiles et que nous avons besoin de quelqu'un qui sache bien son métier.

On voit en effet revenir ici le même argument : s'il faut céder, ce doit être à des êtres humains dont les mœurs sont bien réglées et dans le but de devenir meilleur si ce n'est pas encore le cas ; et c'est l'amour de ces hommes-là dont il faut assurer la sauvegarde, c'est-à-dire le bel Éros, l'Éros céleste, l'Éros de la Muse Ouranie. L'autre est celui de la Muse **[187e]** Polymnie, l'Éros vulgaire qu'il faut offrir avec prudence à ceux à qui on l'offre, de manière à en cueillir le plaisir sans provoquer aucun dérèglement.

De même, dans notre art, c'est une affaire importante que de bien user des désirs relatifs à l'art culinaire, de manière à en cueillir le plaisir sans se rendre malade.

Ainsi donc en musique, en médecine et partout ailleurs, aussi bien dans les choses humaines que dans les choses divines, pour autant que cela est permis, il faut sauvegarder l'un et l'autre amour, **[188a]** puisqu'ils s'y trouvent tous les deux.

Étant donné que l'arrangement des saisons de l'année est aussi plein de ces deux Éros, chaque fois que les attributs dont je viens de parler – le chaud et le froid, le sec et l'humide – rencontrent dans leurs rapports mutuels l'Éros qui est bien réglé, chaque fois qu'ils s'accordent et qu'ils se mêlent de façon raisonnable, ils viennent apporter l'abondance et la santé aux hommes, aux animaux et aux plantes ; ils ne leur causent aucun dommage. Mais chaque fois que l'Éros qui s'accompagne de démesure prévaut en ce qui concerne les saisons de l'année, **[188b]** il provoque de nombreuses destructions et de nombreux dommages. En effet, les épidémies se plaisent à provenir de tels phénomènes, et il en va de même pour la masse disparate des maladies qui frappent les animaux et les plantes : gelée, grêle, nielle du blé proviennent du déséquilibre et du dérèglement qui s'installent dans les relations mutuelles qu'entretiennent de tels phénomènes qui relèvent d'Éros. Il est une science de ces phénomènes, qui s'intéresse aux mouvements des astres et des saisons de l'année ; elle a pour nom astronomie.

Il y a plus. Les sacrifices dans leur ensemble et ce qui ressortit à la divination – c'est-à-dire ce qui permet la communication entre les dieux **[188c]** et les hommes – n'ont d'autre but que ceux-là : sauvegarder Éros et le guérir. En effet, toute impiété se plaît à naître ainsi : au lieu de céder à l'Éros dont les mœurs sont bien réglées, de l'honorer et de le révéler en toute action, c'est à l'autre Éros que l'on cède dans les rapports que l'on entretient avec ses parents, vivants ou morts, et avec les dieux. D'où précisément la tâche qui a été prescrite à la divination : soumettre à un examen les Éros et les soigner.

Dès lors, la divination a pour métier d'établir un lien d'amour entre les dieux et les hommes, **[188d]** parce qu'elle sait quels sont chez les hommes tous les rapports amoureux qui tendent à assurer l'observation des lois divines, c'est-à-dire la piété.

Telle est la multiple, l'immense ou plutôt l'universelle puissance que, considéré dans sa totalité, possède Éros dans toutes ses manifestations. Et celui qui travaille, avec modération et avec justice, à réaliser des œuvres bonnes, que ce soit chez nous ou chez les dieux, c'est lui qui détient la puissance la plus grande ; il nous procure toute espèce de bonheur et il nous rend capables d'avoir commerce et amitié les uns avec les autres et même avec ces êtres qui nous sont supérieurs, les dieux. **[188e]** Cela dit, dans mon éloge d'Éros je laisse sans doute beaucoup de choses de côté, mais ce n'est pas de mon gré. Au reste, si j'ai oublié quelque chose, c'est ton affaire, Aristophane, de combler la lacune. Ou bien, si tu as dans la tête de faire de ce dieu un autre type d'éloge, fais-le, puisque aussi bien ton hoquet a cessé.

APOLLODORE

[189a] Alors, racontait Aristodème, Aristophane prit à son tour la parole.

ARISTOPHANE

Le fait est que mon hoquet s'est bien arrêté, mais pas avant de lui avoir appliqué la contrainte de l'éternuement. Belle occasion de m'émerveiller du fait que, pour recouvrer le bon ordre, le corps a besoin de bruits et de chatouillements, comme quand on éternue. Toujours est-il que sur-le-champ mon hoquet s'est arrêté, alors que je l'y ai contraint en éternuant.

ÉRYXIMAQUE

Et Éryximaque de répliquer :

Attention à ce que tu fais, mon bon Aristophane. Tu cherches à faire rire au moment où tu vas parler, et tu me forces **[189b]** à rester sur mes gardes durant le discours que tu vas toi-même prononcer, de crainte que tu ne dises quelque chose qui fasse rire, alors qu'il est en ton pouvoir de discourir paisiblement.

ARISTOPHANE

Aristophane éclata de rire.

Tu as raison, Éryximaque, reprit-il, mettons que je n'aie rien dit. Mais ne monte pas la garde autour de moi. Dans les propos que je vais tenir, je crains de raconter non pas des choses qui fassent rire – car ce serait un avantage et ma Muse y trouverait un terrain de prédilection –, mais des choses ridicules.

ÉRYXIMAQUE

Alors, répliqua Éryximaque, tu t'imagines, Aristophane, que, après avoir décoché ton trait d'esprit, tu vas t'en tirer. Mais tu devrais plutôt faire attention et parler comme quelqu'un [189c] qui va rendre des comptes. Mais peut-être t'en ferai-je grâce, si cela me dit.

ARISTOPHANE

Il est exact, Éryximaque, reprit Aristophane, que j'ai bien l'intention de parler autrement que vous l'avez fait, toi et Pausanias. À mon avis en effet, les êtres humains ne se rendent absolument pas compte du pouvoir d'Éros, car s'ils avaient vraiment conscience de l'importance de ce pouvoir, ils lui auraient élevé les temples les plus imposants, dressé des autels, et offert les sacrifices les plus somptueux ; ce ne serait pas comme aujourd'hui où aucun de ces hommages ne lui est rendu, alors que rien ne s'imposerait davantage. Parmi les dieux en effet, [189d] nul n'est mieux disposé à l'égard des humains : il vient à leur secours, il est leur médecin, les guérissant de maux dont la guérison constitue le bonheur le plus grand pour le genre humain. Je vais donc tenter de vous exposer quel est son pouvoir, et vous en instruirez les autres.

Mais d'abord, il vous faut apprendre ce qu'était la nature de l'être humain et ce qui lui est arrivé. Au temps jadis, notre nature n'était pas la même qu'aujourd'hui, elle était d'un genre différent.

Oui, et premièrement, il y avait trois catégories d'êtres humains et non pas deux comme maintenant, à savoir le mâle et la femelle. Mais il en existait encore une [189e] troisième qui participait des deux autres, dont le nom subsiste aujourd'hui, mais qui, elle, a disparu. En ce temps-là en effet il y avait l'androgynie, un genre distinct qui, pour le nom comme pour la forme, faisait la synthèse des deux autres, le mâle et la femelle. Aujourd'hui, cette catégorie n'existe plus, et il n'en reste qu'un nom tenu pour infamant.

Deuxièmement, la forme de chaque être humain était celle d'une boule, avec un dos et des flancs arrondis. Chacun avait quatre mains, un nombre de jambes égal à celui des mains, deux visages sur un cou rond avec, [190a] au-dessus de ces deux visages en tous points pareils et situés à l'opposé l'un de l'autre, une tête unique pourvue de quatre oreilles. En outre, chacun avait deux sexes et tout le reste à l'avenant, comme on peut se le représenter à partir de ce qui vient d'être dit. Ils se déplaçaient, en adoptant une station droite comme maintenant, dans la direction qu'ils désiraient ; et, quand ils se mettaient à courir vite, ils faisaient comme les acrobates qui font la culbute en soulevant leurs jambes du sol pour opérer une révolution avant de les ramener à la verticale ; comme à ce moment-là ils prenaient appui sur huit membres, ils avançaient vite en faisant la roue.

La raison qui explique pourquoi il y avait ces trois catégories et pourquoi elles [190b] étaient telles que je viens de le dire, c'est que, au point de départ,

le mâle était un rejeton du soleil, la femelle un rejeton de la terre, et le genre qui participait de l'un et de l'autre un rejeton de la lune, car la lune participe des deux. Et si justement eux-mêmes et leur démarche avaient à voir avec le cercle, c'est qu'ils ressemblaient à leur parent.

Cela dit, leur vigueur et leur force étaient redoutables, et leur orgueil était immense. Ils s'en prirent aux dieux, et ce que Homère raconte au sujet d'Éphialte et d'Otos, à savoir qu'ils entreprirent **[190c]** l'escalade du ciel dans l'intention de s'en prendre aux dieux¹⁵, c'est à ces êtres qu'il convient de le rapporter.

C'est alors que Zeus et les autres divinités délibérèrent pour savoir ce qu'il fallait en faire ; et ils étaient bien embarrassés. Ils ne pouvaient en effet ni les faire périr et détruire leur race comme ils l'avaient fait pour les Géants en les foudroyant – car c'eût été la disparition des honneurs et des offrandes qui leur venaient des hommes –, ni supporter plus longtemps leur impudence. Après s'être fatigué à réfléchir, Zeus déclara : « Il me semble, dit-il, que je tiens un moyen pour que, tout à la fois, les êtres humains continuent d'exister et que, devenus plus faibles, ils mettent un terme à leur conduite déplorable. En effet, dit-il, je vais sur-le-champ les couper chacun en deux ; en même temps **[190d]** qu'ils seront plus faibles, ils nous rapporteront davantage, puisque leur nombre sera plus grand. Et ils marcheront en position verticale sur deux jambes ; mais, s'ils font encore preuve d'impudence, et s'ils ne veulent pas rester tranquilles, alors, poursuivit-il, je les couperai en deux encore une fois, de sorte qu'ils déambuleront sur une seule jambe à cloche-pied. » Cela dit, il coupa les hommes en deux **[190e]**, comme on coupe les œufs avec un crin.

Quand il avait coupé un être humain, il demandait à Apollon de lui retourner du côté de la coupure le visage et la moitié du cou, pour que, ayant cette coupure sous les yeux, cet être humain devînt plus modeste ; il lui demandait aussi de soigner les autres blessures. **[191a]** Apollon retournait le visage et, ramenant de toutes parts la peau sur ce qu'on appelle à présent le ventre, procédant comme on le fait avec les bourses à cordons, il l'attachait fortement au milieu du ventre en ne laissant qu'une cavité, ce que précisément on appelle le « nombril ». Puis il effaçait la plupart des autres plis en les lissant et il façonnait la poitrine, en utilisant un outil analogue à celui qu'utilisent les cordonniers pour lisser sur la forme les plis du cuir. Il laissa pourtant subsister quelques plis, ceux qui se trouvent dans la région du ventre, c'est-à-dire du nombril, comme un souvenir de ce qui était arrivé dans l'ancien temps.

Quand donc l'être humain primitif eut été dédoublé par cette coupure, chaque morceau, regrettant sa moitié, tentait de s'unir de nouveau à elle. Et, passant leurs bras autour l'un de l'autre, ils s'enlaçaient mutuellement, parce qu'ils désiraient se confondre en un même être, et ils finissaient par mourir de faim et **[191b]** de l'inaction causée par leur refus de rien faire l'un sans l'autre. Et, quand il arrivait que l'une des moitiés était morte tandis que l'autre

survivait, la moitié qui survivait cherchait une autre moitié, et elle s'enlaçait à elle, qu'elle rencontrât la moitié d'une femme entière, ladite moitié étant bien sûr ce que maintenant nous appelons une « femme », ou qu'elle trouvât la moitié d'un « homme ». Ainsi l'espèce s'éteignait.

Mais, pris de pitié, Zeus s'avise d'un autre expédient : il transporte les organes sexuels sur le devant du corps de ces êtres humains. Jusqu'alors en effet, ils avaient ces organes eux aussi sur la face extérieure de leur corps ; aussi ce n'est pas en s'unissant les uns les autres qu'ils s'engendraient et se reproduisaient, mais à la façon des cigales, en surgissant **[191c]** de la terre. Il transporta donc leurs organes sexuels à la place où nous les voyons, sur le devant, et ce faisant il rendit possible un engendrement mutuel, l'organe mâle pouvant pénétrer dans l'organe femelle. Le but de Zeus était le suivant. Si, dans l'accouplement, un homme rencontrait une femme, il y aurait génération et l'espèce se perpétuerait ; en revanche, si un homme tombait sur un homme, les deux êtres trouveraient de toute façon la satiété dans leur rapport, ils se calmeraient, ils se tourneraient vers l'action et ils se préoccuperaient d'autre chose dans l'existence.

C'est donc d'une époque aussi lointaine que date l'implantation dans les êtres humains **[191d]** de cet amour, celui qui rassemble les parties de notre antique nature, celui qui de deux êtres tente de n'en faire qu'un seul pour ainsi guérir la nature humaine. Chacun d'entre nous est donc la moitié complémentaire d'un être humain, puisqu'il a été coupé, à la façon des soles, un seul être en produisant deux ; sans cesse donc chacun est en quête de sa moitié complémentaire. Aussi tous ceux des mâles qui sont une coupure de ce composé qui était alors appelé « androgyne » recherchent-ils l'amour des femmes et c'est de cette espèce que proviennent la plupart des maris qui trompent leur femme **[191e]**, et pareillement toutes les femmes qui recherchent l'amour des hommes et qui trompent leur mari. En revanche, toutes les femmes qui sont une coupure de femme ne prêtent pas la moindre attention aux hommes ; au contraire, c'est plutôt vers les femmes qu'elles sont tournées, et c'est de cette espèce que proviennent les lesbiennes. Tous ceux enfin qui sont une coupure de mâle recherchent aussi l'amour des mâles. Aussi longtemps qu'ils restent de jeunes garçons, comme ce sont de petites tranches de mâle, ils recherchent l'amour des mâles et prennent plaisir à coucher avec des mâles et à s'unir à eux. **[192a]** Parmi les garçons et les adolescents ceux-là sont les meilleurs, car ce sont eux qui, par nature, sont au plus haut point des mâles. Certaines personnes bien sûr disent que ce sont des impudiques, mais elles ont tort. Ce n'est pas par impudicité qu'ils se comportent ainsi ; non, c'est leur hardiesse, leur virilité et leur allure mâle qui font qu'ils recherchent avec empressement ce qui leur ressemble. En voici une preuve éclatante : les mâles de cette espèce sont les seuls en effet qui, parvenus à maturité, s'engagent dans la politique. **[192b]** Lorsqu'ils sont devenus des hommes faits, ce sont de jeunes garçons qu'ils aiment et ils ne s'intéressent guère par nature au mariage et à la procréation d'enfants, mais la

règle les y contraint ; ils trouveraient plutôt leur compte dans le fait de passer leur vie côte à côte en y renonçant. Ainsi donc, de manière générale, un homme de ce genre cherche à trouver un jeune garçon pour amant et il chérit son amant, parce que dans tous les cas il cherche à s'attacher à ce qui lui est apparenté.

Chaque fois donc que le hasard met sur le chemin de chacun la partie qui est la moitié de lui-même, tout être humain, et pas seulement celui qui cherche un jeune garçon pour amant, est alors frappé par un extraordinaire sentiment [192c] d'affection, d'apparement et d'amour ; l'un et l'autre refusent, pour ainsi dire, d'être séparés, ne fût-ce que pour un peu de temps.

Et ces hommes qui passent toute leur vie l'un avec l'autre ne sauraient même pas dire ce qu'ils attendent l'un de l'autre. Nul ne pourrait croire que ce soit la simple jouissance que procure l'union sexuelle, dans l'idée que c'est là, en fin de compte, le motif du plaisir et du grand empressement que chacun prend à vivre avec l'autre. [192d] C'est à l'évidence une autre chose que souhaite l'âme, quelque chose qu'elle est incapable d'exprimer. Il n'en est pas moins vrai que ce qu'elle souhaite elle le devine et le laisse entendre. Supposons même que, au moment où ceux qui s'aiment reposent sur la même couche, Héphestos¹⁶ se dresse devant eux avec ses outils, et leur pose la question suivante : « Que désirez-vous, vous autres, qu'il vous arrive l'un par l'autre ? » Supposons encore que, les voyant dans l'embarras, il leur pose cette nouvelle question : « Votre souhait n'est-il pas de vous fondre le plus possible l'un avec l'autre en un même être, de façon à ne vous quitter l'un l'autre ni le jour ni la nuit ? Si c'est bien cela que vous souhaitez, [192e] je consens à vous fondre ensemble et à vous transformer en un seul être, de façon à faire que de ces deux êtres que vous êtes maintenant vous deveniez un seul, c'est-à-dire pour que, durant toute votre vie, vous viviez l'un avec l'autre une vie en commun comme si vous n'étiez qu'un seul être, et que, après votre mort, là-bas chez Hadès, au lieu d'être deux vous ne formiez qu'un seul être, après avoir connu une mort commune. Allons ! voyez si c'est là ce que vous désirez et si ce sort vous satisfait. » En entendant cette proposition, il ne se trouverait personne, nous le savons, pour dire non et pour souhaiter autre chose. Au contraire, chacun estimerait tout bonnement qu'il vient d'entendre exprimer un souhait qu'il avait depuis longtemps : celui de s'unir avec l'être aimé et de se fondre en lui, de façon à ne faire qu'un seul être au lieu de deux. Ce souhait s'explique par le fait que la nature humaine qui était la nôtre dans un passé reculé se présentait ainsi, c'est-à-dire que nous étions d'une seule pièce : aussi est-ce au souhait de retrouver cette totalité, à sa recherche, que nous donnons le nom d'« amour ».

[193a] Oui, je le répète, avant l'intervention de Zeus, nous formions un seul être. Maintenant, en revanche, conséquence de notre conduite injuste, nous avons été coupés en deux par le dieu, tout comme les Arcadiens l'ont été par les Lacédémoniens¹⁷. Il est donc à craindre que, si nous ne faisons pas preuve de respect à l'égard des dieux, nous ne soyons une fois de plus fendus

en deux, et que nous ne déambulions pareils aux personnages que sur les stèles nous voyons figurés en relief, coupés en deux suivant la ligne du nez, devenus pareils à des jetons qu'on a coupés par moitié. Voilà bien pour quels motifs il faut recommander à tout homme de faire preuve en toute chose de piété à l'égard des dieux, [193b] pour éviter l'alternative qui vient d'être évoquée, et pour parvenir, en prenant Éros pour notre guide et pour notre chef, à réaliser la première. Que nul ne fasse rien qui contrarie Éros – et c'est s'opposer à lui que de se rendre odieux à la divinité. En effet, si nous vivons en entretenant des relations d'amitié avec le dieu et en restant en paix avec lui, nous découvrirons les bien-aimés qui sont véritablement les nôtres et nous aurons commerce avec eux, ce que peu d'hommes font aujourd'hui.

Ah, qu'Éryximaque, prêtant à mes propos une intention comique, n'aille pas supposer que je parle de Pausanias et d'Agathon. Sans doute se trouvent-ils être de ce nombre, et ont-ils l'un et l'autre une nature de mâle. [193c] Quoi qu'il en soit, je parle, moi, des hommes et des femmes dans leur ensemble, pour dire que notre espèce peut connaître le bonheur, si nous menons l'amour à son terme, c'est-à-dire si chacun de nous rencontre le bien-aimé qui est le sien, ce qui constitue un retour à notre ancienne nature. Si cela est l'état le meilleur, il s'ensuit nécessairement que, dans l'état actuel des choses, ce qui se rapproche le plus de cet état est le meilleur ; et cela, c'est de rencontrer un bien-aimé dont la nature corresponde à notre attente.

Si par nos hymnes nous souhaitons célébrer le dieu qui est le responsable de ces biens, [193d] c'est en toute justice Éros que nous devons célébrer, lui qui, à l'heure qu'il est, nous rend les plus grands services en nous conduisant vers ce qui nous est apparenté, et qui, pour l'avenir, suscite les plus grands espoirs, en nous promettant, si nous faisons preuve de piété envers les dieux, de nous rétablir dans notre ancienne nature, de nous guérir et ainsi de nous donner félicité et bonheur.

Voici, dit-il, quel est, Éryximaque, le discours qui est le mien sur Éros ; il est différent du tien. Tout comme je t'en ai prié, ne le tourne pas en dérision, de façon à nous permettre d'entendre ce que va dire [193e] chacun de ceux qui restent, ou mieux chacun des deux qui restent, car seuls doivent encore parler Agathon et Socrate.

ÉRYXIMAQUE

À ce que disait Aristophane, Éryximaque répondit :

Eh bien, je t'obéirai. C'est qu'en effet j'ai eu du plaisir à entendre ton discours ; et, même si je n'avais pas conscience du fait que Socrate et Agathon sont redoutables sur les sujets qui relèvent d'Éros, j'aurais vraiment peur qu'ils ne se trouvent dans l'embarras pour parler, après la variété et la diversité des choses qui ont été dites. Avec eux, pourtant, je ne laisse pas d'avoir confiance.

SOCRATE

Socrate [194a] intervint alors :

Tu as bien tenu ta partie dans ce concours, Éryximaque. Mais, si tu te trouvais dans la situation où je me trouve maintenant, ou plutôt dans celle où selon toute vraisemblance je me trouverai quand Agathon, lui aussi, aura fait un beau discours, tu aurais vraiment peur et tu serais dans tous tes états, comme je le suis moi-même à présent.

AGATHON

Tu veux me jeter un sort, Socrate, reprit Agathon, pour que je sois troublé à l'idée que, comme au théâtre, mon public est dans une grande attente du beau discours que je suis censé devoir prononcer.

SOCRATE

Il faudrait, répliqua Socrate, que je sois bien oublieux, Agathon, moi qui ai été témoin de ta vaillance et [194b] de ton assurance, quand tu montais sur l'estrade avec tes acteurs, et que tu regardais en face un aussi large public, devant lequel tu allais présenter une œuvre de toi, sans être ému le moins du monde, si maintenant je m'imaginais que tu puisses être troublé par le petit public que nous constituons.

AGATHON

Qu'est-ce à dire, Socrate ? répliqua Agathon. Tu ne me crois tout de même pas obsédé par le public du théâtre au point d'ignorer que, aux yeux d'un homme de bon sens, un petit nombre de gens avertis est plus à craindre qu'un grand nombre de gens qui ne le sont pas !

SOCRATE

Ce serait [194c] effectivement bien mal de ma part, Agathon, rétorqua Socrate, de te tenir pour un rustre. Je sais bien, au contraire, que si tu tombes sur des gens que tu estimes être des gens avertis, tu leur accorderas plus d'attention qu'au grand nombre. Mais j'ai bien peur que nous ne soyons pas ces gens-là, car nous aussi nous nous trouvons là-bas et faisons partie de la foule. Mais s'il t'arrivait de trouver d'autres gens, des gens avertis, ceux-là, tu aurais sans doute honte devant eux à l'idée que tu pourrais faire quelque chose de laid. Qu'en dis-tu ?

AGATHON

C'est vrai, répondit-il.

SOCRATE

Mais devant la foule tu n'aurais pas honte si tu faisais [194d] quelque chose de laid.

PHÈDRE

Alors, racontait Aristodème, Phèdre prit la parole et tint ces propos.

Mon cher Agathon, si tu réponds à Socrate, il va tenir pour rien le fait que ce qui se passe ici tourne d'une manière ou d'une autre, dès lors qu'il a trouvé quelqu'un avec qui discuter, surtout si c'est un beau garçon. J'éprouve pour ma part beaucoup de plaisir à écouter Socrate quand il discute, mais je suis obligé de veiller à ce que soit prononcé l'éloge en l'honneur d'Éros, et d'obtenir de chacun de vous son discours. Il faut donc que vous vous acquittiez l'un et l'autre auprès du dieu ; ensuite vous pourrez discuter.

AGATHON

Tu as raison, [194e] Phèdre, dit Agathon, et rien ne m'empêche de parler, puisque j'aurai encore bien des occasions, dans l'avenir, de discuter avec Socrate.

Eh bien, je souhaite d'abord dire comment il me faut régler mon dire, et ensuite j'en viendrai à ce dire. Il me semble en effet que ceux qui ont parlé avant moi n'ont pas fait l'éloge du dieu. Ils ont plutôt félicité les hommes des biens dont ce dieu est le responsable pour eux. Mais ce qu'est ce dieu lui-même pour leur avoir accordé ces biens, personne ne l'a dit. [195a] Or le seul procédé correct pour tout éloge concernant toute chose est d'expliquer la nature de l'être dont on parle et la nature de ce dont il est responsable. C'est exactement de cette façon qu'il est juste de procéder dans l'éloge d'Éros : en montrant d'abord sa nature, et ensuite les dons dont il est responsable.

Je déclare donc que, parmi les dieux, qui tous sont heureux, Éros, s'il est permis de le dire sans inciter au ressentiment, est le plus heureux, car il est le plus beau et le meilleur. Il est le plus beau, car telle est sa nature. D'abord c'est, parmi les dieux, le plus jeune, Phèdre. [195b] Un bon indice qui vient appuyer ce que je viens de dire se trouve fourni par lui-même ; voyez de quelle fuite il fuit la vieillesse, laquelle évidemment est rapide et vient en tout cas à nous plus rapidement qu'il ne faudrait. La vieillesse, c'est clair, il est tout à fait naturel à Éros de la haïr et de ne même pas l'approcher fût-ce de loin, tandis qu'il se trouve toujours en compagnie de jeunes garçons et qu'il est toujours jeune. Oui, l'antique adage est juste qui dit : « Ce qui se ressemble s'assemble. »

Et, même si je suis d'accord avec Phèdre sur beaucoup d'autres points, je ne lui accorde pas qu'Éros soit plus ancien que Kronos et que Japet. [195c] Je déclare, au contraire, qu'il est le plus jeune des dieux, que toujours il reste jeune et que les vieilles querelles entre les dieux que racontent Hésiode et

Parménide relèvent de Nécessité et non d'Éros, à supposer que ces gens-là aient dit la vérité. Car ni ces mutilations ni même ces enchaînements mutuels, sans parler d'une foule d'autres actes violents, ne se seraient produits, si Éros s'était trouvé parmi eux ; c'est plutôt la concorde et la paix qui eussent régné comme à présent et comme ce fut le cas à partir du moment où sur les dieux régna Éros.

Donc, Éros est jeune ; et en plus d'être jeune, il est délicat. **[195d]** Mais il manque un poète, tel Homère, pour mettre en évidence la délicatesse du dieu. En effet, Homère dit d'Atè [= l'Égarement de l'esprit] à la fois qu'elle est une déesse et qu'elle est délicate – que ses pieds du moins sont délicats –, lorsqu'il dit :

Ses pieds sont délicats, et sans fouler le sol,
elle avance en marchant sur la tête des hommes¹⁸.

C'est par un bel indice, me semble-t-il, que se manifeste sa délicatesse : la déesse pose le pied non sur ce qui est dur, mais sur ce qui est tendre. **[195e]** C'est le même indice que nous utiliserons dans le cas d'Éros, pour montrer qu'il est délicat ; il ne pose le pied ni sur la terre ni même sur des crânes – ce qui n'est pas tout à fait quelque chose de tendre –, mais il chemine dans ce qu'il y a de plus tendre dans la réalité et il y établit sa résidence. C'est en effet dans les caractères et dans les âmes des dieux et des hommes qu'il s'établit ; encore n'est-ce point indistinctement dans toutes les âmes. S'il tombe sur une âme qui ait un caractère dur, il s'en éloigne, tandis qu'il réside dans celle dont le caractère est tendre. Étant donné donc que, par ses pieds et par tout le reste, il est toujours en contact avec les réalités qui sont les plus tendres de toutes, il est doué de la plus grande délicatesse, nécessairement.

[196a] Éros, on le voit, est le plus jeune et le plus délicat. À cela il faut ajouter que, par sa constitution, il est ondoyant. En effet, s'il était rigide, il ne pourrait en toute âme ni se faire totalement enveloppant ni passer inaperçu, d'abord en y entrant, puis en en sortant. De sa constitution harmonieuse et ondoyante, sa grâce donne un indice important, cette grâce qu'Éros possède au suprême degré, comme on s'entend à le reconnaître, car, entre le manque de grâce et l'amour, l'antagonisme est incessant. Le fait que le dieu vive au milieu des fleurs explique la beauté de son teint. **[196b]** Sur ce qui ne fleurit pas, sur ce qui a passé fleur, corps, âme ou quoi que ce soit d'autre, Éros ne se pose point. Mais s'il se trouve un lieu bien fleuri et bien parfumé, là Éros se pose et demeure.

Sur la beauté du dieu, donc, voilà qui suffit, même s'il reste beaucoup à dire. C'est la vertu d'Éros qu'il faut ensuite évoquer.

Le point le plus important c'est qu'Éros ne commet ni ne subit d'injustice ; que ce soit de la part d'un dieu ou à l'égard d'un dieu, de la part d'un homme ou à l'égard d'un homme. C'est que, s'il lui arrive de subir quelque chose, il ne subit rien sous l'effet de la violence, car la violence n'atteint pas Éros. **[196c]** La violence n'intervient pas non plus dans son

action lorsqu'il fait quelque chose, car tout le monde et en toute circonstance prête, de son plein gré, son concours à l'amour. Or les choses sur lesquelles on tombe mutuellement d'accord de bon gré, ce sont celles que proclament justes les « Lois, reines de la cité¹⁹ ».

En plus de la justice, Éros a en partage la modération la plus grande. On est d'accord pour dire que la modération réside dans le fait de dominer plaisirs et désirs. Or il n'est pas de plaisir plus puissant que celui dispensé par Éros. Si les plaisirs et les désirs inférieurs sont dominés par Éros, et si Éros domine, puisqu'il domine les plaisirs et les désirs, Éros est au suprême degré tempérant.

[196d] Et si effectivement nous passons au courage, il est certain qu'« avec Éros même Arès ne peut rivaliser²⁰ ». En effet, ce n'est pas Arès qui possède Éros, mais Éros, c'est-à-dire à ce qu'on raconte l'amour pour Aphrodite, qui possède Arès. Or celui qui possède est plus fort que celui qui est possédé ; et celui qui domine celui qui est plus courageux que les autres, celui-là est le plus courageux de tous.

Après donc que j'ai parlé de la justice, de la modération et du courage du dieu, il me reste à évoquer sa science : autant que faire se peut, il ne faut être en reste de rien. **[196e]** Et tout d'abord – en effet, je tiens à mon tour à mettre à l'honneur l'art qui est le mien, comme l'a fait Éryximaque pour l'art qui est le sien –, le dieu est un poète si savant qu'il peut produire un autre poète. Il n'est du moins personne qui ne devienne poète, « même s'il était auparavant étranger à la Muse²¹ », une fois qu'Éros l'a touché. De toute évidence, le fait suivant témoigne en ce sens : Éros est, de façon générale, un bon créateur en tout domaine de la création qui ressortit aux Muses. En effet, ce que l'on ne possède point ou ce que l'on ne sait pas, on ne peut ni le donner à un autre ni le lui enseigner.

[197a] Mieux encore, pour ce qui est de la fabrication des êtres vivants, de tous les êtres vivants, qui osera nier qu'Éros possède un savoir grâce auquel naît et grandit tout ce qui vit ? Par ailleurs, en ce qui concerne la pratique des arts, ne savons-nous pas que celui dont ce dieu a été l'instructeur devient célèbre et illustre, tandis que reste obscur celui qu'Éros n'a pas touché ? Une chose est certaine en tout cas : c'est sous l'instigation du désir et de l'amour qu'Apollon a découvert l'art du tir à l'arc, de la médecine et de la divination, **[197b]** si bien que même Apollon est disciple d'Éros, tout comme le sont aussi les Muses dans le domaine qui est le leur, Héphaïstos pour le travail du bronze, Athéna pour le tissage, et Zeus pour ce qui est « du gouvernement aussi bien des dieux que des hommes ». C'est bien sûr ce qui explique aussi que les querelles entre les dieux furent réglées, après la naissance d'Éros et son apparition parmi eux, lui qui est amour de la beauté, car il n'est pas incité par la laideur. Or, avant cet événement, comme je l'ai dit en commençant, toutes sortes de choses terribles, à ce qu'on raconte, se passaient chez les dieux, parce que c'était le règne de la Nécessité. Mais dès que ce dieu-là fut né, de l'amour des belles choses résultèrent tous les biens,

pour les dieux comme pour les hommes.

[197c] Ainsi me semble-t-il, Phèdre, Éros est le premier, car il est, lui, le plus beau et le meilleur ; par suite, il est cause pour le reste des êtres d'autres effets de cet ordre. Me viennent à l'esprit ces vers :

C'est lui qui produit

La paix chez les humains, le calme sur la mer.

Pas de souffle, vents couchés, et la peine s'endort²².

C'est ce dieu qui nous vide de la croyance que nous sommes des étrangers l'un pour l'autre, tandis que c'est lui qui nous emplit du sentiment d'appartenir à une même famille, [197d] lui qui a institué toutes les réunions du genre de celle qui nous rassemble, qui dans les fêtes, dans les chœurs et dans les sacrifices, se fait notre guide, qui apporte la douceur, alors qu'il écarte l'agressivité, qui est généreux en bienveillance, alors qu'il est avare en malveillance, qui se montre propice à ceux qui font preuve de bonté, qui se voit contemplé par les sages et admiré des dieux, qui est envié de qui s'en voit privé, tandis qu'il est précieux à qui s'en voit comblé, lui qui est le père de la Mollesse, de la Délicatesse, de la Volupté, des Grâces, de la Passion, du Désir, lui qui s'intéresse aux bons et qui se désintéresse des méchants, c'est lui qui, dans la peine, le désir et le discours, est notre pilote [197e], notre défenseur ; c'est lui notre soutien et notre défenseur le plus efficace, c'est l'honneur de tous les dieux et de tous les hommes, notre guide le plus beau et le meilleur, lui que tout homme doit suivre en le célébrant par de beaux hymnes et en prenant part au chant dont il enchante l'esprit de tous les dieux et de tous les hommes.

Que ce discours qui est le mien, dit-il, soit mon offrande au dieu, ce discours qui, autant que faire se peut, participe de façon mesurée aussi bien au jeu qu'au sérieux.

ARISTODÈME

[198a] Lorsque Agathon eut fini de parler, racontait Aristodème, tous ceux qui étaient là acclamèrent le jeune homme, pour s'être exprimé d'une façon qui convenait et à lui-même et au dieu.

Alors Socrate se tourna vers Éryximaque et lui adressa la parole en ces termes :

SOCRATE

Ne crois-tu pas, fils d'Acoumène, que je n'avais pas raison tout à l'heure d'être plongé dans l'effroi ? N'est-ce pas plutôt à la façon d'un devin que je viens de parler, en disant qu'Agathon allait s'exprimer de façon admirable, tandis que moi j'allais me trouver dans l'embarras ?

ÉRYXIMAQUE

Sur le premier point, répondit Éryximaque, tu as bien deviné, semble-t-il, en disant qu'Agathon parlerait bien, mais non pas, je pense, en disant que tu serais dans l'embarras.

SOCRATE

[198b] Et comment, bienheureux Éryximaque, répondit Socrate, éviterais-je, moi comme n'importe qui d'autre, de me trouver dans l'embarras, alors que je dois parler après un discours d'une telle beauté et d'une telle virtuosité. Certes, tout n'y est pas admirable au même degré, mais dans la péroration, qui n'aurait été frappé par la beauté des mots aussi bien que des expressions ? Pour ma part, j'avais le sentiment que je n'étais en mesure de rien dire dont la beauté approchât de cela, [198c] et pour un peu je me serais enfui, si j'avais pu le faire. C'est que ce discours me rappelait Gorgias, au point de me faire éprouver ni plus ni moins l'impression qu'évoque Homère. J'avais peur qu'à la fin de son discours Agathon n'envoyât Gorgias, le redoutable orateur, chercher le mien, et que sa tête ne me transformât en pierre, me rendant par le fait même muet²³.

C'est alors, oui, que j'ai compris que j'étais ridicule, lorsque je vous promettais de faire à mon tour de conserve avec vous un éloge d'Éros, et [198d] quand je déclarais que j'étais redoutable sur les sujets qui relèvent d'Éros²⁴, alors je ne savais rien sur la manière dont il convient de faire un éloge. Dans ma sottise, je m'imaginais en effet qu'il fallait dire la vérité sur chacune des choses dont on fait l'éloge, que cela servait de point de départ et qu'il fallait, parmi ces vérités, choisir les plus belles pour les disposer dans l'ordre qui convient le mieux. Et j'étais naturellement tout fier à la pensée que j'allais bien parler, puisque je connaissais la vraie manière de faire un éloge de n'importe quoi. Mais en fait, selon toute apparence, ce n'est pas la bonne façon de faire l'éloge de quelque chose ; il faut plutôt doter l'être considéré des qualités les plus grandes [198e] et les plus belles possible, qu'il se trouve les posséder ou non ; et même s'il ne les présente pas, cela n'a aucune importance. En effet, nous sommes convenus d'avance, à ce qu'il paraît, que chacun de nous ferait semblant de faire l'éloge d'Éros, et non pas qu'il en ferait vraiment l'éloge. Voilà bien pourquoi, j'imagine, vous remuez ciel et terre dans vos discours, pour doter Éros de tous les attributs, pour proclamer [199a] l'excellence de sa nature et l'importance de ses bienfaits, de façon à faire apparaître qu'il est le plus beau et le meilleur possible – aux ignorants cela va sans dire, mais non point en tout cas, j'imagine, à ceux qui savent à quoi s'en tenir. Et certes, c'est une chose belle et solennelle que l'éloge. Mais moi évidemment j'ignorais de quelle façon on faisait un éloge, et, comme je l'ignorais, je vous ai promis de faire à mon tour un éloge d'Éros :

Ma langue l'a promis, mais nullement mon cœur²⁵.

Au revoir donc ! Je ne veux plus faire un éloge de cette façon, j'en serais

bien incapable. Pourtant, à condition de m'en tenir à la vérité, j'accepte de prendre la parole, à ma manière **[199b]** et sans rivaliser avec les discours qui furent les vôtres, car je ne veux pas m'exposer au ridicule. Vois donc, Phèdre, s'il est besoin d'un discours de ce genre, qui fasse entendre des choses vraies au sujet d'Éros, mais avec des mots et un ordonnancement des expressions qui me viendront au fil du discours.

ARISTODÈME

Alors, racontait Aristodème, Phèdre et les autres lui enjoignirent de parler comme il croyait devoir le faire.

SOCRATE

Encore un moment, Phèdre, poursuivit Socrate, laisse-moi poser quelques petites questions à Agathon, **[199c]** pour que je me mette bien d'accord avec lui avant de commencer mon discours.

PHÈDRE

Je te laisse faire, répliqua Phèdre, vas-y, pose tes questions.

SOCRATE

Après quoi, racontait Aristodème, Socrate commença à parler à peu près en ces termes.

Assurément, mon cher Agathon, tu as, selon toute vraisemblance, donné un bel exorde à ton discours, en disant qu'il fallait d'abord montrer quelle est la nature d'Éros, puis ce en quoi consiste son action ; cette entrée en matière me plaît beaucoup. Poursuivons donc, je te prie, sur Éros ; puisque d'une façon belle et grandiose tu t'es expliqué sur sa nature, dis-moi encore ceci : est-il dans la nature d'amour d'être l'amour de **[199d]** quelqu'un ou de quelque chose, ou de personne ou de rien ?

Je ne te demande pas si Éros est le fils d'une mère ou d'un père, car il serait ridicule de poser la question de savoir si Éros est un Éros qui a une mère ou un père. Mais il en va comme si, à propos du père en tant que tel, je posais la question suivante : « Le père est-il père de quelqu'un ou de personne ? » Tu ne manquerais pas de me répondre, si tu voulais me faire une réponse correcte : « En tout cas, le père est le père d'un fils ou d'une fille », n'est-ce pas ?

AGATHON

Bien sûr, répondit Agathon.

SOCRATE

Ne dirais-tu pas la même chose de la mère ? [199e] Agathon convint aussi de cela.

Réponds encore, reprit Socrate, à quelques questions de plus, pour que tu comprennes mieux où je veux en venir. Si je te posais la question suivante : « Eh bien, le frère, en tant qu'il est frère, est-il le frère de quelqu'un oui ou non ? »

Il répondit que oui.

Il est donc frère d'un frère ou d'une sœur.

Il acquiesça.

Alors essaie, reprit Socrate, d'appliquer la même question à Éros : « Éros est-il amour de rien ou de quelque chose ? »

AGATHON

De quelque chose évidemment [200a].

SOCRATE

Eh bien, voilà un point auquel tu dois veiller avec soin, en te remettant en mémoire ce dont il est amour. Tout ce que je veux savoir, c'est si Éros éprouve oui ou non le désir de ce dont il est amour.

AGATHON

Assurément, il en éprouve le désir, répondit-il.

SOCRATE

Est-ce le fait de posséder ce qu'il désire et ce qu'il aime qui fait qu'il le désire et qu'il l'aime, ou le fait de ne pas le posséder ?

AGATHON

Le fait de ne pas le posséder, cela du moins est vraisemblable, répondit-il.

SOCRATE

Examine donc, reprit Socrate, si au lieu d'une vraisemblance il ne s'agit pas d'une nécessité : il y a un désir de ce qui manque, et il n'y a pas de désir de ce qui ne manque pas ? Il me semble à moi, Agathon, que cela est une nécessité qui crève les yeux ; [200b] que t'en semble-t-il ?

AGATHON

C'est bien ce qu'il me semble, répondit-il.

SOCRATE

Tu dis vrai. Est-ce qu'un homme qui est grand souhaiterait être grand, est-ce qu'un homme qui est fort souhaiterait être fort ?

AGATHON

C'est impossible, suivant ce que nous venons d'admettre.

SOCRATE

Cet homme ne saurait manquer de ces qualités, puisqu'il les possède.

AGATHON

Tu dis vrai.

SOCRATE

Supposons en effet, dit Socrate, qu'un homme qui est fort souhaite être fort, qu'un homme qui est rapide souhaite être rapide, qu'un homme qui est en bonne santé souhaite être en bonne santé, car quelqu'un estimerait peut-être que, en ce qui concerne ces qualités et toutes celles qui ressortissent au même genre, les hommes qui sont tels et qui possèdent ces qualités désirent encore [200c] les qualités qu'ils possèdent. C'est pour éviter de tomber dans cette erreur que je m'exprime comme je le fais. Si tu considères, Agathon, le cas de ces gens-là, il est forcé qu'ils possèdent présentement les qualités qu'ils possèdent, qu'ils le souhaitent ou non. En tout cas, on ne saurait désirer ce que précisément l'on possède. Mais supposons que quelqu'un nous dise : « Moi, qui suis en bonne santé, je n'en souhaite pas moins être en bonne santé, moi, qui suis riche, je n'en souhaite pas moins être riche ; cela même que je possède, je ne désire pas moins le posséder. » Nous lui ferions cette réponse : « Toi, bonhomme, qui es doté de richesse, de santé [200d] et de force, c'est pour l'avenir que tu souhaites en être doté, puisque, présentement en tout cas, bon gré mal gré, tu possèdes tout cela. Ainsi, lorsque tu dis éprouver le désir de ce que tu possèdes à présent, demande-toi si ces mots ne veulent pas tout simplement dire ceci : "Ce que j'ai à présent, je souhaite l'avoir aussi dans l'avenir." » Il en conviendrait, n'est-ce pas ?

ARISTODÈME

Agathon, racontait Aristodème, reconnu qu'il en était ainsi, et Socrate poursuivit.

SOCRATE

Dans ces conditions, aimer ce dont on n'est pas encore pourvu et qu'on ne possède pas, n'est-ce pas souhaiter que, dans l'avenir, ces choses-là nous soient conservées [200e] et nous restent présentes ?

AGATHON

Assurément, répondit-il.

SOCRATE

Aussi l'homme qui est dans ce cas, et quiconque éprouve le désir de quelque chose, désire ce dont il ne dispose pas et ce qui n'est pas présent ; et ce qu'il n'a pas, ce qu'il n'est pas lui-même, ce dont il manque, tel est le genre de choses vers quoi vont son désir et son amour.

AGATHON

Assurément, dit-il.

SOCRATE

Poursuivons donc, dit Socrate, et récapitulons les points sur lesquels nous sommes tombés d'accord dans la discussion. N'est-il pas vrai, premièrement, qu'Éros porte sur quelque chose et deuxièmement qu'il porte sur quelque chose dont on est dépourvu dans le moment présent ? [201a]

AGATHON

Oui, répondit-il.

SOCRATE

Rappelle-toi maintenant à quoi tu as, dans ton discours, déclaré que se rapportait Éros. Si tu le souhaites, je vais te le rappeler moi-même. Tu nous racontais à peu près, je crois, que les dieux avaient réglé leurs différends grâce à l'amour du beau, car il ne saurait y avoir d'amour du laid. C'est à peu près ce que tu as dit, n'est-ce pas ?

AGATHON

C'est bien ce que j'ai dit, répondit Agathon.

SOCRATE

Ta réponse est correcte, mon ami, reprit Socrate ; et, s'il en est comme tu le declares, Éros ne devrait-il pas être amour de la beauté, et non de la laideur ?

AGATHON

Il acquiesça.

SOCRATE

N'avons-nous pas admis qu'il aime ce dont il manque et ce qu'il n'a pas ? [201b]

AGATHON

Oui, répondit-il.

SOCRATE

Par conséquent, Éros manque de beauté et il n'en a pas.

AGATHON

Forcément, répondit-il.

SOCRATE

Mais quoi ! Vas-tu appeler beau ce qui manque de beauté et qui en est complètement dépourvu ?

AGATHON

Non, assurément.

SOCRATE

Dès lors, accordes-tu encore qu'Éros est beau, s'il en va ainsi ?

AGATHON

Et Agathon de répliquer :

Je risque fort, Socrate, d'avoir parlé sans savoir ce que je disais.

SOCRATE

Pourtant, Agathon, dit-il, tu as magnifiquement parlé. [201c] Mais encore une petite question : pour toi, les choses bonnes ne sont-elles pas en

même temps belles ?

AGATHON

À mon avis, oui.

SOCRATE

Par conséquent, si Éros manque de ce qui est beau, et si les choses bonnes sont belles, alors il doit manquer de ce qui est bon.

AGATHON

En ce qui me concerne, Socrate, dit-il, je ne suis pas de taille à engager avec toi la controverse ; qu'il en soit comme tu le dis.

SOCRATE

Non, très cher Agathon, c'est avec la vérité que tu ne peux engager la controverse ; avec Socrate, ce n'est vraiment pas difficile. Je vais maintenant te laisser la paix.

[201d] Écoutez plutôt le discours sur Éros que j'ai entendu un jour de la bouche d'une femme de Mantinée, Diotime, qui était experte en ce domaine comme en beaucoup d'autres, et qui, à un moment donné, dix ans avant la peste²⁶, avait amené les Athéniens à offrir des sacrifices qui ont permis de reculer de dix ans la date du fléau. Oui, c'est elle qui m'a instruit des choses concernant l'amour. Je vais essayer de vous rapporter le discours que tenait cette femme, sur la base des conventions acceptées par Agathon et par moi : c'est-à-dire par mes seuls moyens et comme je le pourrai. Il faut absolument, Agathon, comme tu l'as toi-même expliqué, [201e] exposer dans un premier temps ce qu'est Éros lui-même et quels sont ses attributs, puis dire ce qu'il fait. Dès lors, le plus facile, me semble-t-il, est de suivre dans mon exposé l'ordre que suivait jadis l'étrangère quand elle posait des questions. Mes réponses en effet étaient à peu de chose près celles qu'Agathon vient de faire.

Je soutenais qu'Éros était un grand dieu, et qu'il faisait partie de ce qui est beau²⁷. Et elle me réfutait en faisant valoir les mêmes arguments précisément que ceux que je viens d'utiliser avec Agathon, à savoir qu'Éros n'est ni beau ni bon, comme je viens de le dire. Je lui répliquai : Que dis-tu là, Diotime ? Si tel est le cas, Éros est laid et mauvais.

DIOTIME

Pas de blasphème, reprit-elle. T'imagines-tu que ce qui n'est pas beau doive nécessairement être laid ? [202a]

SOCRATE

Certainement.

DIOTIME

T'imagines-tu de même que celui qui n'est pas un expert est stupide ? N'as-tu pas le sentiment que, entre science et ignorance, il y a un intermédiaire ?

SOCRATE

Lequel ?

DIOTIME

Avoir une opinion droite, sans être à même d'en rendre raison. Ne sais-tu pas, poursuivait-elle, que ce n'est là ni savoir – car comment une activité, dont on n'arrive pas à rendre raison, saurait-elle être une connaissance sûre ? – ni ignorance – car ce qui atteint la réalité ne saurait être ignorance. L'opinion droite est bien quelque chose de ce genre, quelque chose d'intermédiaire entre le savoir et l'ignorance.

SOCRATE

Tu dis vrai, répondis-je.

DIOTIME

Ne force donc ni ce qui n'est pas beau [202b] à être laid, ni non plus ce qui n'est pas bon à être mauvais. Éros est dans le même cas. Étant donné, disait-elle, que toi-même tu conviens qu'il n'est ni bon ni beau, tu dois de façon analogue estimer non pas qu'il est laid et mauvais, mais qu'il est quelque chose d'intermédiaire entre les deux.

SOCRATE

Pourtant, repris-je, tout le monde convient qu'Éros est un grand dieu.

DIOTIME

Quand tu dis « tout le monde », parles-tu seulement des ignorants, ou de ceux qui savent à quoi s'en tenir aussi ?

SOCRATE

Je parle de tous ces gens à la fois.

DIOTIME

Elle éclata de rire :

Socrate, reprit-elle, comment Éros serait-il reconnu comme un grand dieu [202c] par ceux qui déclarent qu'il n'est même pas un dieu ?

SOCRATE

Qui sont ces gens ? demandai-je.

DIOTIME

En voici un, dit-elle, c'est toi ; et une autre, c'est moi.

SOCRATE

Et moi de répliquer :

Que veux-tu dire ?

DIOTIME

C'est tout simple, répondit-elle. Dis-moi. Ne soutiens-tu pas que les dieux sont heureux et beaux ? Ou oserais-tu soutenir que parmi les dieux tel ou tel n'est ni beau ni heureux ?

SOCRATE

Je n'oserais pas, par Zeus.

DIOTIME

Oui, et ceux que tu declares heureux, ce sont ceux qui possèdent les bonnes et les belles choses ?

SOCRATE

Oui, bien sûr.

DIOTIME

Il n'en reste pas moins vrai [202d] que tu as reconnu qu'Éros, parce qu'il est dépourvu des choses bonnes et des choses belles, a le désir de ces choses qui lui manquent.

SOCRATE

Oui, je l'ai reconnu.

DIOTIME

Comment dès lors pourrait-il être un dieu, si effectivement il est dépourvu des choses belles et des choses bonnes ?

SOCRATE

Apparemment, c'est bien impossible.

DIOTIME

Tu vois bien, reprit-elle, que toi non plus tu ne considères pas Éros comme un dieu.

SOCRATE

Dès lors, que pourrait bien être Éros, un mortel ?

DIOTIME

Certainement pas !

SOCRATE

Alors quoi ?

DIOTIME

Comme le montrent les exemples évoqués précédemment, reprit-elle, Éros est un intermédiaire entre le mortel et l'immortel.

SOCRATE

Que veux-tu dire, Diotime ?

DIOTIME

C'est un grand démon, Socrate. En effet, tout ce qui présente la nature d'un démon est [202e] intermédiaire entre le divin et le mortel.

SOCRATE

Quel pouvoir est le sien ? demandai-je.

DIOTIME

Il interprète et il communique aux dieux ce qui vient des hommes, et aux hommes ce qui vient des dieux ; d'un côté les prières et les sacrifices, et de l'autre les prescriptions et les faveurs que les sacrifices permettent d'obtenir en échange. Et, comme il se trouve à mi-chemin entre les dieux et les hommes, il contribue à remplir l'intervalle, pour faire en sorte que chaque partie soit liée aux autres dans l'univers. De lui procèdent la divination dans son ensemble, l'art des prêtres touchant les sacrifices, les initiations, les incantations, [203a] tout le domaine des oracles et de la magie. Le dieu n'entre pas en contact direct avec l'homme ; mais c'est par l'intermédiaire de ce démon que, de toutes les manières possibles, les dieux entrent en rapport avec les hommes et communiquent avec eux, à l'état de veille ou dans le sommeil. Celui qui est un expert en ce genre de choses est un homme démonique, alors que celui, artisan ou travailleur manuel, qui est un expert dans un autre domaine, celui-là n'est qu'un homme de peine. Bien entendu, ces démons sont nombreux et variés, et l'un d'eux est Éros.

SOCRATE

Quel est son père, repris-je, et quelle est sa mère ?

DIOTIME

C'est une assez longue histoire, [203b] répondit-elle. Je vais pourtant te la raconter. Il faut savoir que, le jour où naquit Aphrodite, les dieux festoyaient ; parmi eux se trouvait le fils de Mêtis, Poros²⁸. Or, quand le banquet fut terminé arriva Pénia²⁹, qui était venue mendier comme cela est naturel un jour de bombance, et elle se tenait sur le pas de la porte. Or Poros, qui s'était enivré de nectar³⁰, car le vin n'existait pas encore à cette époque, se traîna dans le jardin de Zeus et, appesanti par l'ivresse, s'y endormit. Alors Pénia, dans sa pénurie, eut le projet de se faire faire un enfant par Poros ; [203c] elle s'étendit près de lui et devint grosse d'Éros. Si Éros est devenu le suivant d'Aphrodite et son servent, c'est bien parce qu'il a été engendré lors des fêtes données en l'honneur de la naissance de la déesse ; et si en même temps il est par nature amoureux du beau, c'est parce qu'Aphrodite est belle.

Du fait qu'il est le fils de Poros et de Pénia, Éros se trouve dans la condition que voici. D'abord, il est toujours pauvre, et il s'en faut de beaucoup qu'il soit délicat et beau, comme le croient la plupart des gens. Au contraire, il est rude, malpropre, va-nu-pieds et [203d] il n'a pas de gîte, couchant toujours par terre et à la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes et sur le bord des chemins, car, puisqu'il tient de sa mère, c'est l'indigence qu'il a en partage. À l'exemple de son père en revanche, il est à l'affût de ce qui est beau et de ce qui est bon, il est viril, résolu, ardent, c'est un chasseur redoutable ; il ne cesse de tramer des ruses, il est passionné de

savoir et fertile en expédients, il passe tout son temps à philosopher, c'est un sorcier redoutable, un magicien et un expert. Il faut ajouter que par nature il n'est ni immortel [203e] ni mortel. En l'espace d'une même journée, tantôt il est en fleur, plein de vie, tantôt il est mourant ; puis il revient à la vie quand ses expédients réussissent en vertu de la nature qu'il tient de son père ; mais ce que lui procurent ses expédients sans cesse lui échappe ; aussi Éros n'est-il jamais ni dans l'indigence ni dans l'opulence.

Par ailleurs, il se trouve à mi-chemin entre le savoir et l'ignorance. Voici en effet ce qu'il en est. Aucun dieu ne tend vers le savoir ni ne [204a] désire devenir savant, car il l'est ; or, si l'on est savant, on n'a pas besoin de tendre vers le savoir. Les ignorants ne tendent pas davantage vers le savoir ni ne désirent devenir savants. Mais c'est justement ce qu'il y a de fâcheux dans l'ignorance : alors que l'on n'est ni beau ni bon ni savant, on croit l'être suffisamment. Non, celui qui ne s'imagine pas en être dépourvu ne désire pas ce dont il ne croit pas devoir être pourvu.

SOCRATE

Qui donc, Diotime, demandai-je, sont ceux qui tendent vers le savoir, si ce ne sont ni les savants ni les ignorants ?

DIOTIME

D'ores et déjà, répondit-elle, il est parfaitement clair, [204b] même pour un enfant, que ce sont ceux qui se trouvent entre les deux, et qu'Éros doit être du nombre. Il va de soi, en effet, que le savoir compte parmi les choses qui sont les plus belles ; or Éros est amour du beau. Par suite, Éros doit nécessairement tendre vers le savoir, et, puisqu'il tend vers le savoir, il doit tenir le milieu entre celui qui sait et l'ignorant. Et ce qui en lui explique ces traits, c'est son origine : car il est né d'un père doté de savoir et plein de ressources, et d'une mère dépourvue de savoir et de ressources. Telle est bien, mon cher Socrate, la nature de ce démon.

Mais l'idée que tu te faisais d'Éros, il n'est pas surprenant que tu t'y sois laissé prendre. [204c] Cette idée qui était la tienne, dans la mesure où ce que tu dis en fournit un indice, c'est que l'amour est le bien-aimé et non l'amant. Voilà la raison pour laquelle, j'imagine, Éros te paraissait être doté d'une beauté sans bornes. Et de fait ce qui attire l'amour, c'est ce qui est réellement beau, délicat, parfait, c'est-à-dire ce qui dispense le bonheur le plus grand. Mais autre est la nature de ce qui aime, et je t'ai exposé ce qu'elle est.

SOCRATE

Et moi de reprendre :

Eh bien poursuis, Étrangère, ce que tu dis est admirable. Mais si telle est la nature d'Éros, quelle est son utilité pour les êtres humains ?

DIOTIME

Voilà justement, Socrate, reprit-elle, [204d] ce que dans ce qui suit je vais tenter de te faire comprendre. Prenons pour acquis que telle est la nature d'Éros et que telle est son origine. Il est en outre amour de ce qui est beau, prétends-tu. Or, si l'on nous demandait : « Socrate et Diotime, en quoi consiste l'amour de ce qui est beau ? », ou en termes plus clairs : « Celui qui aime les belles choses, aime ; qu'est-ce qu'il aime ? »

SOCRATE

Qu'elles deviennent siennes, répondis-je.

DIOTIME

Cette réponse, reprit-elle, appelle encore la question que voici : « Qu'en sera-t-il de l'homme dont il s'agit quand les belles choses seront devenues siennes ? »

SOCRATE

Je déclarai que je me trouvais dans l'incapacité absolue de répondre à cette question sur-le-champ. [204e]

DIOTIME

Eh bien, reprit-elle, suppose que l'on remplace « beau » par « bon », et que l'on te demande : « Voyons, Socrate, celui qui aime aime ce qui est bon ; mais qu'est-ce qu'il aime ? »

SOCRATE

Qu'elles deviennent siennes, répondis-je.

DIOTIME

Qu'en sera-t-il de l'homme dont il s'agit quand ce qui est bon sera devenu sien ?

SOCRATE

Voici, répliquai-je, une réponse que je suis en mesure de faire plus facilement : il sera heureux.

DIOTIME

Effectivement, répondit-elle, la possession [205a] de choses bonnes, c'est ce qui explique que les gens heureux sont heureux ; et il n'est plus besoin de poser cette nouvelle question : « Pourquoi celui qui souhaite être heureux souhaite-t-il l'être ? » Avec cette réponse, nous touchons bien au terme de nos peines.

SOCRATE

C'est vrai, dis-je.

DIOTIME

Eh bien ce souhait, cet amour, les crois-tu communs à tous les êtres humains ? Crois-tu que tous les êtres humains souhaitent posséder toujours ce qui est bon ; sinon, quel est ton avis ?

SOCRATE

Il en est bien ainsi ; ce souhait est commun à tous les êtres humains.

DIOTIME

Mais alors, Socrate, reprit-elle, pourquoi ne déclarons-nous pas de tous les êtres humains qu'ils aiment, s'il est bien vrai que tous aiment [205b] toujours les mêmes choses ? Pourquoi disons-nous plutôt que les uns aiment alors que les autres n'aiment pas ?

SOCRATE

Cela m'étonne moi aussi, répliquai-je.

DIOTIME

Eh bien, reprit-elle, il ne faut pas que tu t'en étonnes. Je t'explique : après avoir mis à part une espèce particulière d'amour, nous lui donnons un nom, et ce nom que nous lui donnons est celui qui désigne l'amour en général. Mais, pour les autres espèces, nous employons d'autres noms.

SOCRATE

Y a-t-il un autre cas pareil ? demandai-je.

DIOTIME

Celui que voici. Tu sais bien que la fabrication (*poiēsis*) présente de multiples aspects. Bien entendu, tout ce qui est cause du passage du non-être

vers l'être pour quoi que ce soit, voilà en quoi consiste la fabrication (*poiēsis*) ; aussi les ouvrages réalisés par tous les arts sont-ils des fabrications (*poiēseis*) [205c], de même que les artisans qui les réalisent sont tous des fabricants (*poiētai*).

SOCRATE

Tu dis vrai.

DIOTIME

Mais pourtant, reprit-elle, tu sais bien qu'on ne donne pas à ces gens le nom de « poètes » (*poiētai*), mais qu'ils portent d'autres noms. De la fabrication (*poiēsis*) dans son ensemble, on a distingué une partie, celle qui se rapporte à la musique et à la métrique, et on lui donne le nom du tout. Cette partie seulement s'appelle « poésie » (*poiēsis*), et ceux qui ont pour domaine la poésie (*poiēsis*) seulement sont appelés « poètes » (*poiētai*).

SOCRATE

Tu dis vrai, répliquai-je.

DIOTIME

Eh bien, il en va de même pour l'amour. En résumé, [205d] tout ce qui est désir de ce qui est bon, tout ce qui est désir du bonheur, voilà en quoi consiste pour tout le monde « le très puissant Éros, l'Éros perfide ». Tandis que les uns y tendent par des voies diverses, en s'intéressant soit aux richesses, soit aux exercices du corps, soit à l'acquisition du savoir, sans qu'on dise qu'ils « aiment » (*erân*) ou qu'ils méritent le nom d'« amoureux » (*erastai*), les autres, qui se tournent vers une espèce particulière d'amour et qui s'y adonnent, réservent pour eux les noms qui s'appliquent à l'amour en général : « amour » (*érōs*), « aimer » (*erân*) et « amoureux » (*erastai*).

SOCRATE

Tu as des chances de dire vrai, répondis-je.

DIOTIME

Il y a bien aussi un récit qui raconte que chercher la moitié [205e] de soi-même, c'est aimer. Ce que je dis, moi, c'est qu'il n'est d'amour ni de la moitié ni du tout, mais de ce qui se trouve, je le suppose, être un bien ; car les gens acceptent de se faire couper les mains et les pieds, quand ces parties d'eux-mêmes leur semblent mauvaises. Je ne crois pas en effet que chacun s'attache à ce qui lui appartient, sauf si l'on s'entend pour appeler « bon » ce qui nous

appartient, ce qui est à nous, et « mauvais » ce qui nous est étranger. En effet, [206a] les êtres humains n'aiment rien d'autre que ce qui est bon. N'est-ce pas ton avis ?

SOCRATE

Si, bien sûr, par Zeus, répondis-je.

DIOTIME

Alors, reprit-elle, ne peut-on dire tout simplement que ce que les hommes aiment, c'est ce qui est bon ?

SOCRATE

Oui, dis-je.

DIOTIME

Mais quoi ! ne faut-il pas ajouter qu'ils aiment avoir à eux ce qui est bon ?

SOCRATE

Il le faut.

DIOTIME

Et dès lors, reprit-elle, non seulement l'avoir à eux, mais aussi l'avoir toujours à eux.

SOCRATE

Cela aussi, il faut l'ajouter.

DIOTIME

Alors, l'objet de l'amour c'est, en somme, d'avoir à soi ce qui est bon, toujours.

SOCRATE

C'est parfaitement vrai, repris-je.

DIOTIME

Puisque, à présent, poursuit-elle, il est clair que l'amour [206b]

consiste toujours en cela, quel genre d'existence mènent ceux qui poursuivent cette fin et à quel type d'activité se livrent-ils, si l'on est prêt à donner au sérieux dont ils font preuve et à l'effort qu'ils consentent le nom d'« amour » ? De quelle sorte de besoin s'agit-il ? Saurais-tu me le dire ?

SOCRATE

Certainement pas, Diotime, repris-je, si je le savais, je ne serais pas en admiration devant ton savoir et je ne te fréquenterais pas pour m'instruire sur ce sujet précisément.

DIOTIME

Alors, poursuivit-elle, je vais te le dire. Il s'agit d'un accouchement à terme, que ce soit selon le corps ou selon l'âme.

SOCRATE

Il faudrait être devin, répliquai-je, pour comprendre ce que tu veux dire, et je ne sais pas deviner.

DIOTIME

Eh bien, reprit-elle, je vais m'expliquer plus clairement. [206c] Socrate, dit-elle, tous les êtres humains sont gros dans leur corps et dans leur âme, et, quand nous avons atteint le terme, notre nature éprouve le désir d'enfanter. Mais elle ne peut accoucher prématurément, elle doit le faire à terme. En effet, l'union de l'homme et de la femme permet l'enfantement, et il y a dans cet acte quelque chose de divin. Et voilà bien en quoi, chez l'être vivant mortel, réside l'immortalité : dans la grossesse et dans la procréation. Mais grossesse et procréation ne peuvent advenir dans la discordance. Or, il y a discordance [206d] entre ce qui est laid et tout ce qui est divin, tandis que le beau s'accorde avec ce qui est divin. Ainsi ce qui dans la génération joue le rôle de la Moire et d'Ilithyie, c'est la Beauté. Par suite, quand l'être gros approche de son terme, il éprouve du bien-être et, submergé par la joie, il se dilate, il accouche et il procrée. En revanche, quand ce n'est pas le bon moment, il devient sombre et chagrin, il se contracte, il se détourne, il se replie sur soi, il ne procrée pas et, gardant pour lui son fœtus, il souffre. D'où précisément chez l'être gros, tout gonflé déjà par sa grossesse, le transport violent qui le pousse [206e] vers son terme, car celui qui y est arrivé se trouve délivré d'une grande douleur. En définitive, Socrate, poursuivit-elle, l'amour de ce qui est beau n'est pas tel que tu l'imagines.

SOCRATE

Eh bien, qu'est-il donc ?

DIOTIME

L'amour de la procréation et de l'accouchement dans de belles conditions.

SOCRATE

Admettons que ce soit le cas, répondis-je.

DIOTIME

C'est exactement cela, reprit-elle. Mais pourquoi « de la procréation » ? Parce que, pour un être mortel, la génération équivaut à la perpétuation dans l'existence, c'est-à-dire à l'immortalité. Or le désir d'immortalité [207a] accompagne nécessairement celui du bien, d'après ce que nous sommes convenus, s'il est vrai que l'amour a pour objet la possession éternelle du bien. De cette argumentation, il ressort que l'amour a nécessairement pour objet aussi l'immortalité.

SOCRATE

Voilà donc tout ce qu'elle m'enseignait, quand il lui arrivait de parler des questions relatives à Éros. Et un jour, elle me posa la question suivante.

DIOTIME

À ton avis, Socrate, quelle est la cause de cet amour et de ce désir ? Ne perçois-tu pas l'état terrible dans lequel se trouvent toutes les bêtes, chaque fois que l'envie les prend de procréer, celles qui marchent aussi bien que [207b] celles qui volent ? Toutes, elles sont malades, quand elles se trouvent sous l'emprise de l'amour, d'abord quand elles sont sur le point de s'unir les unes aux autres, puis quand le moment vient de nourrir leur progéniture. Elles sont même prêtes à se battre pour leurs petits et à se sacrifier pour eux, les bêtes les plus faibles n'hésitant pas à affronter les plus fortes ; elles sont aussi prêtes à souffrir les tortures de la faim pour arriver à nourrir leurs rejetons, et elles se dévouent de toutes les façons. Chez les êtres humains, poursuivait-elle, on pourrait imaginer que cette conduite est la conséquence d'un calcul. Mais chez les bêtes, d'où vient que l'amour [207c] les met dans cet état, peux-tu me le dire ?

SOCRATE

Une fois de plus, je répondis que je ne savais pas. Elle reprit alors.

DIOTIME

Tu penses vraiment devenir un jour redoutable sur les questions relatives à Éros, et tu ne sais pas à quoi t'en tenir sur ce point ?

SOCRATE

Mais, Diotime, je viens de te le dire, c'est bien pour cela que je suis venu te consulter, car je sais que j'ai besoin de maîtres. Allons, dis-moi quelle est la cause de ces comportements et de tous les autres que suscite l'amour.

DIOTIME

Si tu es vraiment convaincu, reprit-elle, que l'objet de l'amour est par nature celui sur lequel nous sommes plusieurs fois tombés d'accord, tu n'as pas à t'en étonner. Car, dans le monde animal, **[207d]** la nature mortelle obéit au même impératif que celui qui vient d'être formulé quand elle cherche, dans la mesure du possible, à perpétuer son existence, c'est-à-dire à être immortelle. Or elle ne le peut qu'en engendrant, de façon à toujours laisser un être nouveau à la place d'un ancien. En effet, quand on dit de chaque être vivant qu'il vit et qu'il reste le même – par exemple, on dit qu'il reste le même de l'enfance à la vieillesse –, cet être en vérité n'a jamais en lui les mêmes choses. Même si l'on dit qu'il reste le même, il ne cesse pourtant, tout en subissant certaines pertes, de devenir nouveau, par ses cheveux, par sa chair, **[207e]** par ses os, par son sang, c'est-à-dire par tout son corps.

Et cela est vrai non seulement de son corps, mais aussi de son âme. Dispositions, caractères, opinions, désirs, plaisirs, chagrins, craintes, aucune de ces choses n'est jamais identique en chacun de nous ; bien au contraire, il en est qui naissent, alors que d'autres meurent. Mais il y a beaucoup plus déroutant encore. En outre, en effet, certaines sciences **[208a]** naissent en nous tandis que d'autres meurent, ce qui fait que, en ce qui concerne les sciences, nous ne sommes jamais les mêmes ; qui plus est, chaque science en particulier subit le même sort. Car ce que l'on appelle « recherche » suppose que la connaissance peut nous quitter. L'oubli réside dans le fait qu'une connaissance s'en va, alors que la recherche, en cherchant à produire un souvenir nouveau qui remplace celui qui s'en est allé, sauvegarde la connaissance en faisant qu'elle paraît rester la même. C'est en effet de cette façon que se trouve assurée la sauvegarde de tout ce qui est mortel ; non pas parce que cet être reste toujours exactement le même, à l'instar de ce qui est divin, mais parce que **[208b]** ce qui s'en va et qui vieillit laisse place à un être nouveau, qui ressemble à ce qu'il était. Voilà, poursuivit-elle, par quel moyen, Socrate, ce qui est mortel participe de l'immortalité, tant le corps que tout le reste. Pour ce qui est immortel, il en va différemment. Il ne faut donc pas t'étonner du fait que, par nature, tout être fasse grand cas de ce qui est un rejeton de lui-même. Car c'est pour assurer leur immortalité que cette activité

sérieuse qu'est l'amour ressortit à tous les êtres.

SOCRATE

Et moi, en entendant ce discours, je fus submergé par l'émerveillement, et je répliquai :

Un instant, en est-il vraiment ainsi, Diotime, toi qui sais tant de choses ?

DIOTIME

[208c] Et elle, comme le ferait tout sophiste accompli, de me répondre :

N'en doute point, Socrate, car, chez les êtres humains en tout cas, si tu prends la peine d'observer ce qu'il en est de la poursuite des honneurs, tu seras confondu par son absurdité, à moins de te remettre en l'esprit ce que je viens de dire, à la pensée du terrible état dans lequel la recherche de la renommée et le désir « de s'assurer pour l'éternité une gloire impérissable » mettent les êtres humains. Oui, pour atteindre ce but, ils sont prêts à prendre tous les risques, plus encore que pour défendre leurs enfants. Ils sont prêts à dilapider leurs richesses et **[208d]** à endurer toutes les peines, et même à donner leur vie. T'imagines-tu, en effet, poursuivit-elle, qu'Alceste serait morte pour Admète, qu'Achille aurait suivi Patrocle dans la mort, que votre Codros serait allé au-devant de la mort pour conserver la royauté à ses enfants, si tous ils ne s'étaient imaginé laisser de leur excellence un souvenir immortel, celui que nous conservons encore d'eux ? Tant s'en faut, poursuivit-elle. C'est plutôt, j'imagine, pour que leur excellence reste immortelle et pour obtenir une telle renommée glorieuse que les êtres humains dans leur ensemble font tout ce qu'ils font, et cela d'autant plus que **[208e]** leurs qualités sont plus hautes. Car c'est l'immortalité qu'ils aiment.

Cela dit, poursuivit-elle, ceux qui sont féconds selon le corps se tournent de préférence vers les femmes ; et leur façon d'être amoureux, c'est de chercher, en engendrant des enfants, à s'assurer, s'imaginent-ils, l'immortalité, le souvenir et le bonheur, « pour la totalité du temps à venir ». Il y a encore ceux qui sont féconds selon l'âme ; **[209a]** oui, précisa-t-elle, il en est qui sont plus féconds dans leur âme que dans leur corps, cherchant à s'assurer ce dont la gestation et l'accouchement reviennent à l'âme. Et cela, qu'est-ce donc ? La pensée et toute autre forme d'excellence. Dans cette classe, il faut ranger tous les poètes qui sont des procréateurs et tous les artisans que l'on qualifie d'inventeurs. Mais, poursuivit-elle, la partie la plus haute et la plus belle de la pensée, c'est celle qui concerne l'ordonnance des cités et des domaines ; on lui donne le nom de modération et de justice.

Quand, par ailleurs, parmi ces hommes, il s'en trouve un qui est fécond selon l'âme depuis son jeune âge **[209b]**, parce qu'il est divin, et que, l'âge venu, il sent alors le désir d'engendrer et de procréer, bien entendu il cherche, j'imagine, en jetant les yeux de tous côtés, la belle occasion pour procréer ; jamais, en effet, il ne voudra procréer dans la laideur. Aussi s'attache-t-il, en

tant qu'il est gros, aux beaux corps plutôt qu'aux laids, et, s'il tombe sur une âme qui est belle, noble et bien née, il s'attache très fortement à l'une et à l'autre de ces beautés, et, devant un individu de cette sorte, il sait sur-le-champ parler avec aisance de la vertu, c'est-à-dire des devoirs [209c] et des occupations de l'homme de bien, et il entreprend de faire l'éducation du jeune homme. C'est que, j'imagine, au contact avec le bel objet et dans une présence assidue auprès de lui, il enfante et il procrée ce qu'il portait en lui depuis longtemps ; qu'il soit présent ou qu'il soit absent, sa pensée revient à lui et de concert avec lui il nourrit ce qu'il a procréé. Ainsi une communion bien plus intime que celle qui consiste à avoir ensemble des enfants, une affection bien plus solide, s'établissent entre de tels hommes ; plus beaux en effet et plus assurés de l'immortalité sont les enfants qu'ils ont en commun. Tout homme préférera avoir des enfants de ce genre [209d] plutôt que des enfants qui appartiennent au genre humain. Et, en considérant Homère, Hésiode et les autres grands poètes, il les envie de laisser d'eux-mêmes des rejetons qui sont à même de leur assurer une gloire, c'est-à-dire un souvenir éternel, parce que leurs poèmes sont immortels ; ou encore, poursuit-elle, envie-t-il le genre d'enfants que Lycurgue a laissés à Lacédémone, et qui assurèrent le salut de Lacédémone et, pour ainsi dire, celui de la Grèce tout entière. Et chez vous, c'est Solon qui est honoré, comme le père de vos lois. Il ne faut pas oublier les autres hommes qui, dans bien d'autres endroits, [209e] que ce soit chez les Grecs ou chez les Barbares, ont accompli plein de belles choses, en engendrant des formes variées d'excellence ; à ceux-là de tels enfants ont valu de nombreux sanctuaires, alors que les enfants qui appartiennent à l'espèce humaine n'ont encore valu rien de tel à personne.

Voilà sans doute, Socrate, en ce qui concerne les mystères relatifs à Éros, les choses auxquelles tu peux, toi aussi, être initié. Mais la révélation suprême et la contemplation, [210a] qui en sont également le terme quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles sont à ta portée. Néanmoins, dit-elle, je vais parler sans ménager mon zèle. Essaie de me suivre, toi aussi, si tu en es capable.

Il faut en effet, reprit-elle, que celui qui prend la bonne voie pour aller à ce but commence dès sa jeunesse à rechercher les beaux corps. Dans un premier temps, s'il est bien dirigé par celui qui le dirige, il n'aimera qu'un seul corps et alors il enfantera de beaux discours ; puis il constatera que la beauté qui réside en un corps quelconque [210b] est sœur de la beauté qui se trouve dans un autre corps, et que, si on s'en tient à la beauté de cette sorte, il serait insensé de ne pas tenir pour une et identique la beauté qui réside dans tous les corps. Une fois que cela sera gravé dans son esprit, il deviendra amoureux de tous les beaux corps et son impérieux amour pour un seul être se relâchera ; il le dédaignera et le tiendra pour peu de chose. Après quoi, c'est la beauté qui se trouve dans les âmes qu'il tiendra pour plus précieuse que celle qui se trouve dans le corps, en sorte que, même si une personne ayant une âme admirable se trouve n'avoir pas un charme physique éclatant, [210c] il se

satisfait d'aimer un tel être, de prendre soin de lui, d'enfanter pour lui des discours susceptibles de rendre la jeunesse meilleure, de telle sorte par ailleurs qu'il soit contraint de discerner la beauté qui est dans les actions et dans les lois, et de constater qu'elle est toujours semblable à elle-même, en sorte que la beauté du corps compte pour peu de chose à son jugement. Après les actions, c'est aux sciences que le mènera son guide, pour qu'il aperçoive dès lors la beauté qu'elles recèlent et que, les yeux fixés sur la vaste étendue déjà occupée par le beau, il cesse, comme le ferait un serviteur attaché à **[210d]** un seul maître, de s'attacher exclusivement à la beauté d'un unique jeune homme, d'un seul homme fait ou d'une seule occupation, servitude qui ferait de lui un être minable et à l'esprit étroit ; pour que, au contraire, tourné vers l'océan du beau et le contemplant, il enfante de nombreux discours qui soient beaux et sublimes, et des pensées qui naissent dans un élan vers le savoir, où la jalousie n'a point part, jusqu'au moment où, rempli alors de force et grandi, il aperçoive enfin une science qui soit unique et qui appartienne au genre de celle qui a pour objet la beauté dont je vais parler.

Efforce-toi, poursuivit-elle, de m'accorder **[210e]** toute l'attention dont tu es capable. En effet, celui qui a été guidé jusqu'à ce point par l'instruction qui concerne les questions relatives à Éros, lui qui a contemplé les choses belles dans leur succession et dans leur ordre correct, parce qu'il est désormais arrivé au terme suprême des mystères d'Éros, apercevra soudain quelque chose de merveilleusement beau par nature, cela justement, Socrate, qui était le but de tous ses efforts antérieurs, une réalité qui tout d'abord n'est pas soumise au changement, **[211a]** qui ne naît ni ne périt, qui ne croît ni ne décroît, une réalité qui par ailleurs n'est pas belle par un côté et laide par un autre, belle à un moment et laide à un autre, belle sous un certain rapport et laide sous un autre, belle ici et laide ailleurs, belle pour certains et laide pour d'autres. Et cette beauté ne lui apparaîtra pas davantage comme un visage, comme des mains ou comme quoi que ce soit d'autre qui ressortisse au corps, ni même comme un discours ou comme une connaissance certaine ; elle ne sera pas non plus, je suppose, située dans un être différent d'elle-même, par exemple dans un vivant, dans la terre ou dans le ciel, **[211b]** ou dans n'importe quoi d'autre. Non, elle lui apparaîtra en elle-même et pour elle-même, perpétuellement unie à elle-même dans l'unicité de son aspect, alors que toutes les autres choses qui sont belles participent de cette beauté d'une manière telle que ni leur naissance ni leur mort ne l'accroît ni ne la diminue en rien, et ne produit aucun effet sur elle.

Toutes les fois donc que, en partant des choses d'ici-bas, on arrive à s'élever par une pratique correcte de l'amour des jeunes garçons, on commence à contempler cette beauté-là, on n'est pas loin de toucher au but. Voilà donc quelle est la droite voie qu'il faut suivre dans le domaine des choses de l'amour ou sur laquelle il faut se laisser conduire par un autre : **[211c]** c'est, en prenant son point de départ dans les beautés d'ici-bas pour aller vers cette beauté-là, de s'élever toujours, comme au moyen d'échelons,

en passant d'un seul beau corps à deux, de deux beaux corps à tous les beaux corps, et des beaux corps aux belles occupations, et des occupations vers les belles connaissances qui sont certaines, puis des belles connaissances qui sont certaines vers cette connaissance qui constitue le terme, celle qui n'est autre que la science du beau lui-même, dans le but de connaître finalement la beauté en soi.

[211d] C'est à ce point de la vie, mon cher Socrate, reprit l'étrangère de Mantinée, plus qu'à n'importe quel autre, que se situe le moment où, pour l'être humain, la vie vaut d'être vécue, parce qu'il contemple la beauté en elle-même. Si un jour tu parviens à cette contemplation, tu reconnaîtras que cette beauté est sans rapport avec l'or, les atours, les beaux enfants et les beaux adolescents dont la vue te bouleverse à présent. Oui, toi et beaucoup d'autres, qui souhaiteriez toujours contempler vos bien-aimés et toujours profiter de leur présence si la chose était possible, vous êtes tout prêts à vous priver de manger et de boire, en vous contentant de contempler vos bien-aimés et de jouir de leur compagnie. À ce compte, quels sentiments, à notre avis, pourrait bien éprouver, poursuivit-elle, un homme qui arriverait à voir la beauté en elle-même, [211e] simple, pure, sans mélange, étrangère à l'infection des chairs humaines, des couleurs et d'une foule d'autres futilités mortelles, qui parviendrait à contempler la beauté en elle-même, celle qui est divine, dans l'unicité de sa Forme ? Estimes-tu, poursuivit-elle, qu'elle est minable la vie de l'homme [212a] qui élève les yeux vers là-haut, qui contemple cette beauté par le moyen qu'il faut et qui s'unit à elle ? Ne sens-tu pas, dit-elle, que c'est à ce moment-là uniquement, quand il verra la beauté par le moyen de ce qui la rend visible, qu'il sera en mesure d'enfanter non point des images de la vertu, car ce n'est pas une image qu'il touche, mais des réalités véritables, car c'est la vérité qu'il touche. Or, s'il enfante la vertu véritable et qu'il la nourrisse, ne lui appartient-il pas d'être aimé des dieux ? Et si, entre tous les hommes, il en est un qui mérite de devenir immortel, n'est-ce pas lui ?

SOCRATE

Voilà, Phèdre, et vous tous qui m'écoutez, [212b] ce qu'a dit Diotime ; et elle m'a convaincu. Et, comme elle m'a convaincu, je tente de convaincre les autres aussi que, pour assurer à la nature humaine la possession de ce bien, il est difficile de trouver un meilleur aide qu'Éros. Aussi, je le déclare, tout être humain doit-il honorer Éros. J'honore moi-même ce qui relève d'Éros et je m'y adonne plus qu'à tout ; j'exhorte aussi les autres à faire de même. Maintenant et en tout temps, je fais l'éloge de la puissance d'Éros, de sa vaillance, autant qu'il est en mon pouvoir.

Voilà quel est mon [212c] discours, Phèdre. Considère-le, si tu le souhaites, comme un éloge adressé à Éros. Sinon, donne-lui le nom qu'il te plaira de lui donner.

ARISTODÈME

Tel fut le discours que tint Socrate. On le félicitait, tandis qu'Aristophane tentait de prendre la parole, car Socrate avait en parlant fait allusion à son discours. Soudain, on frappa à la porte de la cour qui rendit un grand bruit ; ce devait être des participants à un *kōmos*³¹, car on entendait le son d'une joueuse d'*aulós*.

AGATHON

Alors Agathon intervint :

Serviteurs, [212d] dit-il, allez vite voir. Et, si c'est l'une de mes connaissances, invitez-la. Sinon, dites que nous ne sommes plus en train de boire et que nous commençons à dormir.

ALCIBIADE

Un instant plus tard, on entendit dans la cour la voix d'Alcibiade, qui, complètement ivre, criait à tue-tête. Il demandait où était Agathon, il voulait être mené auprès d'Agathon. On le conduit auprès des convives, soutenu par la joueuse d'*aulós* et par quelques-uns de ses compagnons. Il s'arrête sur le seuil de la pièce [212e] portant une couronne touffue de lierre et de violettes, et la tête couverte d'un tas de bandelettes, et il dit :

Messieurs, bien le bonsoir. Accepterez-vous qu'un homme complètement ivre se joigne à votre banquet ? Ou devons-nous partir, en nous bornant à couronner Agathon, ce pour quoi nous sommes venus exprès ? Hier en effet, je me suis trouvé dans l'impossibilité de venir. J'arrive maintenant avec ces bandelettes sur la tête, pour les faire passer de ma tête sur celle de l'homme qui a le plus de talent et qui est le plus beau – si cette expression m'est permise –, et l'en couronner. N'allez-vous pas vous moquer de moi sous le prétexte que je suis ivre ? Vous avez beau rire, [213a] je sais parfaitement bien, moi, que je dis la vérité. Répondez-moi sur-le-champ. Je vous ai dit mes conditions. Puis-je entrer oui ou non, puis-je me joindre à vous pour boire ?

ARISTODÈME

Tout le monde l'acclama, et lui demanda d'entrer et de prendre place sur un lit. Agathon l'appelle. Alcibiade se dirige vers lui, conduit par ses compagnons, et se met à dénouer de son front les bandelettes pour en couronner Agathon. Comme il a ces bandelettes devant les yeux, il n'aperçoit pas Socrate et il va s'asseoir à côté d'Agathon, entre Socrate et lui, car Socrate s'est écarté [213b] lorsqu'il a aperçu Alcibiade. Il s'assied donc près d'eux, embrasse Agathon et lui met la couronne sur la tête.

AGATHON

C'est alors qu'Agathon prend la parole :

Serviteurs, déchaussez Alcibiade pour qu'il soit le troisième à cette table.

ALCIBIADE

Parfait, répondit Alcibiade. Mais qui avons-nous comme troisième convive ?

En disant cela, il se retourne et aperçoit Socrate. À cette vue, il a un mouvement de recul.

Par Héraclès, lance-t-il, qu'est-ce qui arrive ? Socrate ici ? Encore une embûche que tu me tends, couché à cette place. [213c] À ton habitude, tu surgis à l'improviste, là où je m'attendais le moins à te trouver. Et maintenant que viens-tu faire ici ? Et de plus, pour quelle raison occupes-tu cette place ? Bien sûr ce n'est pas auprès d'Aristophane que tu t'es étendu, ni auprès d'un autre farceur qui fait rire et qui a l'intention de faire rire. Non, tu as trouvé le moyen de te placer auprès du plus bel homme de la compagnie.

SOCRATE

Vois à me défendre, Agathon, reprit Socrate, car aimer cet homme ce n'est pas pour moi une mince affaire. Depuis le moment où je suis tombé amoureux de lui, il ne m'est plus permis [213d] de tourner mon regard vers un seul beau garçon ou de parler avec lui sans que cet homme-là devienne envieux et jaloux, sans qu'il me fasse des scènes extraordinaires et qu'il m'injurie ; pour un peu il en viendrait même aux mains. Vois donc si, à l'heure qu'il est, tu peux l'empêcher de me faire une scène. Tâche plutôt de nous réconcilier ou, s'il lève la main sur moi, défends-moi, car sa fureur et sa passion amoureuse me font frémir d'effroi.

ALCIBIADE

Non, intervint Alcibiade, ce n'est pas possible. Entre toi et moi, il n'y a pas place pour la réconciliation. Pourtant, j'attendrai une autre fois pour me venger de tout cela. Pour l'heure, Agathon, reprit-il, passe-moi quelques-unes de ces bandelettes ; [213e] j'ai l'intention d'en ceindre la tête de cet homme-là, cette tête merveilleuse, car je crains de l'entendre me reprocher de t'avoir couronné toi, tandis que lui qui, par ses discours, remporte la victoire sur tout le monde – tout le temps, et pas seulement hier comme toi –, je ne l'ai pas couronné.

ARISTODÈME

Sur ce, Alcibiade prend les bandelettes, il en couronne Socrate et il s'installe sur le lit.

ALCIBIADE

Une fois installé, il déclara :

Voyons mes amis, vous me faites l'effet d'être bien sobres. Vous ne devez pas vous laisser aller comme cela : il faut boire. C'est convenu entre nous. En conséquence, pour présider la beuverie, jusqu'à ce que vous ayez assez bu, c'est moi-même que je choisis. Allons, Agathon, qu'on apporte une coupe, une grande s'il y en a. Non, ce n'est vraiment pas la peine. Garçon, ordonna-t-il, tu n'as qu'à m'apporter ce récipient où refroidit le vin. **[214a]**

Il venait d'en apercevoir un dont la contenance était de huit cotyles pour le moins. Il le fit remplir et il le vida le premier, puis il ordonna de servir Socrate en disant :

Avec Socrate, messieurs, mon astuce ne fonctionnera pas ; autant on lui ordonnera de boire autant il boira, et il n'en sera pas ivre pour autant.

ARISTODÈME

Le serviteur sert alors Socrate, qui se met à boire.

ÉRYXIMAQUE

C'est alors qu'Éryximaque demande :

Qu'allons-nous donc faire maintenant, Alcibiade ? Nous restons comme cela, la coupe à la main, **[214b]** sans tenir aucun discours, sans rien chanter, à boire tout bonnement comme les gens qui ont soif ?

ALCIBIADE

Alors Alcibiade fit cette réponse :

Éryximaque, excellent fils d'un père excellent et fort expérimenté, je te salue.

ÉRYXIMAQUE

Moi de même, je te salue Alcibiade, reprit-il. Mais qu'allons-nous faire ?

ALCIBIADE

Ce que tu ordonneras, car il faut t'obéir.

Un médecin à lui seul vaut une masse d'hommes³².

Ordonne donc à ton gré.

ÉRYXIMAQUE

Eh bien, écoute-moi, dit Éryximaque. Nous avons, avant ton arrivée, décidé que chacun à son tour devrait, en allant de la gauche vers la droite, prononcer un discours [214c] sur Éros, le plus beau qui se puisse, et qui serait un éloge. Or, nous autres, nous avons tous parlé. Mais toi, puisque tu n'as pas parlé et que tu viens de boire, il est juste que tu parles, et qu'après avoir parlé tu ordonnes à Socrate ce qu'il te plaira d'ordonner, qu'il fasse de même avec son voisin de droite, et ainsi de suite.

ALCIBIADE

Voilà qui est fort bien parler, Éryximaque, reprit Alcibiade. Mais, quand on a trop bu, la comparaison avec des gens qui parlent à jeun risque de n'être pas équitable. Et avec cela, bienheureux, crois-tu un seul mot de ce que Socrate [214d] vient de dire ? Tu sais bien que c'est tout le contraire de ce qu'il disait qu'il voulait dire. Car si, en sa présence, je fais l'éloge de quelqu'un, que ce soit un dieu ou un homme qui ne soit pas lui-même, il n'hésitera pas, lui, à en venir aux mains.

SOCRATE

Pas de paroles de mauvais augure, répliqua Socrate.

ALCIBIADE

Par Poséidon, s'écria Alcibiade, je te défends de protester, car, en ta présence, je ne ferai l'éloge de personne d'autre que toi.

ÉRYXIMAQUE

Eh bien, fais comme tu dis, répliqua Éryximaque, si tel est ton souhait. Prononce un éloge de Socrate.

ALCIBIADE

Que me chantes-tu là ? [214e] reprit Alcibiade. Il est convenu que c'est ce que je dois faire, Éryximaque. Je dois m'attaquer à ce personnage et lui infliger la punition qu'il mérite, devant vous.

SOCRATE

Mon garçon, répliqua Socrate, qu'as-tu en tête ? Tu vas faire mon éloge en faisant rire à mes dépens ? Ou alors quoi ?

ALCIBIADE

Je dirai la vérité ; à toi de voir si tu me le permets.

SOCRATE

La vérité, mais bien sûr que je te permets de la dire ; c'est même ce que je t'ordonne de faire.

ALCIBIADE

Je ne saurais m'en faire faute, rétorqua Alcibiade. Quant à toi, voici en tout cas ce qu'il faut faire. S'il m'arrive de dire quelque chose qui n'est pas vrai, coupe-moi la parole quand tu le souhaiteras, et fais-moi savoir que sur ce point je suis dans l'erreur ; en effet, ce n'est pas de mon plein gré [215a] que je proférerai une erreur. Si cependant il m'arrive en brassant mes souvenirs de passer du coq à l'âne, n'en sois pas surpris, car il n'est pas facile, dans l'état où je me trouve, de donner sans achopper et de façon ordonnée une description détaillée de l'excentricité qui est la tienne.

Pour faire l'éloge de Socrate, messieurs, j'aurai recours à des images. Lui croira sans doute que c'est pour faire rire à ses dépens, et pourtant c'est pour dire la vérité et non pour faire rire que je vais me servir d'images. Je maintiens donc que Socrate est on ne peut plus pareil à ces silènes qui se dressent dans les ateliers de sculpteurs, [215b] et que les artisans représentent avec une *syrinx*³³ ou un *aulós* à la main ; si on les ouvre par le milieu, on s'aperçoit qu'ils contiennent en leur intérieur des figurines de dieux. Je maintiens par ailleurs que cet homme ressemble au satyre Marsyas. Une chose est sûre, pour ce qui est de l'aspect physique, tu leur ressembles bien, Socrate ; ce n'est pas toi, je le suppose, qui vas contester la chose. Pour ce qui est des autres points de ressemblance, prête l'oreille à ce qui va suivre. Tu es un insolent, n'est-ce pas ? Si tu exprimes ton désaccord, je produirai des témoins.

Mais, diras-tu, tu n'es pas joueur d'*aulós*. Si, et bien plus extraordinaire que Marsyas. Lui, effectivement, [215c] il se servait d'un instrument, pour charmer les êtres humains à l'aide de la puissance de son souffle, et c'est ce qu'on fait encore à présent quand on joue ses airs sur l'*aulós* ; en effet, ce que jouait Olympos, je dis que c'était du Marsyas, puisque ce dernier avait été son maître. Et les airs de Marsyas, qu'ils soient interprétés par un bon joueur d'*aulós* ou par une joueuse minable, ce sont les seuls capables de nous mettre dans un état de possession et, parce que ce sont des airs divins, de faire voir quels sont ceux qui ont besoin des dieux et d'initiations. Toi, tu te distingues de Marsyas sur un seul point : tu n'as pas besoin d'instruments, et c'est en proférant de simples paroles que tu produis le même effet. Une chose est sûre ; quand nous prêtons l'oreille à quelqu'un [215d] d'autre, même si c'est un orateur particulièrement doué, qui tient d'autres discours, rien de cela n'intéresse, pour ainsi dire, personne. En revanche, chaque fois que c'est toi que l'on entend, ou que l'on prête l'oreille à une autre personne en train de

rapporter tes propos, si minable que puisse être cette personne, et même si c'est une femme, un homme ou un adolescent qui lui prête l'oreille, nous sommes troublés et possédés.

Pour ma part, messieurs, si je ne risquais pas de passer à vos yeux pour quelqu'un de complètement ivre, je vous dirais, sous la foi du serment, quelles impressions j'ai ressenties et ressens encore maintenant à l'écoute des discours de cet individu. Quand je [215e] lui prête l'oreille, mon cœur bat beaucoup plus fort que celui des corybantes³⁴ et ses paroles me tirent des larmes ; et je vois un très grand nombre d'autres personnes qui éprouvent les mêmes impressions. Or, en écoutant Périclès et d'autres bons orateurs, j'admettais sans doute qu'ils s'exprimaient bien, mais je n'éprouvais rien de pareil, mon âme n'était pas troublée, et elle ne s'indignait pas de l'esclavage auquel j'étais réduit. Mais lui, ce Marsyas, il m'a bien souvent mis dans un état [216a] tel qu'il me paraissait impossible de vivre comme je le fais ; et cela Socrate tu ne diras pas que ce n'est pas vrai. En ce moment encore, et j'en ai conscience, si j'acceptais de lui prêter l'oreille, je ne pourrais pas rester insensible, et j'éprouverais les mêmes émotions. En effet, il m'oblige à admettre que, en dépit de tout ce qui me manque, je continue à n'avoir pas souci de moi-même, alors que je m'occupe des affaires d'Athènes. Je me fais donc violence, je me bouche les oreilles comme pour échapper aux Sirènes, je m'éloigne en fuyant, pour éviter de rester assis là à attendre la vieillesse auprès de lui. Il est le seul être humain devant qui j'éprouve un sentiment [216b] qu'on ne s'attendrait pas à trouver en moi : éprouver de la honte devant quelqu'un. Il est le seul devant qui j'ai honte. Car il m'est impossible, j'en ai conscience, de ne pas être d'accord avec lui et de dire que je ne dois pas faire ce qu'il me recommande de faire. Mais chaque fois que je le quitte, je cède à l'attrait des honneurs que confère le grand nombre. Alors je déserte et je m'enfuis ; et quand je l'aperçois, j'ai honte de mes concessions passées. Souvent j'aurais plaisir [216c] à le voir disparaître du nombre des hommes, mais si cela arrivait je serais beaucoup plus malheureux encore, de sorte que je ne sais comment m'y prendre avec cet homme-là.

Oui, tels sont bien les effets que produisent sur moi et sur beaucoup d'autres personnes les airs que, sur son *aulós*, module ce satyre. Mais prêtez-moi encore l'oreille : je vais vous montrer à quel point il ressemble à ceux à qui je l'ai comparé, et à quel point son pouvoir est étonnant. Sachez-le bien en effet, aucun de vous ne connaît vraiment cet homme-là [216d]. Mais moi je vais continuer à vous montrer ce qu'il est, puisque j'ai déjà commencé à le faire. Vous observez en effet qu'un penchant amoureux mène Socrate vers les beaux garçons : il ne cesse de tourner autour d'eux, il est troublé par eux. D'un autre côté, il ignore tout et il ne sait rien, c'est du moins l'air qu'il se donne. N'est-ce point là un trait qui l'apparente au silène ? Oui, tout à fait, car l'enveloppe extérieure du personnage s'apparente à celle d'un silène sculpté. Mais, à l'intérieur, une fois que le silène sculpté a été ouvert, avez-vous une idée de toute la modération dont il regorge, messieurs les convives ? Laissez-

moi vous le dire : que le garçon soit beau, cela ne l'intéresse en rien, et même **[216e]** il a un mépris inimaginable pour cela, tout comme il méprise le fait que le garçon soit riche ou qu'il possède quelque avantage jugé enviable par le grand nombre. Pour lui, tous ces biens n'ont aucune valeur, et nous ne sommes rien à ses yeux, je vous l'assure. Il passe toute sa vie à faire le naïf et à plaisanter avec les gens. Mais quand il est sérieux et que le silène s'ouvre, je ne sais si quelqu'un a vu les figurines qu'il recèle. Moi, il m'est arrivé de les voir, et elles m'ont paru si divines, si précieuses, si parfaitement belles **[217a]** et si extraordinaires, que je n'avais plus qu'à exécuter sans retard ce que me recommandait Socrate.

Or, comme je croyais qu'il était sérieusement épris de la fleur de ma jeunesse, je crus que c'était pour moi une aubaine et une chance étonnante ; je m'étais mis dans l'idée qu'il me serait possible, en accordant mes faveurs à Socrate, d'apprendre de lui tout ce qu'il savait ; car, bien entendu, j'étais extraordinairement fier de ma beauté. Ayant donc réfléchi là-dessus, moi qui jusqu'alors n'avais pas l'habitude de me trouver seul avec lui sans être accompagné d'un serviteur, cette fois-là, je renvoyai le serviteur et me trouvai tout seul avec lui. **[217b]** Oui, je vous dois toute la vérité ; alors prêtez-moi toute votre attention, et toi, Socrate, si je mens, inscris-toi en faux. Me voilà donc, messieurs, seul à seul avec lui. J'imaginai qu'il allait aussitôt me tenir les propos que précisément un amant tient en tête à tête à son bien-aimé, et je m'en réjouissais. Or, il n'en fut absolument rien ; en revanche, il me tint les propos qu'il me tenait d'habitude, et après avoir passé toute la journée avec moi, il sortit et s'en alla. À la suite de cela, je l'invitai à partager mes exercices physiques **[217c]** et je m'entraînai avec lui, pensant que j'arriverais ainsi à quelque chose. Il partageait donc avec moi les exercices physiques et souvent il luttait avec moi, sans témoin. Eh bien, que faut-il dire ? Je n'en fus pas plus avancé. Puisque je n'aboutissais à rien en m'y prenant ainsi, il me sembla que je devais avoir recours à la force avec cet homme, et ne point abandonner ; puisque je m'étais lancé dans cette entreprise, je devais en avoir le cœur net. Je l'invite donc à dîner avec moi, tout comme un amant qui veut tenter quelque chose sur son bien-aimé. J'ajoute qu'il **[217d]** ne mit même pas d'empressement à l'accepter. Pourtant, au bout d'un certain temps, il finit par le faire. La première fois qu'il vint, il souhaita partir après avoir dîné. Alors j'eus honte, et le laissai partir. Mais je fis une nouvelle tentative ; quant il eut fini de dîner, je prolongeai la conversation jusqu'à fort tard dans la nuit, et, lorsqu'il souhaita s'en aller, je fis observer qu'il était tard, et je le forçai à rester.

Il reposait donc sur le lit qui touchait le mien, et où il avait dîné ; personne ne dormait dans la pièce que nous deux. **[217e]** Jusqu'ici, ce que j'ai dit pourrait fort bien se raconter devant tout le monde. Mais pour ce qui va suivre, vous ne me l'auriez pas entendu raconter si, comme le dit le proverbe, ce n'était dans le vin (faut-il parler ou non de la bouche des enfants ?) que se trouve la vérité. Qui plus est, ne pas faire connaître une action de Socrate

aussi superbe, quand on est en train de faire son éloge, cela me paraît injuste. Ce n'est pas tout ; mon état est aussi celui de l'homme qu'une vipère mâle a mordu ; on raconte, je crois, que celui à qui l'accident est arrivé se refuse à décrire son état, sauf à ceux qui ont déjà été mordus, [218a] sous prétexte qu'eux seuls peuvent comprendre et excuser tout ce qu'il a osé faire ou dire sous le coup de la souffrance. Moi donc, qui ai subi une morsure plus douloureuse encore et qui ai été mordu là où, selon toute vraisemblance, il est le plus douloureux de l'être, car c'est au cœur ou à l'âme – peu importe le terme que l'on utilise – que j'ai été frappé et mordu par les discours de la philosophie, lesquels blessent plus sauvagement que la vipère quand ils s'emparent d'une âme jeune qui n'est pas dépourvue de talent, et qu'ils lui font commettre et dire n'importe quelle extravagance. Moi qui par ailleurs vois des Phèdre, des Agathon, [218b] des Éryximaque, des Pausanias, des Aristodème et des Aristophane, sans parler de Socrate et de tant d'autres, tous atteints comme moi du délire et des transports bachiques produits par la philosophie, je vous demande donc à tous de m'écouter. Car vous me pardonneriez ce qu'alors j'ai fait, et ce qu'aujourd'hui je dis. Vous, les serviteurs, et tous les profanes et les rustres, s'il en est ici, refermez sur vos oreilles des portes épaisses.

Lors donc, messieurs, que la lampe fut éteinte et que les serviteurs furent partis, [218c] j'estimai qu'avec lui il ne fallait pas y aller par quatre chemins, mais lui faire savoir en toute liberté ce que j'estimais avoir à lui faire savoir. Et, en le poussant, je lui dis :

ALCIBIADE

Socrate, tu dors ?

SOCRATE

Pas du tout, me répondit-il.

ALCIBIADE

Sais-tu à quoi je pense ?

SOCRATE

À quoi donc au juste ?

ALCIBIADE

Je pense, repris-je, que tu es un amant digne de moi, le seul qui le soit, et je vois bien que tu hésites à m'en parler. En ce qui me concerne, voici ce qu'il en est. J'estime qu'il est tout à fait déraisonnable de ne point céder à tes vœux

sur ce point aussi, comme en toute autre occasion où tu aurais besoin de ma fortune ou de mes [218d] amis. Rien à mes yeux ne présente plus d'importance que de devenir le meilleur possible et j'imagine que, dans cette voie, je ne puis trouver maître qui soit mieux en mesure de m'aider que toi. Dès lors, devant ceux qui savent à quoi s'en tenir, je serais beaucoup plus honteux de ne point céder aux vœux d'un homme comme toi, que je ne le serais, devant le grand nombre qui ne sait pas à quoi s'en tenir, de céder à ses vœux.

Il m'écouta, prit son air de faux naïf qui lui est si caractéristique et, dans le style qui lui est habituel, il me fit cette réponse :

SOCRATE

Mon cher Alcibiade, il y a des chances pour que, en réalité, tu ne sois pas si maladroit, à supposer toutefois que ce que tu dis sur mon compte soit vrai [218e] et que j'aie le pouvoir de te rendre meilleur. Tu vois sans doute en moi une beauté inimaginable et bien différente de la grâce que revêt ton aspect physique. Si donc, l'ayant aperçue, tu entreprends de la partager avec moi et d'échanger beauté contre beauté, le profit que tu comptes faire à mes dépens n'est pas mince ; à la place de l'apparence de la beauté, c'est la beauté véritable que tu entreprends d'acquérir, [219a] et, en réalité, tu as dans l'idée de troquer de l'or contre du cuivre³⁵. Mais, bienheureux ami, fais bien attention, de peur que tu n'aïles t'illusionner sur mon compte, car je ne suis rien. La vision de l'esprit ne commence à être perçante que quand celle des yeux commence à perdre de son acuité ; et tu en es encore assez loin.

ALCIBIADE

Ce à quoi je répondis : En ce qui me concerne, c'est bien cela, et il n'y a rien dans ce que j'ai dit qui ne soit conforme à ce que je pense. À toi dès lors de délibérer sur ce que tu juges le meilleur pour toi comme pour moi.

SOCRATE

Mais oui, répliqua-t-il, voilà qui est bien parler. Employant en effet le temps qui vient à la délibération, [219b] nous agissons de la manière qui nous paraîtra la meilleure à nous deux, sur ce point comme sur bien d'autres.

ALCIBIADE

Point de doute pour moi après ses paroles et les miennes, je m'imaginais l'avoir blessé par les traits que je lui avais en quelque sorte décochés. Je me soulevai donc, et, sans lui laisser la possibilité d'ajouter le moindre mot, j'étendis sur lui mon manteau – en effet c'était l'hiver –, je m'allongeai sous son grossier manteau, j'enlaçai de mes bras cet être véritablement divin et

extraordinaire, [219c] et je restai couché contre lui toute la nuit. Là-dessus non plus, Socrate, tu ne diras pas que je mens. Au vu des efforts que moi j'avais consentis, sa supériorité à lui s'affirmait d'autant : il dédaigna ma beauté, il s'en moqua et se montra insolent à son égard. Et c'était précisément là que je m'imaginai avoir quelque chance, messieurs les juges, car vous êtes juges de la superbe de Socrate. Sachez-le bien. Je le jure par les dieux, par les déesses, je me levai après avoir dormi au côté de Socrate, [219d] sans que rien de plus se fût passé que si j'avais dormi auprès de mon père ou de mon frère aîné.

Imaginez, après cela, quel était mon état d'esprit. D'un côté je m'estimais méprisé, et de l'autre j'admirais le naturel de Socrate, sa modération et sa fermeté. J'étais tombé sur un homme doué d'une intelligence et d'une force d'âme que j'aurais crues introuvables. Par suite, il n'y avait pour moi moyen ni de me fâcher et de me priver de sa fréquentation, ni de découvrir par quelle voie je l'amènerais à mes fins. En effet, je savais bien que, [219e] en matière d'argent, il était plus totalement invulnérable encore qu'Ajaj ne l'était au fer, et que sur le seul point où je m'imaginai qu'il se laisserait prendre il m'avait échappé. Aucune issue, donc. J'étais asservi à cet homme comme personne ne l'avait été par personne, et je tournais en rond.

De fait, tout cela m'était arrivé quand nous primes part ensemble à l'expédition contre Potidée³⁶, au cours de laquelle nous prenions nos repas en commun. D'abord, ce qui est sûr, c'est que pour affronter les peines il était plus fort non seulement que moi, mais aussi que tous les autres. Lorsque les communications étaient coupées en quelque point, ce qui arrive en campagne, [220a] et que nous devions rester sans manger, nul autre ne le valait en endurance pour supporter cette épreuve. En revanche, quand nous étions bien ravitaillés, il n'avait pas son pareil pour en profiter, notamment pour boire. Il n'y était pas porté, mais, si on le forçait, il buvait plus que tout le monde, et le plus étonnant, c'est que personne n'a vu Socrate ivre. De cela, la preuve sera donnée tout à l'heure. Par ailleurs, pour supporter les rigueurs de l'hiver – les hivers sont terribles là-bas –, il faisait merveille. [220b] Ainsi, par exemple, un jour de gel, ce qu'on peut imaginer de plus terrible dans le genre, quand tout le monde évitait de sortir ou ne sortait qu'emmitoufflé d'étonnante façon, chaussé, les pieds enveloppés de feutre et de peaux d'agneau, Socrate, lui, dans ces conditions-là, sortait revêtu du même manteau qu'il avait l'habitude de porter auparavant, et marchait pieds nus sur la glace plus facilement que les autres avec leurs chaussures. Les soldats le regardaient de travers, convaincus qu'il cherchait à les narguer.

Voilà ce qu'il en est : [220c]

Ce que fit d'autre part, ce que sut endurer,
ce héros énergique³⁷

là-bas, un jour en campagne, cela vaut la peine d'être entendu. Concentré en effet sur ses pensées, il était, à l'endroit même où il se trouvait

au point du jour, resté debout à examiner un problème. Et, comme cela n'avancait pas, il n'abandonnait pas, et il restait là debout à chercher. Il était déjà midi. Les hommes l'observaient, tout étonnés ; ils se faisaient savoir les uns aux autres que Socrate, depuis le petit matin, se tenait là debout en train de réfléchir. En fin de compte, le soir venu, certains de ceux qui le regardaient, une fois qu'ils eurent fini de dîner, **[220d]** sortirent leurs paillasses dehors, car on était alors en été, et ils couchèrent au frais, tout en le surveillant pour voir s'il passerait la nuit debout. Or, il resta debout jusqu'à l'aurore, jusqu'au lever du soleil. Puis, après avoir adressé sa prière au soleil, il s'en alla.

Maintenant, si vous le souhaitez, passons à sa conduite au combat ; car, sur ce point aussi, il faut lui rendre justice. Lors du combat à la suite duquel les généraux me décernèrent le prix de courage, je n'ai dû mon salut à personne d'autre qu'à cet homme. **[220e]** J'étais blessé, et il refusa de m'abandonner ; et il réussit à sauver tout à la fois mes armes et moi-même. Et c'est alors, Socrate, que je recommandai aux généraux de te décerner le prix de courage ; et là-dessus tu ne pourrais me faire de reproche ou dire que je mens. Eh bien non, comme les généraux considéraient ma situation sociale et qu'ils souhaitaient me donner le prix de courage, tu montras plus d'empressement qu'eux pour que ce soit moi qui reçoive ce prix à ta place.

Ce n'est pas tout, messieurs. Il valait la peine d'observer Socrate lorsque l'armée, quittant Délion³⁸, **[221a]** se repliait en déroute. Je m'y trouvais à ses côtés, moi à cheval, et lui avec son armement d'hoplite. Il se repliait donc, en compagnie de Lachès, au milieu de nos hommes qui déjà se débandaient. Je tombe donc sur eux, et, dès que je les vois, je les encourage à tenir bon, et je leur dis que je ne les abandonnerai point. À cette occasion-là, j'ai pu observer Socrate mieux encore qu'à Potidée, car j'avais moins à craindre, puisque j'étais à cheval. D'abord, Socrate faisait preuve d'un sang-froid plus grand que Lachès, et de beaucoup. **[221b]** Ensuite, j'avais l'impression – ce sont tes propres termes, Aristophane – que là-bas il déambulait comme il le fait ici,

se rengorgeant et regardant de côté³⁹,

observant d'un œil tranquille amis et ennemis, et faisant savoir à tous, même de fort loin, que si l'on s'avisait de se frotter à cet homme, il riposterait avec vigueur. Voilà pourquoi il se repliait sans être inquiété, lui et celui qui l'accompagnait ; car, en règle générale, les soldats qui se comportent ainsi au combat, on ne s'y frotte même pas, **[221c]** alors que l'on pourchasse ceux qui fuient en désordre.

Sans doute y aurait-il beaucoup d'autres traits que l'on pourrait louer chez Socrate, et ce sont des traits admirables. Certes, si l'on prend en considération sa conduite en d'autres domaines, peut-être un autre homme mériterait-il des éloges du même genre. Mais le fait que Socrate ne ressemble à aucun homme, ni d'avant ni d'aujourd'hui, c'est cela qui est digne d'une admiration sans bornes. En effet, de ce que fut Achille on peut trouver une

image chez Brasidas et chez d'autres, et de ce que fut Périclès on peut trouver une image chez Nestor et chez Anténor. [221d] Et ces cas ne sont pas les seuls ; on pourrait établir des comparaisons semblables entre tous les autres hommes. Mais de cet homme-là, avec ce qu'il y a de déconcertant dans sa personne et dans ses discours, on ne trouverait rien, même en cherchant bien, qui tant soit peu en approche, ni pour le présent ni pour le passé, à moins bien sûr de le comparer à ceux que je dis : non pas à un être humain, mais aux silènes et aux satyres, qu'il s'agisse de sa personne ou de ses discours.

C'est en effet qu'il est une chose que j'ai omis de dire en commençant, à savoir que ses discours aussi sont tout à fait pareils aux silènes que l'on ouvre. Car, si [221e] l'on se donne la peine d'écouter les discours de Socrate, ces discours donnent au premier abord l'impression d'être parfaitement ridicules ; ces mots et ces phrases qui forment une enveloppe extérieure, on dirait la peau d'un satyre insolent. En effet, il parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de tanneurs, et il a toujours l'air de dire la même chose en utilisant les mêmes termes, si bien que n'importe qui, ignorant ou imbécile, peut tourner ses discours en dérision. [222a] Mais, une fois ces discours ouverts, si on les observe et si on pénètre en leur intérieur, on découvrira d'abord qu'ils sont dans le fond les seuls à avoir du sens, et ensuite qu'ils sont on ne peut plus divins, qu'ils recèlent une multitude de figurines de l'excellence, que leur portée est on ne peut plus large, ou plutôt qu'ils mènent à tout ce qu'il convient d'avoir devant les yeux si l'on souhaite devenir un homme accompli.

Tel est, messieurs, le discours qui constitue mon éloge de Socrate. Pour ce qui est par ailleurs des griefs que j'ai contre lui, je les ai mêlés au récit de ses insolences envers moi. Du reste, je ne suis pas le seul [222b] qu'il ait traité de cette manière. Il s'est conduit de même avec Charmide, le fils de Glaucon, avec Euthydème, le fils de Dioclès, et avec beaucoup d'autres qu'il dupe en se donnant l'air d'un amant, alors qu'il tient le rôle du bien-aimé plutôt que celui de l'amant. Et je te mets bien en garde, Agathon ; ne te laisse pas duper par cet homme-là. Instruit par nos propres mésaventures, sache plutôt prendre tes précautions, de peur, comme dit le proverbe, de ressembler « au marmot qui apprend à ses dépens⁴⁰ ».

ARISTODÈME

Quand Alcibiade eut tenu ce discours, [222c] un éclat de rire salua sa franchise, car il avait vraiment l'air d'être dans des dispositions amoureuses à l'égard de Socrate.

SOCRATE

Alors Socrate prit la parole :

Alcibiade, dit-il, tu ne donnes pas l'impression d'avoir bu. Autrement, tu n'aurais pas déguisé aussi subtilement tes intentions pour essayer de cacher

l'objet de tous tes discours : tu en parles à la façon d'une chose accessoire, en lui réservant une place tout à la fin, comme si tous tes propos n'avaient pas pour but de nous brouiller, moi et Agathon, [222d] parce que tu t'imagines que c'est toi que je dois aimer et personne d'autre, et parce qu'Agathon doit être aimé par toi et par personne d'autre. Mais ta manœuvre ne nous a pas échappé. Tout au contraire, ton drame satyrique et ton histoire de Silène, nous y voyons très clair. Allons, mon cher Agathon, Alcibiade ne doit pas gagner à ce jeu, fais en sorte que personne ne puisse me brouiller avec toi.

AGATHON

Agathon répliqua :

Il pourrait bien se faire, Socrate, que tu dises vrai. J'en vois un indice dans le fait qu'il est venu prendre place entre [222e] toi et moi, pour nous séparer. Mais il n'y gagnera rien. C'est moi au contraire qui vais aller m'étendre près de toi.

SOCRATE

D'accord, dit Socrate, viens t'installer ici, à la place qui se trouve au-dessous de moi.

ALCIBIADE

Zeus, dit Alcibiade, que me faut-il encore souffrir de la part de cet homme ! Il s' imagine qu'il doit l'emporter sur moi en toutes circonstances. Pourtant, à défaut d'autre chose, homme extraordinaire, laisse Agathon se placer entre nous deux.

SOCRATE

Mais c'est impossible, rétorqua Socrate. Car tu viens de faire mon éloge, et je dois pour ma part faire celui de la personne qui se trouve à ma droite. Au cas où Agathon occuperait la place qui se trouve au-dessous de toi, il n'irait certainement pas, je suppose, faire une seconde fois mon éloge, avant que j'aie moi-même fait le sien. Laisse-le plutôt où il est, divin ami, et ne sois pas jaloux [223a] de cet adolescent, si je fais son éloge, car j'ai grande envie de faire son éloge.

AGATHON

Bravo, s'écria Agathon. Tu vois, Alcibiade, qu'il ne m'est pas possible de rester à cette place. Mais je veux à toute force en changer, pour que Socrate fasse mon éloge.

ALCIBIADE

Voilà, rétorqua Alcibiade, c'est toujours ainsi. Lorsque Socrate est présent quelque part, il est impossible pour un autre de tenter quelque chose du côté des beaux garçons. Maintenant encore, voyez avec quelle aisance il a trouvé même un motif plausible, pour faire installer celui-ci près de lui.

ARISTODÈME

Alors [223b] qu'Agathon se lève pour aller s'installer près de Socrate, soudain toute une bande constituant un *kōmos* arrive devant les portes, et, les ayant trouvées ouvertes – quelqu'un était en train de sortir –, ils entrent directement, viennent vers nous et s'installent sur les lits. Un tumulte général emplît la salle : et sans aucune règle, on fut obligé de boire une grande quantité de vin.

Alors, racontait Aristodème, Éryximaque, Phèdre et quelques autres se levèrent et partirent. Lui-même, disait Aristodème, fut pris de sommeil, et il dormit très longtemps, car [223c] les nuits étaient longues. Il ne se réveilla qu'à l'approche du jour, alors que les coqs chantaient déjà.

Quand il fut réveillé, il vit que les autres dormaient ou s'en étaient allés, et que seuls Agathon, Aristophane et Socrate étaient encore éveillés et buvaient dans une grande coupe qu'ils se passaient de gauche à droite. Socrate discutait avec eux.

De cette discussion, Aristodème disait ne pas [223d] se souvenir, car il ne l'avait pas suivie depuis le début, et il avait la tête lourde. En gros cependant, Socrate les forçait de convenir que c'est au même homme qu'il sied de savoir composer des comédies et des tragédies, et que l'art qui fait le poète tragique est aussi celui qui fait le poète comique. Ils se trouvaient forcés de l'admettre, même s'ils ne suivaient pas très bien la discussion ; ils dodelinaient de la tête. Le premier à s'endormir fut Aristophane, puis ce fut le tour d'Agathon, alors qu'il faisait grand jour déjà.

Alors Socrate, après les avoir de la sorte endormis, se leva et partit. Aristodème le suivit comme à son habitude. Socrate se rendit au Lycée, se lava et passa le reste de la journée comme s'il s'agissait de n'importe quelle autre journée. À la fin de la journée, vers le soir, il rentra chez lui pour se reposer.

1- Les interlocuteurs d'Apollodore ne seront pas nommés.

2- Nous indiquons, pour la clarté de la lecture, le nom des personnages dont Apollodore rapporte les paroles.

3- Jeu de mots sur le nom Agathon, qui ne diffère que par l'accent du génitif pluriel *agathōn* (« les gens de bien »).

4- Voir *Iliade* XVII, 588 et II, 108.

5- Voir *Iliade* X, 222-226.

6- Instrument de musique à vent. On traduit habituellement *aulós* par flûte, mais à tort car il s'agit d'un instrument à

anche, lamelle élastique que fait vibrer le souffle du musicien.

7- *Théogonie*, 116-120, le vers 118 étant omis.

8- DK 28 B13.

9- *Iliade* X, 482 et XV, 262 ; *Odyssée* I, 381.

10- Dans les *Myrmidons*, fr. 135 Radt.

11- Probablement une allusion à *Iliade* XI, 786-787.

12- *Iliade* II, 71.

13- Jeu de mots en grec : « *Pausaniou... pausaménou* ».

14- Voir Héraclite (fr. 51 DK).

15- Voir *Iliade* V, 385 et *Odyssée* XI, 207-320.

16- Le dieu forgeron, voir *infra*, 197b.

17- En 385, les Spartiates détruisirent les murs de Mantinée, cité d'Arcadie proathénienne, et sa population fut dispersée en quatre endroits différents (voir Xénophon, *Helléniques* V, 2, 5-7).

18- *Iliade* XIX, 92.

19- Formule attribuée par Aristote (*Rhétorique* III, 3, 1406a17-23) au rhéteur Alcidas, un disciple de Gorgias, comme Agathon.

20- Un vers du *Thyeste* de Sophocle (fr. 256 Radt), où il est question de la Nécessité et non d'Éros.

21- Euripide, *Sthénébée* (fr. 663 Kannicht) ; formule aussi citée par Aristophane, *Guêpes*, 1074.

22- Il est impossible de dire si ces vers sont d'Agathon ou d'un autre poète.

23- Calembour qui associe le nom de Gorgone à celui de Gorgias (voir *Odyssée* XI, 631-635).

24- Voir *supra*, 177d.

25- Citation d'Euripide, *Hippolyte*, 612.

26- Il s'agit sans doute de la peste qui se déclara en 430 et qui emporta Périclès.

27- Cette traduction ne correspond qu'à l'une des deux constructions possibles. On peut comprendre aussi bien : « et qu'il était amour de ce qui est beau » (voir *supra*, 197b et 291a) que « et qu'il faisait partie de ce qui est beau » (voir *supra*, 195a) comme ici.

28- Le nom, en grec, signifie « passage », d'où « ressource », « expédient ».

29- C'est-à-dire, en grec, la Pauvreté.

30- La boisson des dieux, source de leur immortalité.

31- Le *kōmos* est un groupe joyeux et bruyant constitué d'hommes plus ou moins avinés, qui vont à une fête, religieuse ou profane, ou qui en reviennent.

32- *Iliade* XI, 514.

33- La syrinx est la flûte de Pan.

34- En grec, le terme *koríbas* désigne quelqu'un qui participe, à un titre ou à un autre, à des rites appartenant à ce genre de cérémonies appelées « initiations », voir l'Index général.

35- Dans l'*Iliade* (VI, 232-236), Glaucon, à qui Zeus a fait perdre la tête, troque son armure qui est en or pour celle de Diomède qui est en bronze.

36- Voir le début du *Charmide*.

37- *Odyssée* IV, 242.

38- Voir *Lachès* 181b.

39- Citation des *Nuées* d'Aristophane, v. 362.

40- Proverbe qui apparaît dans l'*Iliade* XVII, 32 et chez Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 218.

CHARMIDE

Dialogue vivant qui s'ouvre sur une scène charmante, le *Charmide*, par ses résonances éthiques et politiques, peut être lu comme une tentative pour laver Socrate de l'accusation d'avoir favorisé l'avènement des Trente tyrans, au nombre desquels se trouvaient Charmide et Critias.

L'objet de la discussion du *Charmide* est la *sōphrosūnē*, l'une des quatre grandes vertus platoniciennes, avec le savoir (*sophia*), la justice et le courage. Dans l'éthique grecque traditionnelle, la *sōphrosūnē* désigne la disposition intellectuelle qui permet à l'homme de juger correctement de façon à faire preuve de maîtrise de soi. Dans ce dialogue, Platon n'évoque pas ce qui rapproche la *sōphrosūnē* de l'*egkráteia*, à savoir la maîtrise de soi à l'égard des plaisirs corporels ; le terme *sōphrosūnē* est donc traduit non par « modération » ou « tempérance », mais par « sagesse », terme qui comprend deux dimensions, éthique et épistémologique.

Comme dans les autres dialogues réfutatifs, les interlocuteurs de Socrate sont censés incarner, en positif ou en négatif, la vertu qui fait l'objet de la discussion. La *sōphrosūnē* étant la vertu par excellence des jeunes gens et des femmes, les vingt ans du bel adolescent Charmide en font un interlocuteur tout désigné. Mais comment expliquer la présence de Critias, cousin de Charmide, âgé de plus de trente ans ? Le contexte politique nous fournit des éléments de réponse : Charmide et Critias firent en effet partie du groupe des Trente tyrans dont le règne éphémère fut sanglant. Or, c'est précisément leur absence de *sōphrosūnē* que cherche à démontrer le *Charmide*, qui manifeste par ailleurs une intention apologétique : Socrate ne peut être tenu responsable du destin tragique de ces deux personnages qui faisaient partie de son entourage.

Dans le *Charmide*, six définitions de la *sōphrosūnē* sont examinées. Charmide en propose trois définitions de la *sōphrosūnē*, mais seules les deux premières, le calme (158e-160d) et la pudeur (160d-161d) sont de lui, car la troisième, « faire ses propres affaires » (161b-162b), est due à Critias, qui d'ailleurs y revient (162c-163d), lorsqu'il s'empare du premier rôle. Critias propose alors trois nouvelles définitions : la capacité de faire le bien (163d-164d), la connaissance de soi (164d-166c) et la science d'elle-même et des autres sciences (166c-175a). La discussion à laquelle donne lieu cette sixième définition est complexe : Socrate y montre que l'existence d'une telle science est improbable et que, si elle existait, elle serait inutile. C'est au cours de cette discussion que Critias donne de la *sōphrosūnē* une définition à laquelle pourrait souscrire le Socrate de Platon : « savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas ». Si, par ailleurs, comme le montre Platon dans d'autres dialogues, la sagesse doit comporter un contenu positif propre à assurer le bonheur, ce savoir doit être celui du bien et du mal (174 b-d).

CHARMIDE

ou Sur la sagesse ; genre critique¹

SOCRATE

[153a] Nous étions rentrés du camp devant Potidée la veille au soir et, comme je fus longtemps absent, c'est avec plaisir que j'ai renoué avec mes occupations habituelles. Je me suis donc rendu à la palestre de Tauréas, qui est située en face du temple de Basilè, et là je suis tombé sur une foule nombreuse : les uns m'étaient inconnus, mais la plupart étaient de ma connaissance. Quand ils me [153b] virent entrer à l'improviste, aussitôt ils me saluèrent de loin, chacun depuis un endroit différent. Mais Chéréphron, vu qu'il est un peu fou, bondit hors du groupe, courut vers moi et, me prenant la main, il me demanda :

« Socrate, comment t'es-tu tiré de la bataille ? »

Peu avant notre départ, nous avions livré bataille à Potidée et ils venaient tout juste d'en être informés. Et moi de lui répondre : « Comme tu vois ! » lui dis-je.

« On nous a pourtant rapporté ici, reprit-il, que la bataille a été féroce [153c] et que beaucoup de nos connaissances y ont trouvé la mort.

— C'est un compte rendu assez exact, lui répondis-je.

— Tu as pris part à la bataille ? demanda-t-il.

— J'y ai pris part.

— Assieds-toi donc ici, reprit-il, et raconte-nous, car nous n'avons pas été informés clairement de tous les détails. » Et en même temps il m'entraîna et me fit asseoir auprès de Critias, le fils de Callaischros.

Une fois assis, je salue Critias et les autres, et je leur donne des nouvelles de l'armée, en réponse à ce que l'on m'avait [153d] demandé. Chacun y allait de sa question.

Quand nous en eûmes assez de ce sujet, ce fut à mon tour de les interroger sur les choses d'ici : la philosophie, comment se portait-elle à présent ? Et les jeunes gens, y en avait-il certains parmi eux qui se distinguaient par leur savoir, ou par leur beauté, ou par l'un et l'autre ? Les yeux tournés [154a] vers la porte, Critias vit des jeunes gens faire leur entrée en s'invectivant, suivis de près par une autre bande.

« Pour ce qui est des beaux garçons, Socrate, dit-il, je crois que tu vas en voir à l'instant. Il se trouve en effet que ceux qui font leur entrée sont les précurseurs et les amoureux de celui qui passe pour être le plus beau, du moins des jeunes d'aujourd'hui, et j'ai l'impression qu'il est lui-même sur le point de faire son entrée.

— Qui est-ce, demandai-je, et de qui est-il le fils ?

— Tu le connais probablement, répondit-il, mais ce n'était pas encore un adolescent avant ton [154b] départ ; il s'agit de Charmide, mon cousin, le fils de mon oncle Glaucon.

— Mais je le connais, par Zeus ! m'exclamai-je ; il n'était pas mal du tout quand il n'était encore qu'un enfant, mais j'imagine qu'à présent c'est déjà un véritable jeune homme.

— Dans un instant tu vas voir comme il a grandi et de quoi il a l'air. » Et en même temps qu'il disait cela, Charmide fit son entrée.

En ce qui me concerne, mon ami², je ne sais rien mesurer, car je suis une véritable mesure aveugle³ à l'égard des beaux garçons – presque tous les adolescents me paraissent beaux –, mais celui-ci [154c] en particulier m'a paru admirable par sa taille et sa beauté. Tous les autres, m'a-t-il semblé, en étaient amoureux, tant ils furent stupéfaits et troublés lorsqu'il fit son entrée, et de nombreux autres amoureux faisaient partie du cortège qui le suivait. Qu'il fit également de l'effet sur nous les hommes, cela n'a rien d'étonnant. Or je m'aperçus, en observant attentivement les enfants, qu'il n'y en avait pas un seul, pas même le plus petit, qui regardait ailleurs, mais que tous le contemplaient comme s'il s'était agi d'une statue. C'est alors que [154d] Chéréphon m'interpella :

« Socrate, quelle impression te fait ce jeune homme ? demanda-t-il. N'a-t-il pas une jolie figure ?

— Hors du commun ! répondis-je.

— Et encore, dit-il, s'il consentait à se dévêtir, tu aurais l'impression qu'il est sans visage, tant ses formes sont d'une parfaite beauté. »

Les autres abondèrent dans le même sens que Chéréphon. Et moi de rétorquer :

« Par Héraklès, l'homme dont vous me parlez est vraiment irrésistible, pourvu qu'il ait encore une seule et unique petite chose.

— Laquelle ? demanda Critias.

— [154e] Si son âme, repris-je, est d'une bonne nature. Et il convient qu'il possède cette qualité, n'est-ce pas Critias, vu qu'il fait partie de votre famille.

— Mais, répondit-il, il est tout à fait beau et bon sous ce rapport également.

— Alors pourquoi, repris-je, ne pas déshabiller son âme et la contempler, elle, avant ses formes ? Car j'imagine qu'il a déjà parfaitement l'âge pour prendre part volontiers à une discussion.

— Mais bien sûr, répondit Critias, puisqu'il est philosophe [155a] et

qu'il est aussi, à mon avis et suivant l'opinion d'autres personnes, très doué pour la poésie.

— Ce talent, repris-je, mon cher Critias, vous vient de très loin, puisqu'il remonte à votre parenté avec Solon. Mais pourquoi ne me fais-tu pas voir le jeune homme en l'appelant ici ? Car même s'il était encore plus jeune qu'il ne l'est, il n'y aurait rien d'inconvenant à ce que nous discussions avec lui en ta présence, toi qui es à la fois son tuteur et son cousin.

— Tu as raison, répondit-il, appelons-le. »

Et [155b] aussitôt il dit à celui qui l'accompagnait : « Garçon, appelle Charmide et dis-lui que je veux le présenter à un médecin pour cette douleur dont il m'a dit tout récemment qu'elle le faisait souffrir. » Puis il me confia : « Il vient de me dire qu'il ressentait une lourdeur à la tête en se levant le matin. Vois-tu un empêchement à ce que tu fasses semblant devant lui de connaître un remède contre le mal de tête ?

— Aucun, répondis-je, il suffit qu'il vienne.

— Mais il viendra », répondit-il.

Ce qui fut fait : il arriva et déclencha une [155c] grande hilarité. En effet, chacun de nous qui étions assis cédait sa place en poussant son voisin avec empressement pour permettre à Charmide de venir s'asseoir à ses côtés, jusqu'à ce que, des deux qui étaient assis à chaque extrémité, nous fassions lever le premier, et renversions le second sur le flanc. Charmide vint s'asseoir entre Critias et moi. Dès ce moment, mon cher, je fus plongé dans l'embarras, et l'audace qui m'avait fait croire jusqu'alors qu'un entretien avec lui serait un jeu d'enfant s'est entièrement volatilisée. Mais lorsque, Critias lui ayant expliqué que j'étais celui qui connaissait le remède, il jeta sur moi [155d] des yeux que je ne saurais décrire et s'apprêta à m'interroger, et que tous ceux qui étaient dans la palestre firent cercle autour de nous, c'est alors, mon noble ami, que j'entrevis l'intérieur de son vêtement : je m'enflammai, je ne me possédais plus et j'ai compris que Kydias⁴ était très versé dans les choses de l'amour, lui qui a donné ce conseil, en parlant d'un beau garçon : « prends garde qu'un jeune faon rencontrant un lion ne se fasse arracher un morceau [155e] de chair ». De fait, j'avais l'impression d'être moi-même tombé sous les griffes d'une créature de cette espèce. Cependant, quand il me demanda si je connaissais le remède contre le mal de tête, c'est avec une certaine peine que je lui répondis que je le connaissais.

« Alors quel est ce remède ? » demanda-t-il.

Je lui répondis que c'était une certaine plante, mais qu'il y avait une incantation liée au remède ; et que si l'on chantait cette incantation en même temps que l'on prenait le remède, celui-ci assurait le rétablissement complet de la santé ; mais que, sans l'incantation, la plante n'était d'aucune utilité.

[156a] Et lui de me répondre : « Je vais donc copier cette incantation sous ta dictée.

— Que tu parviennes ou non à me convaincre de le faire ? » demandai-je.

Il rit et me répondit : « Si je parviens à te convaincre, Socrate.

— À la bonne heure ! répondis-je. Au fait, tu sais mon nom ?

— Si je ne le savais pas, je serais bien en faute, répondit-il, car il est beaucoup question de toi parmi les jeunes de mon âge, et je me souviens de t'avoir vu en compagnie de Critias alors que je n'étais encore qu'un enfant.

— Tu as raison, répondis-je. Je t'entretiendrai d'autant plus librement **[156b]** de cette incantation et de sa nature. Je me demandais il y a un instant de quelle façon je pourrais te faire la démonstration de son pouvoir. Car sa nature est telle, Charmide, qu'elle ne peut pas guérir la tête séparément ; il en va plutôt comme ce que tu as sans doute déjà entendu dire aux bons médecins, lorsqu'on va les consulter pour une douleur aux yeux : ils affirment qu'il n'est pas possible de traiter les yeux seuls, mais qu'il est nécessaire de soigner en même temps la tête également, si l'on veut **[156c]** que les yeux se portent mieux ; que c'est pareillement pure folie que de s'imaginer que l'on peut soigner la tête pour elle-même indépendamment de tout le corps. C'est en vertu de ce principe qu'ils soumettent tout le corps à un régime et qu'ils s'efforcent de soigner et de guérir la partie avec le tout. Ne t'es-tu pas aperçu que c'est là leur discours et que les choses se passent bien ainsi ?

— Si, bien sûr, répondit-il.

— Eh bien, es-tu d'avis que leur discours est juste et approuves-tu leur principe ?

— Sur toute la ligne ! » répondit-il.

[156d] Je repris courage à l'entendre me donner son assentiment, l'audace me revint peu à peu, et je me ranimai. Je lui dis alors : « Il en va de même, Charmide, de cette incantation. Je l'ai apprise là-bas, à l'armée, d'un des médecins thraces qui se réclament de Zalmoxis⁵, dont on dit qu'ils rendent immortel⁶. Or, ce Thrace disait que les médecins grecs avaient raison de tenir le langage que je viens de rappeler à l'instant ; mais, poursuivit-il, Zalmoxis, notre roi, qui est un dieu, affirme **[156e]** que de même qu'il ne faut pas entreprendre de soigner les yeux indépendamment de la tête, ni la tête indépendamment du corps, de même il ne faut pas non plus entreprendre de soigner le corps indépendamment de l'âme, et que la raison pour laquelle de nombreuses maladies échappent aux médecins grecs est qu'ils méconnaissent le tout dont il faudrait qu'ils prennent soin, car lorsque le tout va mal, il est impossible que la partie se porte bien. En effet, disait-il, l'âme est la source de tous les maux et de tous les biens qui échoient au corps et à l'homme tout entier, et c'est de là qu'ils découlent, comme ils découlent de la tête jusqu'aux **[157a]** yeux. C'est donc l'âme qu'il faut soigner d'abord et avant tout, si l'on veut que les parties de la tête et du reste du corps se portent bien. Il disait, bienheureux ami, que l'on soigne l'âme grâce à des incantations, et que ces incantations consistent en de beaux discours. C'est ce genre de discours qui engendre la sagesse dans les âmes ; une fois qu'elle y est engendrée et présente, il est alors facile de procurer la santé à la tête et au reste **[157b]** du corps. En même temps qu'il m'enseignait le remède et les incantations, il me

dit : « Que personne ne te persuade de lui soigner la tête avec ce remède s'il ne t'a pas d'abord laissé soigner son âme par l'incantation. Car de nos jours, poursuivait-il, l'erreur répandue chez les hommes est qu'ils s'efforcent d'être les médecins de l'une des deux indépendamment de l'autre. » Et il m'enjoignit avec insistance de ne me laisser convaincre par personne, fût-il riche, noble ou beau, [157c] de faire autrement. Comme je lui en ai fait le serment, je suis tenu de lui obéir et je lui obéirai ; quant à toi, si tu consens, conformément aux instructions de l'étranger, à soumettre d'abord ton âme aux incantations du Thrace, je t'appliquerai le remède pour la tête ; sinon, il n'y a rien que nous puissions faire pour toi, mon cher Charmide. »

Critias, qui m'avait entendu tenir ces propos, observa : « Cette lourdeur à la tête, Socrate, aura été pour le jeune homme une véritable aubaine, s'il est par là contraint [157d] de devenir meilleur sous le rapport de la pensée également. Cependant je te signale que ce n'est pas seulement par ses formes que Charmide passe pour se distinguer des autres de son âge, mais aussi en cela même que procure, à tes dires, l'incantation. Tu veux parler de la sagesse, n'est-ce pas ?

— Tout à fait, répondis-je.

— Sache bien, dit-il, qu'il passe pour être, et de beaucoup, le plus sage des jeunes d'aujourd'hui, et qu'en cela comme pour le reste, compte tenu de son âge, il ne le cède à personne.

— Et de fait, Charmide, repris-je, ce n'est que justice que tu te distingues [157e] des autres sur tous ces points ; car je ne crois pas que personne d'autre ici pourrait aussi facilement montrer comment la réunion de deux familles en une seule a pu donner naissance, à Athènes, à une descendance plus belle et meilleure que celle dont tu es issu. Votre famille paternelle, celle de Critias, fils de Dropidès, est en effet connue, grâce à une tradition d'éloges qui nous viennent d'Anacréon, de Solon et de nombreux autres poètes, comme une maison qui se distingue par sa beauté, [158a] sa vertu et les autres manifestations de ce que l'on appelle le bonheur. Il en va de même pour ta famille maternelle ; en effet, toutes les fois qu'il s'est rendu ou bien auprès du Grand Roi, ou bien auprès d'un personnage influent sur le continent, ton oncle Pyrilampe avait la réputation d'être l'homme le plus beau et le plus grand du continent, et sa famille au grand complet ne le cède en rien à la première. Avec de tels ancêtres, il est naturel que tu sois le premier en tout. Pour ce qui est de l'apparence, [158b] cher enfant de Glaucon, mon sentiment est que tu n'es en rien inférieur à aucun de ceux qui t'ont précédé. Et si en outre, en ce qui regarde la sagesse et le reste, tu es aussi bien doué que le prétend Critias, ta mère, dis-je, mon cher Charmide, a donné le jour à un bienheureux.

« Voici donc ce qu'il en est. Si la sagesse est déjà présente en toi, comme le prétend Critias, et que tu es suffisamment sage, tu n'as aucun besoin des incantations de Zalmoxis, ni de celles d'Abaris l'Hyperboréen⁷, et il faut te donner sans plus attendre le [158c] remède pour la tête. Mais si tu as encore

l'impression que tu as besoin de ces incantations, il faut t'y soumettre avant que l'on te donne le remède. Mais dis-moi toi-même : es-tu d'accord avec Critias pour affirmer que tu as déjà une part suffisante de sagesse, ou bien crois-tu en manquer ? »

Charmide commença par rougir – il n'en paraissait que plus beau, car la pudeur convenait bien à son âge –, puis il me fit une réponse qui ne manquait pas de noblesse. Il dit qu'il ne lui était pas facile, dans le cas présent, de répondre « oui » ou « non » **[158d]** à la question posée. « En effet, dit-il, si je nie être sage, d'une part il serait déplacé que je prononce un tel jugement contre moi-même, d'autre part je ferais passer Critias pour un menteur, ainsi que beaucoup d'autres aux yeux desquels, à ses dires, je passe pour sage. Mais si, d'un autre côté, j'affirme être sage et me loue moi-même, cela risque de paraître insupportable. Si bien que je ne sais pas quoi te répondre. »

Je lui dis alors : « Tu me parais dire des choses raisonnables, Charmide. À mon avis, poursuivis-je, il faudrait que nous examinions en commun si tu possèdes, **[158e]** ou non, l'objet de ma demande, afin que toi tu ne sois pas contraint de dire des choses que tu ne souhaites pas dire, et que moi, de mon côté, je ne fasse pas appel à la médecine inconsidérément. Si cela te plaît, je suis prêt à faire cet examen avec toi ; sinon, à laisser faire.

— Mais il n'y a rien au monde qui me plaise davantage, répondit-il. Aussi, pour les besoins de cet examen, conduis-le de la façon que tu crois la meilleure.

— Eh bien, voici, répondis-je, quelle est à mon avis la meilleure façon de procéder pour conduire cet examen. Il est évident que si la sagesse est présente en toi, **[159a]** tu es en mesure de t'en former une opinion. Car sa présence en toi, si vraiment elle est présente, doit nécessairement susciter une certaine perception, qui est à la source de l'opinion que tu te formes à son sujet, de ce qu'elle est et de ses qualités. N'est-ce pas ce que tu crois ?

— C'est bien ce que je crois, répondit-il.

— Eh bien, repris-je, pourrais-tu me dire, puisque tu sais parler grec, comment ton opinion se présente à toi ?

— Peut-être, répondit-il.

— Afin donc que nous puissions déterminer si elle est présente en toi, ou non, dis-moi, poursuivis-je, en quoi consiste la sagesse suivant ton opinion. »

[159b] D'abord il hésita et il n'était pas du tout disposé à répondre ; puis il dit qu'à son avis la sagesse était le fait d'accomplir toutes choses avec mesure et avec calme, aussi bien marcher dans la rue, discuter, et pareillement pour tout ce que l'on fait. « À mon avis, dit-il, et pour le dire en un mot, ce que tu me demandes est une espèce de calme.

— As-tu raison de le dire ? lui demandai-je. Certes, Charmide, c'est bien ce que l'on dit, que les gens calmes sont sages. Voyons donc ce que vaut cette affirmation. **[159c]** Dis-moi, la sagesse ne fait-elle pas partie des belles choses ?

— Bien sûr, répondit-il.

— Est-il plus beau, à l'école, d'écrire les mêmes lettres vite ou bien calmement ?

— De les écrire vite.

— Et qu'en est-il de la lecture ? Est-il plus beau de lire vite ou lentement ?

— Vite.

— Et jouer de la cithare vite, de même que lutter avec vivacité, n'est-ce pas beaucoup plus beau que de le faire avec calme et lenteur ?

— Si.

— À la lutte et au pancrace, n'en va-t-il pas de même ?

— Tout à fait.

— À la course, au saut et dans l'ensemble des activités corporelles, **[159d]** n'est-ce pas l'exécution vive et rapide qui relève de la beauté, tandis que l'exécution pénible et calme est le propre de la laideur ?

— C'est clair.

— Il nous apparaît donc, poursuivis-je, qu'en ce qui regarde le corps, du moins, ce n'est pas le mouvement le plus calme qui est le plus beau, mais bien le plus rapide et le plus vif. N'est-ce pas ?

— Tout à fait.

— Or la sagesse, avons-nous dit, est une belle chose ?

— Oui.

— En ce qui a trait au corps à tout le moins, ce n'est donc pas le calme qui serait le plus sage, mais bien la vitesse, attendu que la sagesse est belle.

— Il semblerait, répondit-il.

— **[159e]** Mais alors, repris-je, qu'est-ce qui est le plus beau ? la facilité ou la difficulté à apprendre ?

— La facilité à apprendre.

— Or la facilité à apprendre, dis-je, c'est apprendre vite, tandis que la difficulté à apprendre, c'est apprendre calmement et lentement ?

— Oui.

— Et lorsqu'on enseigne à quelqu'un, n'est-il pas plus beau de le faire vite et énergiquement plutôt qu'avec calme et lenteur ?

— Oui.

— Et s'il s'agit de se rappeler et de se souvenir, est-il plus beau de le faire avec calme et lenteur ou bien vivement et rapidement ?

— Vivement et rapidement, répondit-il.

— **[160a]** Et la vivacité d'esprit, n'est-ce pas une certaine acuité de l'âme, et non pas une sorte de calme ?

— C'est vrai.

— Eh bien, pour comprendre ce que l'on dit, que ce soit à l'école, chez le maître de cithare ou partout ailleurs, le plus beau n'est pas de le comprendre le plus calmement, mais le plus rapidement.

— Oui.

— Dans le domaine de la délibération et des recherches menées par

l'âme, ce n'est pas, j'imagine, le plus calme, c'est-à-dire celui qui a de la peine à délibérer et à trouver, qui passe pour être digne d'éloge, **[160b]** mais celui qui fait cela le plus facilement et le plus rapidement.

— C'est juste, répondit-il.

— Eh bien, poursuivis-je, pour toutes ces activités, Charmide, aussi bien celles qui se rapportent à l'âme que celles qui concernent le corps, il nous apparaît que celles qui se font avec rapidité et vivacité sont plus belles que celles qui se font avec lenteur et calme.

— Ça en a tout l'air, répondit-il.

— La sagesse ne serait donc pas une sorte de calme, ni la vie sage une vie calme, en vertu de ce raisonnement du moins, puisque, étant sage, elle doit être belle. De deux choses l'une : il ne nous est jamais apparu, **[160c]** ou bien très rarement, que les actions calmes étaient, dans la vie, plus belles que les actions rapides et vigoureuses ; et dans l'hypothèse, mon cher, où les actions calmes ne seraient pas moins souvent belles que les actions énergiques et rapides, la sagesse ne consisterait pas pour autant à faire quelque chose avec calme plutôt qu'avec vigueur et vitesse, que ce soit la marche, l'élocution, ou quelque activité que ce soit, et la vie calme ne serait pas non plus **[160d]** plus sage que la vie dépourvue de calme, attendu que nous avons supposé au cours de l'entretien que la sagesse fait partie des belles choses, et que les actions rapides ne nous sont pas apparues moins belles que les calmes.

— À mon avis, Socrate, tu as bien parlé, dit-il.

— Il faut donc, Charmide, repris-je, que tu te concentres à nouveau et plus intensément ; lorsque, après avoir regardé en toi-même, tu auras compris quel genre de personne la présence de la sagesse fait de toi, et ce qu'elle doit être pour produire un tel effet, rassemble tous ces éléments et dis-moi clairement et **[160e]** bravement ce qu'elle te semble être. »

Après avoir gardé le silence et s'être examiné à fond comme un homme, il dit : « Il me semble que la sagesse nous fait éprouver la honte, qu'elle rend l'homme sujet à la honte, et que la pudeur est précisément ce en quoi elle consiste.

— Soit, répondis-je ; n'as-tu pas convenu tout à l'heure que la sagesse est une belle chose ?

— Tout à fait, répondit-il.

— Dans ce cas, les hommes sages sont-ils également bons ?

— Oui.

— Et pourrait-elle être bonne la chose qui ne rendrait pas les hommes bons ?

— Bien sûr que non !

— La sagesse est donc non seulement belle, mais bonne aussi.

— **[161a]** C'est bien mon avis.

— Mais quoi ? repris-je, n'es-tu pas convaincu que Homère a raison de dire que “la pudeur n'est pas une bonne compagne pour l'homme dans le besoin⁸” ?

— Si, répondit-il.

— C'est donc, semble-t-il, que la honte est à la fois mauvaise et bonne.

— Apparemment.

— Mais la sagesse, elle, est bonne, s'il est vrai qu'elle rend bons ceux en qui elle est présente, et mauvais ceux en qui elle ne se trouve pas.

— À mon avis, il en est exactement comme tu dis.

— La sagesse ne serait donc pas la pudeur, puisqu'il **[161b]** se trouve que la première est bonne, alors que la honte n'est pas davantage bonne que mauvaise.

— Eh bien, j'ai l'impression, Socrate, répondit-il, que tu as sur ce point raison. Mais examine un peu cette autre définition de la sagesse pour voir ce que tu en penses. Je viens en effet de me rappeler que j'ai entendu dire à quelqu'un que la sagesse consisterait à faire ses propres affaires. Vois donc si, à ton avis, l'auteur de cette affirmation a raison. »

Et moi de m'exclamer : « Fripouille, c'est de Critias que tu tiens cela ou **[161c]** d'un autre de nos sages !

— Probablement d'un autre, intervint Critias, car ce n'est certainement pas de moi.

— Mais quelle différence cela fait-il Socrate, demanda Charmide, de qui je la tiens ?

— Aucune, répondis-je, car, de toute façon, ce que nous devons examiner, ce n'est pas qui l'a dit, mais si ce qui est dit est vrai ou non.

— Là tu parles ! dit-il.

— Oui, par Zeus ! répondis-je ; mais je serais bien étonné si nous découvriions de quoi il en retourne, car cette affirmation a tout l'air d'une énigme.

— Et pourquoi donc ? demanda-t-il.

— **[161d]** Parce que, répondis-je, celui qui soutient que la sagesse consiste à faire ses propres affaires attribue une autre signification aux mots qui sont prononcés. Ou bien crois-tu que le maître d'école ne fait rien lorsqu'il écrit ou lit ?

— Je crois évidemment qu'il fait quelque chose, répondit-il.

— As-tu l'impression que le maître d'école n'écrit et ne lit que son propre nom, ou que c'est à vous les enfants qu'il enseigne ? Et n'écrivez-vous pas moins les noms de vos ennemis que les vôtres et ceux de vos amis ?

— Pas moins.

— Vous êtes-vous comportés, en faisant cela, comme des touche-à-tout dénués de sagesse ?

— **[161e]** En aucun cas.

— Et pourtant, ce ne sont pas vos propres affaires que vous faisiez, s'il est vrai que le fait d'écrire, ainsi que de lire, consiste à faire quelque chose.

— Ce sont bien des activités.

— Ainsi que le fait de guérir, mon ami, et de construire, et de tisser ; et réaliser n'importe lequel des produits de l'art à l'aide d'une technique, quelle

qu'elle soit, c'est bien, j'imagine, faire quelque chose.

— Tout à fait.

— Mais alors, repris-je, une cité serait-elle bien administrée, à ton avis, si la loi ordonnait à chacun de tisser et de laver son propre vêtement, de tailler le cuir de ses sandales, de fabriquer son lécythe, son racloir et, conformément au même principe, tous les autres objets, **[162a]** bref de ne pas toucher aux choses d'autrui, mais que chacun réalise et fasse ses propres affaires ?

— À mon avis, non, répondit-il.

— Mais pourtant, poursuivis-je, une cité administrée avec sagesse serait bien administrée.

— C'est indéniable, répondit-il.

— La sagesse ne consisterait donc pas, dis-je, à faire de cette façon des affaires personnelles de cette sorte.

— Apparemment non.

— Comme je le soulignais tout à l'heure, il s'exprime donc par énigmes, à ce qu'il semble, celui qui affirme que la sagesse consiste à faire ses propres affaires ; sinon, il est vraiment **[162b]** simpliste. À moins que ce ne soit à quelqu'un de stupide que tu as entendu dire cela, Charmide ?

— Pas le moins du monde, dit-il, puisqu'il passe même pour être très savant.

— Dans ce cas, c'est très certainement une énigme qu'il te proposait, me semble-t-il, attendu qu'il est difficile de savoir en quoi consiste "faire ses propres affaires".

— Peut-être, dit-il.

— "Faire ses propres affaires", qu'est-ce que cela pourrait donc bien être ? Peux-tu me le dire ?

— Je n'en sais rien, moi, par Zeus ! répondit-il. Mais il n'est pas impossible que celui qui affirme cela ne sache pas non plus ce qu'il voulait dire. » Et tout en disant cela, il riait sous cape et regardait en direction de Critias.

[162c] Il était évident que Critias s'agitait depuis un moment et qu'il était désireux de se mettre en valeur devant Charmide et ceux qui étaient présents, et que s'étant retenu à grand-peine jusque-là, il n'en était désormais plus capable. J'eus dès lors le sentiment que j'étais tout à fait fondé de croire, comme je le soupçonnais, que Charmide tenait de Critias cette réponse concernant la sagesse. Comme Charmide ne souhaitait pas répondre lui-même de cette position, mais que Critias défende sa réponse, **[162d]** il le provoquait en lui montrant qu'il avait été réfuté sur toute la ligne. Critias ne se contenait plus et sa colère contre Charmide me fit penser à celle d'un poète contre un acteur qui joue mal sa pièce. Si bien qu'il lui dit, en le foudroyant du regard : « Ainsi tu crois, Charmide, que si toi tu ne sais pas ce que voulait dire celui qui a soutenu que la sagesse consiste à faire ses propres affaires, lui non plus ne le sait pas ?

— Mais mon cher Critias, lui dis-je, il n'y a rien **[162e]** d'étonnant à ce

qu'il l'ignore, vu son âge ; mais, peut-on croire, il est naturel que tu le saches, en raison de ton âge et de ton application. Si donc tu admetts que la sagesse est précisément ce qu'il dit, et que tu endosses sa formulation, il me serait beaucoup plus agréable d'examiner avec toi si elle est vraie ou non.

— Mais je suis tout à fait d'accord avec cette formulation, répondit-il, et je l'endosse.

— Et tu as certes raison de le faire ! répondis-je. Mais dis-moi, es-tu d'accord également avec ce que je demandais à l'instant, à savoir que tous les artisans fabriquent quelque chose ?

— Oui.

— **[163a]** À ton avis, est-ce qu'ils fabriquent seulement leurs propres affaires, ou bien celles des autres également ?

— Celles des autres également.

— Ils peuvent donc être sages bien qu'ils ne fabriquent pas seulement leurs propres affaires ?

— Qu'est-ce qui l'empêche ? demanda-t-il.

— Rien, en ce qui me concerne, répondis-je. Mais vois s'il n'en est pas empêché celui qui, après avoir fait l'hypothèse que la sagesse consiste à faire ses propres affaires, soutient ensuite que rien n'empêche que ceux qui font les affaires des autres soient également sages.

— Si j'ai reconnu que ceux qui fabriquent les affaires des autres sont sages, ai-je pour autant reconnu, demanda-t-il, que ceux qui s'occupent des affaires d'autrui le sont ?

— **[163b]** Dis-moi, repris-je, ce n'est pas la même chose que tu appelles “fabriquer” et “faire” ?

— Pas du tout, répondit-il. “Travailler” et “fabriquer” ne sont pas non plus la même chose. Je l'ai appris d'Hésiode, qui dit qu’“aucun travail ne mérite le blâme”⁹⁷. Crois-tu donc que s'il appelait “travailler” et “faire” des travaux semblables à ceux dont tu parlais à l'instant, il affirmerait que le blâme ne s'attache à personne qui taille le cuir, qui vend des salaisons ou qui se prostitue ? Non, Socrate, il ne faut pas le croire ! Je crois plutôt qu'Hésiode considérerait que la fabrication est autre chose que l'action et le travail, **[163c]** et qu'un objet fabriqué mérite parfois le blâme, lorsqu'il ne s'accompagne pas de beauté, tandis que le travail ne mérite jamais le blâme. En effet, il appelait “travail” ce qui était fabriqué avec un souci de beauté et d'utilité, et les fabrications de ce genre sont pour lui des travaux et des actions. Et il faut ajouter qu'il considérerait que seules les fabrications de ce genre nous étaient propres, alors que toutes celles qui sont nuisibles nous sont étrangères. En conclusion, il faut croire qu'Hésiode aussi, comme tout homme réfléchi, appelle “sage” celui qui fait ses propres affaires.

— **[163d]** Critias, répondis-je, tu n'avais pas sitôt commencé que j'avais à peu près compris ton argument, à savoir que tu appellerais “bon” ce qui nous est propre et ce qui nous concerne, et “actions” les productions de choses bonnes. C'est que j'ai entendu des milliers de fois Prodicos faire des

distinctions entre les mots ! En ce qui me concerne, je te permets d'attribuer aux mots la signification que tu voudras pour chacun ; montre-moi seulement à quoi tu appliques le mot que tu emploies. Reprenons donc depuis le début et donne-moi une définition plus claire. **[163e]** Est-ce faire le bien, ou le fabriquer, ou de quelque façon que tu veuilles l'exprimer, est-ce en cela que consiste d'après toi la sagesse ?

— Oui, répondit-il.

— Celui qui fait le mal n'est donc pas sage, mais c'est plutôt celui qui fait le bien ?

— Mais toi, très cher, demanda-t-il, n'es-tu pas de cet avis ?

— Laisse, répondis-je, car ce n'est pas mon opinion que nous examinons, mais ce que toi tu soutiens présentement.

— Eh bien, j'affirme, répondit-il, que celui qui ne fait pas le bien, mais le mal, n'est pas sage, et que celui qui fait le bien, et non le mal, est sage. Que la sagesse consiste à faire le bien, voilà la définition claire que je te sou mets.

— **[164a]** Et il n'est pas impossible que tu dises vrai ; ce qui toutefois m'étonne, dis-je, c'est que tu crois que les hommes sages ignorent qu'ils sont sages.

— Mais je ne le crois pas, répondit-il.

— Ne disais-tu pas à l'instant, demandai-je, que rien n'empêche que les artisans soient sages même s'ils fabriquent les affaires d'autrui ?

— Je l'ai dit, en effet, répondit-il. Mais qu'est-ce que cela entraîne ?

— Rien. Mais dis-moi si, à ton avis, un médecin qui guérit quelqu'un **[164b]** fait quelque chose d'utile pour lui-même et pour celui qu'il soigne.

— C'est bien mon avis.

— Eh bien, fait-il ce qu'il faut celui qui fait cela ?

— Oui.

— Celui qui fait ce qu'il faut n'est-il pas sage ?

— Si, il est sage.

— Le médecin sait-il donc nécessairement quand il est avantageux de guérir et quand ce ne l'est pas ? Et de même, chacun des artisans sait-il dans quels cas il tirera profit de l'ouvrage qu'il fait, et dans quels cas, non ?

— Peut-être que non.

— Il arrive donc parfois, repris-je, qu'ayant pratiqué de façon utile, ou nuisible, le **[164c]** médecin ne sache pas lui-même quelle est la valeur de sa pratique ; pourtant, suivant ta position, s'il a pratiqué de façon utile, il a pratiqué avec sagesse. N'est-ce pas ce que tu disais ?

— Si.

— Dans ce cas, à ce qu'il semble, il arrive parfois qu'il pratique avec sagesse et qu'il soit sage lorsqu'il a pratiqué utilement, mais qu'il ignore lui-même qu'il est sage ?

— Mais cela ne saurait se produire, Socrate, répondit-il, et si tu crois que c'est une conséquence nécessaire qui découle des propositions que j'ai admises précédemment, **[164d]** je retirerais volontiers l'une d'elles ; je

rougirais moins d'avouer que je ne me suis pas exprimé correctement, que d'admettre qu'un homme qui ne se connaît pas lui-même puisse être sage. J'affirme en effet que c'est en gros cela la sagesse, se connaître soi-même, et je suis sur ce point d'accord avec celui qui a fait graver cette inscription à Delphes. À mon avis, cette inscription a été consacrée en tant qu'elle est le salut que le dieu adresse, au lieu de "réjouis-toi", à ceux qui pénètrent dans son temple, dans la mesure [164e] où cette formule de salutation, "réjouis-toi", n'est pas convenable et que ce n'est pas non plus à nous réjouir que nous devons nous inviter les uns les autres, mais à être sages. C'est ainsi que le dieu s'adresse à ceux qui pénètrent dans son temple, se distinguant en cela des hommes, comme l'avait déjà compris, à mon avis, celui qui a gravé l'inscription. À tout homme qui pénètre dans son temple, le dieu ne dit pas autre chose que "sois sage". Mais c'est d'une façon très énigmatique, à la façon d'un devin, qu'il s'exprime. "Connais-toi toi-même" et "sois sage", c'est du [165a] pareil au même, comme les inscriptions et moi le prétendons ; mais on pourrait peut-être croire qu'il s'agit d'autre chose, comme ce fut le cas, à mon avis, de ceux¹⁰ qui ont fait graver les inscriptions ultérieures, comme "rien de trop" et "caution appelle malédiction". Ils s'imaginaient en effet que "connais-toi toi-même" était un conseil, et non pas le salut du dieu à ceux qui entrent ; puis, dans le but de laisser eux-mêmes en offrande des conseils qui ne seraient pas moins utiles, ils ont fait graver ces inscriptions. La raison pour laquelle je te raconte tout cela, Socrate, la voici : [165b] tout ce que je t'ai dit jusqu'à maintenant, je le retire ; peut-être est-ce toi qui as parlé avec plus de justesse sur ces questions, peut-être moi, mais il n'y a rien de très clair dans ce que nous avons dit. Pour le moment, si tu ne conviens pas que la sagesse consiste à se connaître soi-même, je suis prêt à te rendre raison de cette position.

— Eh bien, Critias, répondis-je, tu t'adresses à moi comme si je prétendais connaître les sujets sur lesquels je t'interroge, et comme si je pouvais à ma guise te donner mon accord. Or il n'en va pas ainsi : j'examine sans relâche en ta compagnie le sujet auquel nous sommes confrontés car je n'en détiens pas [165c] la connaissance. Ce n'est qu'une fois l'examen complété que je serai prêt à dire si je suis d'accord avec toi ou non. Patiente jusqu'à ce que j'aie procédé à l'examen.

— Dans ce cas, examine, répondit-il.

— C'est bien ce que je fais, répondis-je. Si la sagesse consiste à connaître quelque chose, il est évident qu'elle est une sorte de science et qu'elle a un objet. N'est-ce pas ?

— C'est la science de soi, répondit-il.

— Alors la médecine, demandai-je, est la science de la santé ?

— Tout à fait.

— Si donc, dis-je, tu me demandais : "À quoi nous sert la médecine, qui est la science de la santé, et qu'est-ce qu'elle produit ?", [165d] je te répondrais que son utilité n'est pas négligeable puisqu'elle produit la santé,

qui est pour nous un beau résultat, si tu approuves cette réponse.

— Je l'approuve.

— Et si tu me demandais à propos de l'architecture, qui est la science de la construction des habitations, quel est selon moi le résultat qu'elle produit, je te répondrais que ce sont les habitations. Et pareillement pour les autres techniques. Il faut donc que toi aussi, au sujet de la sagesse, étant donné que tu affirmes qu'elle est la science de soi-même, tu sois en mesure de répondre si jamais l'on t'interroge : "Eh Critias, la sagesse, **[165e]** qui est la science de soi-même, quel beau résultat, et digne de son nom, produit-elle dans notre intérêt ?" Vas-y, réponds.

— Mais tu ne cherches pas comme il faut, Socrate, répondit-il. En effet, la sagesse est par nature différente des autres sciences, qui d'ailleurs ne se ressemblent pas non plus entre elles. Or, toi tu conduis ton enquête comme si elles étaient semblables ! Eh bien, dis-moi, demanda-t-il, ce que le calcul ou la géométrie produit de comparable à la maison, qui est l'œuvre de l'architecture, ou au manteau, qui est l'œuvre du tissage, ou aux autres œuvres de ce genre que l'on pourrait citer en grand nombre et qui sont produites par les nombreuses techniques. **[166a]** Peux-tu donc me montrer quelle œuvre de ce genre produisent ces deux sciences ? Tu en seras bien incapable.

— Tu dis vrai, lui ai-je répondu. Je peux toutefois te montrer que chacune de ces sciences porte sur un objet qui est distinct de la science elle-même. Par exemple, le calcul a pour objet, si je ne m'abuse, le pair et l'impair, et les relations que les nombres entretiennent avec eux-mêmes et entre eux. N'est-ce pas ?

— Tout à fait, répondit-il.

— Alors le pair et l'impair sont distincts du calcul lui-même ?

— Sans contredit !

— **[166b]** Et à son tour l'art de peser est science du plus lourd et du plus léger ; mais le lourd et le léger sont distincts de l'art de peser lui-même. Es-tu d'accord ?

— Je le suis.

— Alors dis-moi de quel objet, distinct de la sagesse elle-même, la sagesse est-elle la science ?

— Nous y voilà ! Socrate, répondit-il. Tu en arrives, à force de chercher, à cela même qui distingue la sagesse de toutes les sciences, alors que toi tu cherches une ressemblance entre la sagesse et les autres sciences. Mais il n'en va pas **[166c]** ainsi, car toutes les autres sciences portent sur autre chose, mais non sur elles-mêmes, tandis que seule la sagesse est science à la fois des autres sciences et d'elle-même. Cette différence ne t'a pas échappé, tant s'en faut ; mais je crois que tu fais ce que tu te défendais tout à l'heure de faire : tu cherches à me réfuter, sans égard au sujet de la discussion.

— Qu'est-ce qui te fait croire, repris-je, que si je te réfute sans merci, je le fais pour un autre motif que celui qui me **[166d]** fait examiner à fond ce que je dis, à savoir la crainte que je ne me rende pas compte, alors que je crois

savoir quelque chose, qu'en réalité je ne le sais pas. Et je t'assure qu'en ce moment même c'est ce que je fais : c'est surtout dans mon propre intérêt que j'examine cette proposition, et peut-être aussi dans l'intérêt de mes amis. Ne crois-tu pas que c'est un bien commun à presque tous les hommes, que d'être au clair sur la nature de chaque chose ?

— Si, bien sûr, Socrate, répondit-il.

— Alors courage mon bienheureux, repris-je, et réponds à la question posée comme il te semble, sans te préoccuper de savoir si c'est Critias [166e] ou Socrate qui est réfuté. Concentre-toi plutôt sur l'argument et examine de quelle façon s'en tirera ce qui aura été soumis à la réfutation.

— C'est bien ce que je vais faire, dit-il, car tu me fais l'impression de parler avec mesure.

— Alors dis-moi, repris-je, que soutiens-tu au sujet de la sagesse ?

— J'affirme donc, répondit-il, qu'elle est la seule de toutes les sciences qui soit à la fois science d'elle-même et des autres sciences.

— Dans ce cas, demandai-je, elle serait également la science de la non-science, s'il est vrai qu'elle porte sur la science ?

— Tout à fait, répondit-il.

— [167a] Le sage est donc le seul qui se connaîtra lui-même et qui sera en mesure d'examiner ce qu'il se trouve savoir et ce qu'il ne sait pas, et il aura pareillement la capacité d'examiner autrui sur ce qu'il sait et croit savoir, lorsqu'il le sait, et inversement sur ce qu'il croit savoir, alors qu'il ne le sait pas ; et personne d'autre n'aura cette capacité. C'est donc en cela que consistent le fait d'être sage, la sagesse et se connaître soi-même : savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas. Est-ce bien ce que tu affirmes ?

— Oui, répondit-il.

— Reprenons donc, dis-je, en offrant la troisième libation au Sauveur¹¹, et, comme si c'était un [167b] nouveau départ, examinons d'abord s'il est possible, ou non, eu égard à ce que l'on sait et à ce que l'on ne sait pas, de savoir qu'on le sait ou qu'on ne le sait pas ; ensuite, à supposer que cela soit tout à fait possible, quelle serait pour nous l'utilité d'un tel savoir.

— Eh bien, il faut procéder à cet examen, répondit-il.

— Alors vas-y, Critias, repris-je, procède à cet examen, au cas où tu aurais plus de ressources que moi sur ces questions ; car en ce qui me concerne je suis embarrassé. Veux-tu que je t'explique les raisons de mon embarras ?

— Oui, répondit-il.

— Si ce que tu viens de dire à l'instant est vrai, répondis-je, tout cela ne formerait qu'une seule science, qui ne serait science de rien d'autre [167c] que d'elle-même et des autres sciences, en plus d'être science de la non-science.

— Parfaitement.

— Vois l'absurdité, mon ami, de ce que nous cherchons à soutenir. Si tu prends la peine d'examiner la même position appliquée à d'autres domaines, il

t'apparaîtra, je pense, qu'elle s'avère impossible.

— Comment cela et dans quels domaines ?

— Dans ces domaines-ci. Considère en effet si à ton avis il existe une vision qui n'est pas vision des objets sur lesquels portent les autres visions, mais qui est vision d'elle-même et des autres visions, de même que des non-visions ; **[167d]** bien qu'elle soit une vision, elle ne voit aucune couleur, mais elle se perçoit elle-même et les autres visions. À ton avis, est-ce qu'une telle vision existe ?

— Par Zeus, je ne le crois pas.

— Et qu'en est-il d'une audition qui n'entend aucun son, mais qui entend elle-même et les autres auditions, de même que les non-auditions ?

— Cela n'existe pas non plus.

— Bref, examine toutes les sensations pour déterminer si, à ton avis, il y en a une qui soit sensation des sensations et d'elle-même, mais qui ne perçoive rien de ce que perçoivent les autres sensations.

— À mon avis il n'y en a pas.

— **[167e]** Et as-tu l'impression qu'il existe un désir qui ne soit désir d'aucun plaisir, mais qui soit désir de lui-même et des autres désirs ?

— Non, assurément.

— Il n'y a pas non plus de volonté, que je sache, qui ne veuille aucun bien, mais qui se veuille elle-même et les autres volontés.

— Non, en effet.

— Et dirais-tu qu'il existe une espèce d'amour qui n'aime rien de beau, mais qui est amour de lui-même et des autres amours ?

— Non, répondit-il.

— As-tu déjà pensé à une peur qui a peur d'elle-même et des **[168a]** autres peurs, mais qui n'a peur d'aucune des choses redoutables ?

— Je n'y ai jamais pensé, dit-il.

— Et à une opinion qui soit opinion des opinions et d'elle-même, mais qui n'opine sur aucun des objets des autres opinions ?

— Jamais.

— Or nous soutenons, semble-t-il, qu'il existe une science de telle nature qu'elle n'est la science d'aucun objet, mais qu'elle est la science d'elle-même et des autres sciences ?

— Nous le soutenons en effet.

— N'est-ce pas étrange, à supposer même qu'elle existe ? N'affirmons pas encore avec fermeté qu'elle n'existe pas, mais poursuivons notre examen pour déterminer si elle existe.

— **[168b]** Bien dit.

— Allons-y. Cette science est science de quelque chose, et elle a une certaine puissance qui lui permet de porter sur cet objet. N'est-ce pas ?

— Tout à fait.

— Ainsi affirmons-nous que le plus grand a une certaine puissance qui lui permet d'être plus grand que quelque chose.

— Il la possède en effet.

— Il est donc plus grand qu'une chose plus petite, s'il est vrai qu'il est plus grand.

— C'est obligé.

— Si donc nous découvriions quelque chose de plus grand qui est plus grand que lui-même et que les autres choses plus grandes, mais qui n'est plus grand qu'aucune des choses par rapport auxquelles les autres sont plus grandes, **[168c]** j'imagine que cette propriété lui appartient très certainement, à savoir, s'il est vrai qu'il est plus grand que lui-même, qu'il est aussi plus petit que lui-même ? N'est-ce pas ?

— De toute nécessité, Socrate, répondit-il.

— Eh bien, de même, s'il y a quelque chose qui soit le double des autres doubles et de lui-même, il serait double de la moitié qu'il est lui-même et des autres doubles. Car le double ne porte pas sur autre chose que la moitié.

— C'est vrai.

— Mais ce qui est supérieur à lui-même ne sera-t-il pas aussi inférieur à lui-même, et ce qui est plus lourd que soi plus léger, et ce qui est plus vieux, plus jeune, et **[168d]** pareillement pour toutes les autres choses ? Ce qui exerce sa propre puissance envers soi-même n'aura-t-il pas l'essence à l'égard de laquelle sa propre puissance s'exerce ? Voici ce que je veux dire : l'ouïe, par exemple, nous affirmons qu'elle ne porte sur rien d'autre que le son. N'est-ce pas ?

— Si.

— Dans ce cas, si elle s'entend elle-même, elle entendra le son qu'elle possède elle-même, car autrement elle ne s'entendrait pas.

— De toute nécessité.

— Et la vision, mon bon, si vraiment elle peut se voir elle-même, doit nécessairement avoir une couleur, car elle ne peut rien **[168e]** voir d'incolore.

— Elle en est incapable, en effet.

— Tu vois donc, Critias, que de tous les cas que nous avons passés en revue, il nous paraît absolument impossible, pour les uns, et guère croyable, pour les autres, qu'ils puissent exercer leur propre puissance à leur endroit. Car pour les grandeurs, les quantités et ce genre de choses, c'est absolument impossible, n'est-ce pas ?

— Tout à fait.

— Quant à l'audition et à la vision, ou encore au mouvement qui se meut lui-même et à la chaleur qui se réchauffe, tous les cas de ce genre **[169a]** rendront les uns incrédules, mais peut-être pas certains autres. C'est donc d'un grand homme, mon cher, dont on a besoin pour distinguer avec soin, dans tous les cas, s'il n'y a aucun des êtres qui puisse par nature exercer sa propre puissance à son endroit, mais nécessairement à l'endroit d'un autre être, ou bien si les uns le peuvent, mais non les autres, et, dans l'hypothèse où il y en a qui exercent leur puissance à leur propre endroit, s'il faut compter la science – en quoi consiste, disons-nous, la sagesse – au nombre de ces cas. En ce qui

me concerne, je ne me crois pas compétent pour faire ces distinctions. C'est pourquoi je ne puis ni soutenir avec fermeté la possibilité [169b] d'une science de la science, ni admettre, s'il s'avère que cette possibilité est bien réelle, que la sagesse consiste en cela, avant que j'aie examiné si la sagesse, ainsi comprise, nous serait utile, ou non, en quelque chose. Car, que la sagesse soit quelque chose d'utile et de bon, j'en fais la prophétie. Comme tu soutiens, fils de Callaischros, que la sagesse est la science de la science, ainsi que de la non-science, démontre-nous d'abord que cette science dont je viens de parler est possible, et ensuite qu'elle est également utile en plus d'être possible. [169c] Peut-être me donneras-tu satisfaction pour autant que tu dises des choses justes sur la nature de la sagesse. »

De même que ceux qui en voient d'autres leur bâiller au visage éprouvent la même envie de bâiller, de même Critias, en entendant mes paroles et en voyant mon embarras, m'a donné l'impression d'être lui aussi sous le coup de mon embarras et de perdre lui-même pied sous l'effet de la difficulté. Et comme il avait coutume d'avoir bonne réputation, il se sentait honteux devant l'assistance et il n'était pas disposé à m'accorder qu'il était incapable de faire les distinctions que je l'invitais à faire ; [169d] il ne disait rien de clair, cherchant à dissimuler son embarras. Alors, dans notre intérêt, pour faire avancer la discussion, je lui dis : « Si tu es d'accord, Critias, admettons pour l'instant qu'il puisse exister une science de la science. Nous examinerons une autre fois s'il en est bien ainsi ou non. Allons, dis-moi : dans l'hypothèse où cela est tout à fait possible, en quoi est-on plus en mesure de savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas ? Car c'est bien en cela que consiste, avons-nous dit, le fait de se connaître soi-même et d'être sage, n'est-ce pas ?

— Tout à fait, répondit-il, et l'un ne va pas sans l'autre, Socrate. En effet, si [169e] l'on a la science qui se connaît elle-même, on sera de même nature que ce que l'on possède. Ainsi est-on rapide lorsqu'on a la rapidité, beau lorsqu'on a la beauté, et connaissant lorsqu'on a la connaissance ; dès lors, lorsqu'on a la connaissance d'elle-même, on sera sans doute alors quelqu'un qui se connaît soi-même.

— Ce n'est pas cela que je conteste, répondis-je, que lorsque l'on possède ce qui se connaît soi-même, on se connaîtra soi-même, mais qu'il soit nécessaire pour celui qui possède cette connaissance, de savoir ce qu'il sait et ce qu'il ne sait pas.

— [170a] Parce que, Socrate, cette connaissance est identique à la précédente.

— Peut-être, répondis-je, mais j'ai bien peur d'être toujours le même, car je ne comprends toujours pas que ce soit la même chose.

— Que veux-tu dire ? demanda-t-il.

— Voici, répondis-je. S'il y a une science de la science, pourra-t-elle faire plus que de distinguer, entre deux choses, que l'une est une science, et que l'autre n'en est pas ?

— Non, mais c'est tout ce qu'elle peut faire.

— Or la science et la non-science de la santé, **[170b]** est-ce la même chose que la science et la non-science du juste ?

— En aucune façon.

— La première, je crois, est la médecine ; la seconde, la politique, alors que l'autre n'est rien d'autre que la science.

— Il n'en va pas autrement.

— Eh bien, si l'on n'a pas en outre la connaissance du sain et du juste, mais que l'on connaît seulement la science — attendu que c'est de cela seulement qu'on possède la science —, on pourra vraisemblablement connaître, chez soi-même et chez les autres, qu'on sait quelque chose et qu'on possède une certaine science ; n'est-ce pas ?

— Si.

— Et ce que l'on connaît, comment pourrait-on le savoir au moyen de cette science ? **[170c]** Car on connaît la santé par la médecine, mais non par la sagesse, l'harmonie par la musique, mais non par la sagesse, l'art de construire par l'architecture, mais non par la sagesse, et ainsi de suite. N'est-ce pas ?

— Selon toute apparence.

— Alors comment saura-t-on par la sagesse, si vraiment elle n'est que la science des sciences, que l'on connaît la santé ou l'architecture ?

— En aucune manière.

— Celui qui ignore ces savoirs particuliers ne saura donc pas ce qu'il sait, mais seulement qu'il sait.

— Il semblerait.

— **[170d]** Le fait d'être sage et la sagesse ne consisteraient donc pas à savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas, mais seulement, semble-t-il, à savoir que l'on sait ou que l'on ne sait pas.

— C'est bien possible.

— Le sage ne sera pas non plus capable de mettre à l'épreuve celui qui prétend connaître quelque chose, pour vérifier s'il sait, ou non, ce qu'il prétend savoir. Tout ce qu'il saura, semble-t-il, c'est que l'autre possède une certaine science, mais de quoi au juste, la sagesse ne sera pas en mesure de le lui apprendre.

— Apparemment non.

— **[170e]** Il ne pourra donc pas faire la différence ni entre celui qui se fait passer pour un médecin, sans l'être, et celui qui l'est vraiment, ni, en aucune autre science, entre ceux qui savent et ceux qui ne savent pas. Poursuivons notre examen à partir d'un exemple : si l'homme sage ou n'importe qui d'autre a l'intention de distinguer le médecin véritable de celui qui ne l'est pas, ne procédera-t-il pas comme suit ? Il s'entretiendra avec lui de la médecine, je suppose, puisque le médecin, avons-nous dit, ne s'entend à rien, sinon à la santé et à la maladie ; n'est-ce pas ?

— Oui, c'est ainsi.

— Mais il ne sait rien au sujet de la science, puisque nous l'avons attribuée à la sagesse exclusivement.

— Oui.

— Le médecin ne sait donc rien non plus de la médecine, puisqu'il se trouve que la **[171a]** médecine est une science.

— C'est vrai.

— Que le médecin possède une certaine science, le sage pourra le reconnaître ; mais s'il lui faut déterminer quelle est cette science, examinera-t-il autre chose que ses objets ? Chaque science ne se définit-elle pas par le fait d'être non seulement une science, mais aussi une science particulière, avec des objets particuliers ?

— C'est ce qui la définit.

— Ainsi a-t-on défini la médecine comme la science de la santé et de la maladie, ce qui la distingue des autres sciences.

— Oui.

— Dans ce cas, celui qui veut examiner la médecine **[171b]** doit nécessairement examiner les objets sur lesquels elle porte, et non pas les objets qui lui sont étrangers et sur lesquels elle ne se penche pas.

— Non, certes.

— C'est donc sur des cas de santé et de maladie que le médecin, en tant qu'il est un expert en médecine, sera examiné par celui qui conduit correctement son examen.

— Apparemment.

— Ce sont donc les discours et les actes médicaux qu'il examinera ; les discours, pour s'assurer de leur vérité, et les actes, pour vérifier s'ils sont correctement posés.

— Nécessairement.

— Mais pourrait-on, sans compétence médicale, poursuivre l'un ou l'autre de ces examens ?

— Certainement pas.

— **[171c]** Personne d'autre qu'un médecin ne le pourrait, semble-t-il, et pas même le sage, car il lui faudrait être médecin en plus d'être sage.

— C'est bien cela.

— Il ne fait donc aucun doute que si la sagesse n'est que la science de la science et de la non-science, elle ne sera pas en mesure de distinguer le médecin qui connaît les rudiments de son art, de celui qui ne les connaît pas, mais qui feint de les connaître ou qui s'imagine les connaître ; et l'homme sage ne pourra reconnaître aucun savant dans quelque domaine que ce soit, à l'exception de celui qui possède la même compétence que lui, comme c'est le cas chez les autres artisans.

— C'est manifeste, répondit-il.

— **[171d]** Quelle espèce d'utilité, Critias, demandai-je, pourrions-nous donc encore tirer d'une sagesse de cette nature ? Car si le sage, comme nous en avons fait l'hypothèse au début, savait les choses qu'il sait et celles qu'il ne

sait pas, les unes qu'il les sait, et les autres qu'il ne les sait pas, et qu'il était en mesure d'examiner si un autre homme se trouve dans le même état, ce serait pour nous, affirmons-le, un immense avantage que d'être sages car nous pourrions vivre toute notre vie sans commettre d'erreur, aussi bien nous qui posséderions la sagesse, que tous ceux placés sous notre gouverne. [171e] En effet, nous n'entreprendrions pas nous-mêmes de faire ce que nous ne connaissons pas, mais nous nous en remettrions plutôt à ceux en qui nous aurions découvert cette compétence, et nous ne confierions pas à nos sujets d'autres tâches que celles qu'ils seraient en mesure d'accomplir correctement, à savoir celles-là mêmes dont ils auraient la science. C'est ainsi que sous le règne de la sagesse, la maison devrait être bien administrée, la cité bien gouvernée, et de même pour toute autre chose que la sagesse régirait. Car l'erreur étant [172a] abolie, et l'exactitude souveraine, il est nécessaire que les hommes qui sont dans de telles dispositions agissent bien et réussissent dans toutes leurs entreprises, et que ceux qui réussissent soient heureux. N'est-ce pas là, Critias, demandai-je, ce que nous voulions dire au sujet de la sagesse, lorsque nous affirmions que ce serait un grand bien de savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas ?

— Parfaitement, répondit-il, c'est bien cela.

— Mais tu vois, repris-je, qu'aucune connaissance de cette sorte ne s'est jamais manifestée nulle part.

— Je vois, répondit-il.

— [172b] Est-ce que la sagesse, repris-je, dont nous avons maintenant découvert en quoi elle consiste – la connaissance de la science et de la non-science –, confère à celui qui la possède cet avantage, que quoi qu'il apprenne, il l'apprendra plus facilement et toutes choses lui paraîtront plus claires, étant donné qu'il fait chacun de ses apprentissages à la lumière de la science. Il procédera donc mieux à la mise à l'épreuve d'autrui sur les sujets qu'il aura lui-même appris, alors que ceux qui procèdent à un examen sans cette connaissance ne parviendront qu'à des résultats incertains et médiocres. Est-ce que ce sont des avantages de cette espèce, mon cher, [172c] que nous pouvons attendre de la sagesse ? Avons-nous en vue et recherchons-nous quelque chose de plus considérable qu'il ne l'est en réalité ?

— Cela se pourrait bien, répondit-il.

— Peut-être, repris-je. Mais peut-être n'avons-nous rien cherché d'utile. C'est une conjecture que m'inspirent toutes les absurdités qui m'apparaissent concernant la sagesse, si telle est bien sa nature. Voyons cela, si tu veux bien : admettons qu'il soit possible de connaître la science, et notre position initiale concernant la nature de la sagesse – savoir ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas – ne [172d] la rejetons pas, mais acceptons-la. Tout cela étant accordé, examinons encore mieux si la sagesse, ainsi définie, pourra nous être de quelque utilité. Car ce que nous venons tout juste de dire, à savoir que la sagesse, ainsi conçue, serait un bien considérable si elle présidait à l'administration des maisons aussi bien que de la cité, il ne me semble pas,

Critias, que nous ayons eu raison de l'accorder.

— Comment cela ? demanda-t-il.

— Parce que, repris-je, c'est avec légèreté que nous avons accordé que ce serait un grand bien pour les hommes si chacun de nous accomplissait les choses qu'il sait, et s'en remettait aux gens compétents pour les choses qu'il ne sait pas faire.

— [172e] Nous n'avions donc pas raison de l'accorder ? demanda-t-il.

— Je crois que non, répondis-je.

— Tu dis des choses vraiment absurdes, Socrate, répliqua-t-il.

— Par le chien ! dis-je, c'est bien mon avis à moi aussi, car sur le même sujet, tout à l'heure, j'ai aperçu toutes les absurdités dont je t'ai dit qu'elles se sont révélées à moi, et je craignais que nous ne menions pas correctement notre enquête. Car, en vérité, si la sagesse consiste bien en quelque chose de ce genre, je ne vois pas du tout [173a] ce qu'elle peut accomplir de bon pour nous.

— Comment cela ? demanda-t-il. Parle, pour que nous sachions ce que tu veux dire.

— Je crois que je déraisonne, répondis-je. Il est néanmoins nécessaire d'examiner ce qui se présente et de ne pas le laisser aller à la légère, si du moins l'on a un tant soit peu souci de soi.

— Tu as raison, répondit-il.

— Écoute donc mon rêve, repris-je, qu'il me soit venu par la porte de corne ou par la porte d'ivoire¹². Si la sagesse, telle que nous la définissons maintenant, nous dirigeait avec la plus grande autorité, toute activité se ferait conformément à [173b] la science, et personne qui se prétendrait pilote, sans l'être, ne pourrait nous abuser, et aucun médecin, aucun stratège, ni personne d'autre qui simule un savoir qu'il ne possède pas, ne passerait inaperçu. S'il en était ainsi, qu'en résulterait-il d'autre pour nous, sinon que d'avoir des corps en meilleure santé que maintenant, d'avoir la vie sauve lorsqu'on affronte des risques sur mer et à la guerre, d'avoir des outils, des vêtements, des sandales, [173c] tous nos biens, et encore une foule d'autres choses, réalisés pour nous selon les règles de l'art parce que nous ferions appel à de véritables artisans ? Et si tu le souhaites, convenons même que la divination est la science du futur, et que la sagesse, si elle lui commande, éloigne les imposteurs et confirme dans notre intérêt les véritables devins capables de prédire le futur. Que le genre humain, s'il était ainsi pourvu, [173d] aurait une activité et une vie conformes à la science, je le conçois ; car la sagesse veillera à ne pas laisser la non-science faire intrusion et devenir notre collaboratrice. Mais qu'en agissant conformément à la science nous agissions bien et soyons heureux, c'est là une chose que nous ne pouvons pas encore savoir, mon cher Critias.

— Mais pourtant, répliqua-t-il, tu ne trouveras pas facilement une autre fin pour l'activité réussie, si tu n'accordes aucune valeur à l'activité conforme à la science.

— Explique-moi encore une toute petite chose, lui dis-je. De quelle activité conforme à la science veux-tu parler ? Est-ce de la coupe du cuir ?

— **[173e]** Non, par Zeus !

— Du travail du bronze, alors ?

— Pas du tout.

— Alors du travail de la laine, du bois ou d'un autre matériau de ce genre ?

— Bien sûr que non.

— Nous ne sommes donc plus fidèles à la proposition suivant laquelle celui qui vit conformément à la science est heureux, puisque tu ne reconnais pas que ces gens, qui vivent conformément à la science, sont heureux. Mais l'homme heureux, tu m'as l'air de le définir comme celui qui vit conformément au savoir dans certains domaines. Peut-être songes-tu à celui dont je parlais à l'instant, celui qui **[174a]** sait tout du futur, le devin ? Est-ce de lui ou bien d'un autre que tu veux parler ?

— De lui, répondit-il, mais aussi d'un autre.

— Lequel ? demandai-je. N'est-ce pas celui qui connaîtrait, en plus du futur, tout le passé et le présent, et qui n'ignorerait rien ? Admettons qu'un tel homme existe. Car je ne crois pas que tu puisses en citer un autre qui vive plus conformément à la science.

— Non, assurément.

— Il y a encore une chose que je désire connaître : parmi les sciences, quelle est celle qui le rend heureux ? Ou bien lui procurent-elles toutes un bonheur égal ?

— En aucune façon, répondit-il.

— **[174b]** Laquelle alors y contribue le plus ? Est-ce celle qui lui assure la connaissance du présent, du passé ou de l'avenir ? Ou la connaissance du trictrac ?

— Du trictrac ? demanda-t-il.

— Alors la connaissance du calcul ?

— En aucune façon.

— Alors la connaissance de la santé ?

— Davantage, répondit-il.

— Mais celle dont je dis qu'elle contribue le plus à son bonheur, repris-je, qu'est-ce qu'elle lui fait connaître ?

— Le bien et le mal, répondit-il.

— Espèce de fripouille, repris-je, tu me fais tourner en rond depuis un bon moment, en me dissimulant que ce n'est pas la vie conforme à la science qui fait que l'on agit bien **[174c]** et que l'on est heureux, ni l'ensemble de toutes les autres sciences, mais une seule et unique science, celle qui se rapporte au bien et au mal. Cela dit, Critias, si tu veux retrancher cette science des autres sciences, en quoi la médecine sera-t-elle moins en mesure de nous guérir, l'art du cordonnier de nous chausser, le tissage de nous habiller, l'art du pilote et celui du stratège d'empêcher que l'on perde la vie en mer ou à la

guerre ?

— En rien moins, répondit-il.

— Or, mon cher Critias, ce qu'il y a de bien et d'utile en chacune de ces activités **[174d]** nous ferait défaut en l'absence de cette connaissance.

— Tu dis vrai.

— Or cette science, à ce qu'il semble, n'est pas la sagesse, mais celle dont la fonction est de nous être utile. Car elle n'est pas la science des sciences et des non-sciences, mais celle du bien et du mal. Par conséquent, si c'est cette science qui est utile, la sagesse serait pour nous quelque chose d'autre.

— Mais pourquoi, demanda-t-il, la sagesse ne serait-elle pas utile ? Car si la sagesse est essentiellement la science des sciences et qu'elle préside **[174e]** aussi aux autres sciences, elle nous est utile du fait qu'elle commande aussi, j'imagine, à cette science qui se rapporte au bien.

— Est-ce elle également qui nous rendra la santé, demandai-je, et non pas la médecine ? Est-ce également elle qui réalise les autres tâches des différentes techniques, et non pas celles-ci, chacune ayant sa fonction qui lui est propre ? N'avons-nous pas reconnu depuis longtemps que c'est uniquement de la science et de la non-science qu'elle est la science, et de rien d'autre ? N'est-ce pas ?

— Il semble bien.

— Elle ne sera donc pas l'artisan de la santé ?

— Bien sûr que non.

— **[175a]** Car la santé, avons-nous dit, est le produit d'une autre technique, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Elle ne produit rien d'utile non plus, mon ami, puisque c'est à une autre technique que nous venons d'attribuer cette fonction, n'est-ce pas ?

— Parfaitement.

— De quelle façon la sagesse pourrait-elle donc nous être utile, si elle n'est l'artisan d'aucune œuvre utile ?

— En aucune façon, Socrate, à ce qu'il semble du moins.

— Vois-tu, Critias, combien depuis un bon moment j'étais fondé à craindre et que j'avais raison de me reprocher qu'il n'y eût rien de bon dans mon examen sur la sagesse ? Car ce dont on convient qu'elle est la plus belle de toutes les choses **[175b]** ne nous serait pas apparue dénuée d'utilité si j'étais moi-même utile à la bonne conduite d'une recherche. Mais nous sommes vaincus sur toute la ligne, et nous ne sommes pas en mesure de découvrir à quelle réalité le législateur a assigné ce nom de "sagesse". Et pourtant, nous avons admis beaucoup de choses qui ne s'accordaient pas avec notre argumentation. Nous avons en effet accordé qu'il y a une science de la science, alors que la discussion ne permettait pas et même excluait qu'il y en eût une. Nous avons également accordé à cette science la connaissance des œuvres des autres sciences **[175c]** – alors que cela non plus la discussion ne

le permettait pas –, afin d’obtenir un sage qui sache, pour les choses qu’il sait, qu’il les sait, et pour celles qu’il ne sait pas, qu’il ne les sait pas. Nous avons fait cette concession avec une extrême générosité, sans même avoir considéré qu’il est impossible que ce dont on n’a pas la moindre connaissance, on puisse le savoir d’une certaine façon ; car ce que l’on ne sait pas, notre accord prétend qu’on le sait. Or il n’y a rien, à mon sens, qui puisse paraître plus absurde. En dépit de notre attitude débonnaire [175d] et de notre souplesse, notre recherche n’a pas davantage été en mesure de découvrir la vérité, mais elle s’est même tellement ri de cette dernière que la nature de la sagesse, que depuis un bon moment nous avons conçue ensemble d’un commun accord, nous est apparue dépourvue d’utilité, ce qui est le comble de l’insolence. En ce qui me concerne, je ne m’en fais pas trop ; mais c’est pour toi, Charmide, repris-je, que je me fais beaucoup de mauvais sang, si, bien que tu aies ces formes et qu’en plus de cela tu aies l’âme [175e] la plus sage, tu ne tires aucun profit de cette sagesse et que sa présence ne te soit d’aucun secours dans la conduite de ta vie. Mais ce qui me déconcerte encore plus, c’est cette incantation que j’ai apprise du Thrace, car j’ai mis beaucoup d’application à l’apprendre alors qu’elle n’a aucune valeur. Je ne puis cependant me résoudre à croire qu’il en soit ainsi ; c’est plutôt moi qui suis un piètre chercheur. Je persiste à croire que la sagesse est un grand bien et que toi, s’il est vrai que tu la possèdes, [176a] tu es un bienheureux. Vois alors si tu la possèdes et si tu peux te passer de l’incantation ; et si, de fait, tu la possèdes, je te conseillerai de me tenir pour un radoteur incapable de rien chercher par le moyen du discours, et de te considérer, toi, comme d’autant plus heureux que tu es plus sage. »

Alors Charmide répondit : « Mais, par Zeus, Socrate, je ne sais pas, moi, si je la possède ou non ! Car comment pourrais-je connaître ce dont vous êtes incapables, à ce que tu dis, de découvrir la nature ? [176b] Pourtant, tu ne m’as pas vraiment convaincu et je crois fermement, Socrate, que j’ai besoin de l’incantation ; en ce qui me concerne, je ne vois aucun empêchement à ce que tu me la chantes tous les jours, jusqu’à ce que tu trouves que cela suffit.

— À la bonne heure Charmide, reprit Critias ; si tu fais cela – te soumettre aux incantations de Socrate et ne pas le quitter d’une semelle –, ce sera pour moi la confirmation que tu es sage.

— Eh bien, je le suivrai, reprit-il, et je ne le laisserai pas aller. Je ferais quelque chose de terrible [176c] si je ne t’obéissais pas, à toi mon tuteur, et si je n’exécutais pas tes ordres.

— Eh bien, c’est un ordre, dit-il.

— Je m’exécute donc, répondit-il, à compter d’aujourd’hui même.

— Eh vous deux, repris-je, que projetez-vous de faire ?

— Rien, répondit Charmide, car c’est déjà tout décidé.

— Tu useras donc de contrainte, repris-je, sans même me permettre d’en juger ?

— J’en userai, répondit-il, puisque Critias me l’ordonne ; à toi de voir ce

que tu comptes faire.

— [176d] Mais il ne me reste aucune possibilité d'y songer, répondis-je. Car personne ne sera en mesure de s'opposer à toi si tu entreprends une action et que tu uses de contrainte.

— Dans ce cas, dit-il, toi non plus ne t'oppose pas.

— C'est entendu, répondis-je, je ne m'opposerai pas. »

1- En grec *peirastikê*. La *peirastikê* est cette partie de la dialectique qui consiste à mettre à l'épreuve les opinions de l'interlocuteur à partir de prémisses qui sont expressément admises ou reconnues par ce dernier.

2- Cet ami et interlocuteur, auquel s'adresse Socrate, restera anonyme.

3- Platon ne citerait ici que la moitié d'une expression proverbiale – « un cordeau blanc sur une pierre blanche » – qui signifie, suivant l'heureuse formulation de Léon Robin, « ne posséder qu'un moyen indistinct de distinguer des choses qui sont elles-mêmes indistinctes ».

4- Poète inconnu, dont la seule autre mention se trouve chez Plutarque (*Sur la face qui apparaît sur le disque de la lune*, 19, 931e).

5- Selon Hérodote (IV, 94-96), Zalmoxis est un dieu ou un « démon » (*daimôn*) thrace qui enseignait « que ni lui ni ses convives ni leurs descendants à tout jamais ne mourraient, mais qu'ils iraient en un lieu où ils survivraient toujours et jouiraient d'une complète félicité » (IV, 95 ; trad. Legrand).

6- Le verbe *apathanatizein*, qui est traduit par « rendre immortel », n'apparaît qu'ici chez Platon, d'où une certaine incertitude quant à sa signification exacte.

7- Abaris est un personnage légendaire, à la fois devin et thaumaturge, qui aurait, selon Hérodote (IV, 36), parcouru toute la terre sans prendre aucune nourriture ; les Hyperboréens sont, comme leur nom l'indique, ceux qui vivent au-delà (*húper*) des terres d'où vient le vent du nord (Borée) : ils ne connaissent ni la maladie ni la vieillesse (voir Hérodote IV, 32-36).

8- *Odyssée* XVII, 347.

9- *Les Travaux et les Jours*, 311.

10- Il s'agit des sept Sages.

11- Formule proverbiale qui fait allusion à la coutume, en usage dans les banquets, d'offrir la troisième et dernière libation à Zeus sauveur.

12- Allusion à un passage de l'*Odyssée* XIX, 562-569.

CLITOPHON

Parmi les dialogues attribués à Platon, le *Clitophon* occupe une position particulière : Socrate n'y est pas l'interlocuteur principal, car il amorce seulement la discussion. De surcroît, tandis que, dans les autres dialogues où il intervient, Socrate est traité positivement et avec respect, son enseignement se trouve ici fortement critiqué.

Dans une conversation qu'il a eue avec l'orateur Lysias, Clitophon, un homme politique connu à Athènes, a établi un parallèle entre le comportement de Socrate et celui du sophiste Thrasymaque en marquant sa préférence pour ce dernier. Socrate, informé de la chose, demande à Clitophon les raisons d'un tel jugement, et Clitophon lui rapporte la teneur de son entretien avec Lysias.

Clitophon ne blâme pas globalement le comportement de Socrate. Il loue ses exhortations : Socrate a raison de reprocher aux hommes de ne pas rechercher la vertu qui seule bénéficie à leur âme, et de confier la direction de leur vie à des gens qui ne savent pas à quoi s'en tenir. Mais suffit-il d'exhorter ? À quoi faut-il tout rapporter pour cultiver la vertu ? À la justice, la réponse est unanime. Mais si on demande en quoi consiste la justice, les réponses divergent. Aucune d'elles n'est recevable. Et même si, de façon plus subtile, on définit la justice comme ce qui permet d'établir l'amitié dans la cité en vue de produire un accord entre les citoyens, on se trouve renvoyé à une autre question : un tel accord fait-il intervenir la science ou l'opinion ? C'est alors que Socrate donne son avis : la justice consiste à faire du tort à ses ennemis et du bien à ses amis (il s'agit là de la définition de la justice donnée par Céphale, puis défendue par son fils Polémarque dans le premier livre de la *République*). La discussion se termine abruptement : Clitophon demande à Socrate de lui communiquer le savoir qu'il possède ; si Socrate ne s'exécute pas parce qu'il ne veut pas communiquer son savoir ou tout simplement parce qu'il ne possède pas un tel savoir, Clitophon se verra forcé d'aller trouver Thrasymaque.

Depuis Schleiermacher, la majorité des commentateurs tiennent le *Clitophon* pour inauthentique. Mais une minorité s'oppose à ce jugement, notamment Simon Slings, qui a établi la nouvelle édition de la *République* publiée dans la collection « Oxford Classical Texts ». Contre les arguments en faveur de l'authenticité du dialogue (alors lu comme une sorte d'autocritique), il convient de remarquer, outre les incongruités de forme et de fond, que les reproches adressés à Socrate dans le *Clitophon* se trouvent déjà dans le premier livre de la *République*.

1. Clitophon (409b-c) blâme Socrate d'exhorter à la justice sans dire ce qu'elle est et quels en sont les bienfaits (*République* I, 336d).
2. Clitophon (409d-e) ne se contente pas d'une définition de la justice qui en fait l'instrument de l'amitié qui produirait l'accord entre les citoyens (*République* I, 351d).
3. Clitophon (410a-b) décrit un Socrate qui donne une définition de la justice rapportée au poète Simonide et mise dans la bouche de Polémarque, le fils de Céphale (*République* I, 332d-336a) et il la combat.

En fait, les critiques émises dans le *Clitophon* s'adressent autant à l'image de Socrate donnée par Xénophon dans les *Mémoires* (IV, 2, 13 sq.) qu'à celle proposée par Platon. Dès lors, il faut considérer le *Clitophon* aussi bien comme un pamphlet contre le Socrate que dépeignent Xénophon et Platon que comme un pastiche du premier livre de la *République*. Aussi peut-on penser que ce petit texte fut publié, à la fin de la vie de Platon ou peu après sa mort, par quelqu'un qui donnait la priorité à l'éloquence et à l'action politique sur la pratique de la philosophie telle que représentée par Socrate.

CLITOPHON

ou Exhortation ; genre éthique

SOCRATE

[406a] Quelqu'un vient de nous raconter que Clitophon, le fils d'Aristonymos, blâmait, au cours d'une conversation qu'il avait eue avec Lysias, sa fréquentation avec Socrate, et ne tarissait pas d'éloges sur la relation qu'il entretenait avec Thrasymaque.

CLITOPHON

Cette personne, Socrate, t'a rapporté de façon inexacte les propos que j'ai tenus sur toi devant Lysias. Oui, sur certains points je n'ai pas fait ton éloge, mais sur d'autres me suis montré élogieux. Et comme il est clair que tu es fâché contre moi, même si tu feins l'indifférence, j'aurai le plus grand plaisir à te répéter moi-même ces propos, puisqu'il se trouve que nous sommes tout seuls tous les deux ; tu sauras, je suppose, que le récit que l'on t'a fait n'est pas exact, ce qui explique que tu es plus irrité qu'il ne faudrait contre moi. Si tu me laisses parler franchement, je saisirai la balle au bond, et je m'expliquerai volontiers.

SOCRATE

[407a] En tout cas, j'aurais mauvaise grâce, alors que tu cherches à me rendre service, à ne pas y consentir. Il est clair que, si je connais et mes points forts et mes points faibles, je m'appliquerai à cultiver les premiers, tandis que je me débarrasserai des seconds dans la mesure où je le pourrai.

CLITOPHON

Écoute bien. Quand je te fréquentais, Socrate, j'ai souvent été troublé, car, comparé au reste des hommes, tu me semblais tenir le plus beau des discours, lorsque, adressant des reproches aux humains, tu proférais, comme un dieu apparaissant dans une machine sur la scène, ces propos solennels :

— « Où vous laissez-vous emporter, hommes ? Ignorez-vous que vous

ne faites rien de ce qu'il faudrait, vous [407b] dont tout le souci est de chercher à amasser des richesses ? Quant à vos fils, à qui vous transmettez ces richesses, vous ne vous demandez pas comment ils sauront en user dans le respect de la justice, et vous ne cherchez pas, si toutefois on peut enseigner la chose, des maîtres qui leur enseignent la justice, ou si la justice est le fruit de l'exercice et de la pratique, des gens qui les y exercent et les y entraînent avec soin. Du reste, vous n'avez même pas commencé par prendre soin de vous-mêmes. Mais quand vous estimez que vous avez, vous et vos enfants, reçu l'instruction voulue pour la lecture et l'écriture, et dans le domaine de la culture et de l'éducation physique, [407c] ce en quoi à vos yeux consiste l'éducation parfaite qui mène à l'excellence, sans être pour autant devenus meilleurs en ce qui concerne l'usage des richesses, pour quelle raison ne méprisez-vous pas le mode actuel d'éducation et ne cherchez-vous pas des maîtres qui chez vous mettent un terme à cette « inculture » ? Et pourtant, c'est bien à cause de cette négligence et de cette indifférence, et non pour une faute d'accord entre le pied du vers chanté et la note donnée par la lyre, que, se comportant sans mesure et sans accord, les hommes se battent les uns contre les autres [407d], frère contre frère, ville contre ville, et sont, en se faisant la guerre, amenés à commettre les pires horreurs et à en être les victimes. Vous prétendez que ce n'est ni par manque d'éducation ni par ignorance, mais de leur plein gré que les gens injustes commettent l'injustice, et dans le même temps vous vous contredisez en osant soutenir que l'injustice est un mal haï des dieux. Comment donc expliquer que l'on puisse de son plein gré choisir un tel mal ?

— C'est qu'on est alors vaincu par les plaisirs, répondrez-vous.

— Mais cette défaite on ne la recherche pas de son plein gré, alors que c'est le cas pour la victoire. Dès lors, l'injustice n'est pas commise de plein gré ; c'est ce que démontre le discours, et c'est un devoir de s'en préoccuper plus qu'on ne le fait actuellement [407e], un devoir personnel pour chaque homme et un devoir public pour toutes les cités. »

Ces propos, Socrate, lorsque si souvent je t'entends les tenir, j'en suis très heureux et tu ne saurais croire à quel point je les approuve. Et de même quand tu en tires les conséquences en disant :

— « Ceux qui exercent leur corps, sans se soucier de leur âme, ont une conduite analogue ; ils négligent en effet la partie qui doit commander et ils donnent tous leurs soins à celle qui est faite pour être commandée. Il en va de même quant tu affirmes que pour celui qui ne sait pas se servir d'un instrument, il vaut mieux ne pas s'en servir¹. Si donc quelqu'un ne sait pas faire usage de ses yeux, de ses oreilles, et de son corps en général, il vaudrait mieux pour lui ne pas entendre, ne pas voir, et ne pas se servir de son corps du tout. Et tout naturellement, il en va de même dans le domaine de la technique. [408a] Quiconque, en effet, ne sait pas se servir de sa lyre, ne saura pas non plus se servir de celle de son voisin, et quiconque ne sait pas se servir de la lyre des autres ne saura pas se servir de la sienne ; et il en va de même aussi

pour tout autre instrument, et autre objet que l'on possède. »

Et ton discours conclut de belle manière par ces mots :

— « Quiconque ne sait pas faire usage de son âme ferait mieux de laisser cette âme tranquille et de ne pas vivre, plutôt que de vivre en agissant à sa guise. Mais si quelque nécessité le tenait en vie, il vaudrait mieux pour un tel homme vivre en esclave plutôt qu'en homme libre, en confiant, comme s'il s'agissait de diriger un navire, **[408b]** le gouvernail de sa pensée à un autre qui, lui, aurait appris à gouverner les hommes, une technique que souvent tu qualifies, Socrate, de « politique » et qui, d'après toi, se confond avec la technique juridique, celle qui s'exerce dans les tribunaux². »

Eh bien, ces propos et bien d'autres du même genre, des propos nombreux et proférés avec tant d'éloquence, comme par exemple : « La vertu peut s'enseigner », et « Il faut avant tout se préoccuper de soi-même », je ne les ai pratiquement jamais contredits, comme je ne crois devoir jamais le faire dans l'avenir ; **[408c]** j'estime qu'ils constituent d'excellentes exhortations, qu'ils sont très utiles, et que tout bonnement ils nous réveillent, nous qui sommes comme endormis. J'étais bien sûr avide d'entendre la suite, mais je m'abstins dans un premier temps de te poser des questions à toi, Socrate ; je m'adressai plutôt aux gens de ta génération, tes émules ou tes partisans, de quelque nom que l'on qualifie leurs relations avec toi. Ce sont ces gens, pour lesquels tu as la plus haute estime, que j'interrogeai en premier lieu, en leur demandant quelle serait la suite de tes propos et, **[408d]** un peu à ta façon, je leur fis part des points qui m'embarrassaient :

— Hommes éminents, leur dis-je, expliquez-moi de quelle façon il convient d'interpréter l'exhortation à l'excellence que nous adresse Socrate. Faut-il comprendre qu'il n'y a que l'exhortation qui compte, et qu'il est impossible de mener l'affaire plus avant et de la saisir parfaitement, et devons-nous en définitive nous contenter notre vie durant d'exhorter des gens qui ne l'ont pas encore été, et de les inciter à en exhorter d'autres à leur tour ? Ou bien faut-il que nous demandions à Socrate et que nous nous demandions les uns aux autres ce qu'il convient de faire par la suite, après avoir admis que tel était le devoir de l'homme : **[408e]** par où, à notre avis, commencerons-nous à nous instruire sur la justice ? C'est comme si, alors qu'on nous exhorte à prendre soin de notre corps, on constatait que, pareils à des enfants, nous n'avons pas l'air de savoir d'entrée de jeu qu'il y a quelque chose comme la gymnastique et la médecine, et que pour cette raison on nous adressait des reproches, en nous faisant remarquer à quel point il est honteux d'apporter tous nos soins à cultiver le blé, l'orge, la vigne, et tout ce que nous nous donnons tant de peine à acquérir pour entretenir notre corps, sans chercher à découvrir aucune technique, aucun expédient capable de rendre ce corps aussi bon que possible, alors que cette technique existe. Et si, à celui qui nous exhorte en ces termes, nous posions la question suivante :

— Quelles sont ces **[409a]** techniques dont tu parles ?

il nous répondrait sans doute :

— La gymnastique et la médecine.

— Quelle est alors la technique qui s'applique à produire l'excellence en l'âme ? J'attends une réponse.

Celui d'entre eux qui paraissait le plus capable répondit à ma question en ces termes :

— Cette technique, c'est celle dont tu entends Socrate parler, ce n'est rien d'autre que la justice.

Je répliquai :

— Ne te contente pas d'évoquer son nom, mais réponds à cette nouvelle question.

— Il y a, je suppose, une technique qui s'appelle la médecine. Or, cette technique recherche un double objectif : former constamment de nouveaux médecins [409b] qui viennent s'ajouter à ceux qui existent, et produire la santé. De ces deux objectifs, l'un n'est plus une technique, mais le résultat d'une technique qui a été enseignée et apprise, et ce résultat c'est ce que nous appelons la santé. Et il en va de même pour la construction : il y a la maison et la technique de la construction, l'une est le résultat d'un enseignement, l'autre son objet. On peut en dire autant de la justice : il y a d'une part l'enseignement qui doit former des hommes justes, tout comme, dans les cas précédents, la technique formait des techniciens dans chaque spécialité ; et il y a d'autre part le résultat que peut produire l'homme juste. Quel est à notre avis ce résultat ? Dis-moi.

L'un répondit :

— ce qui est [409c] profitable,

un autre :

— ce qui est convenable,

un autre encore :

— ce qui est utile,

et un dernier :

— ce qui est avantageux.

Et moi, revenant sur leurs réponses, je poursuivis :

— « Ces qualificatifs conviennent à chaque technique : agir comme il faut, de manière avantageuse, utile et ainsi de suite. Mais ce à quoi s'applique tous ces qualificatifs, chaque technique dira que c'est à l'objet qui lui est propre. Par exemple, la technique de la menuiserie utilise ces expressions : « bien fait », de « bellement exécuté », de « fabriqué comme il faut », pour qualifier la production de meubles en bois, qui ne sont certainement pas la technique en tant que telle, mais ses produits. Il faut en dire autant de la [409d] justice. »

Enfin, un de tes partisans, Socrate, prit la parole pour me répondre. Il donna l'impression de tenir des propos très recherchés en disant que l'œuvre propre de la justice est ce qui n'est l'œuvre propre d'aucune des autres techniques, à savoir produire l'amitié dans les cités³. Comme je l'interrogeais à mon tour, il déclara que l'amitié était un bien et jamais un mal. Quant aux

amitiés entre les enfants et entre les bêtes, auxquelles nous autres donnons aussi ce nom, il refusa, alors que je lui posais une nouvelle question, d'admettre que ce fussent des amitiés, en faisant valoir que le plus souvent de telles amitiés étaient nuisibles, **[409e]** et non point bonnes. Comme il cherchait à éviter toute objection, il alla jusqu'à déclarer que ce n'était même pas des amitiés, et que c'était une tromperie que d'utiliser ce terme pour les désigner. L'amitié réelle, l'amitié vraie, consistait, de toute évidence, en un accord. Et alors que je l'interrogeais sur le point de savoir si par « accord » il voulait désigner une opinion partagée ou un savoir, il repoussa dédaigneusement l'idée que l'accord, c'était une opinion partagée. Il y a forcément, répliqua-t-il, chez les hommes beaucoup d'opinions partagées qui sont nuisibles, tandis que l'amitié, comme cela a été convenu, est dans tous les cas un bien et l'œuvre de la justice ; et il finit par conclure que c'était la même chose pour l'accord, qui était science et non pas opinion.

Nous en étions là dans notre discussion, plongés dans la perplexité, lorsque des auditeurs, en assez grand nombre, lui tombèrent dessus en soutenant que la discussion avait tourné en cercle pour revenir au point de départ, et ils dirent⁴ :

— La médecine elle aussi **[410a]** est un accord, comme le sont toutes les autres techniques, et l'on peut dire sur quoi porte cet accord, tandis que la justice, ou la concorde, dont on parle, l'objectif vers lequel elle tend nous a échappé, et ce que peut bien être son résultat reste obscur à nos yeux.

Ces questions, Socrate, je finis par te les poser à toi-même, et tu me répondis que la justice consistait à faire du tort à ses ennemis **[410b]** et du bien à ses amis. Mais, par la suite, il est apparu que jamais l'homme juste ne pouvait faire du tort à qui que ce fût, car, en toutes choses, il agit en vue de l'utilité de tout le monde. Et je fus plongé dans la perplexité non pas une fois ni deux, mais plusieurs fois et pendant une longue période de temps. Après avoir persévéré, je renonçai à poser ces questions en me disant que, pour ce qui est d'exhorter à la pratique de la vertu, tu le fais mieux que quiconque. Mais de deux choses l'une : ou bien tu ne peux faire que cela et rien de plus, comme c'est le cas pour n'importe quelle autre technique ; par exemple, sans exercer le métier de pilote, **[410c]** on peut faire l'éloge de la technique consistant à piloter un navire, pour montrer aux gens à quel point cette technique est estimable ; et il en va de même pour toutes les autres techniques. Et je suppose qu'on peut te faire la même critique en ce qui concerne la justice : c'est parce que tu ne sais pas mieux ce en quoi elle consiste que tu en fais un si bel éloge. À mon avis du moins, ce n'est pas cela. De deux choses l'une alors : ou bien tu ne sais pas à quoi t'en tenir ou bien tu ne veux pas partager ton savoir avec moi. Voilà bien pourquoi j'irai sans doute voir Thrasymaque ou qui je pourrai trouver, car je suis plongé dans la perplexité. Pourtant, si tu es désormais disposé à **[410d]** cesser de m'adresser des exhortations, procède comme tu l'as fait, par exemple, pour la gymnastique : après m'avoir exhorté à ne pas négliger mon corps, tu m'expliquais, à la suite

de ton exhortation, quels soins apporter à mon corps en fonction de la nature qui est la sienne. Voilà ce que tu dois faire maintenant.

Il faut que tu admettes que Clitophon est d'accord pour estimer qu'il est ridicule de se préoccuper d'autre chose, dès lors que l'on néglige son âme, en vue de laquelle nous devons mettre en œuvre tout le reste. Suppose que j'ai dit tout **[410e]** ce qui devrait venir à la suite de ce que je viens d'exposer. Et, je t'en prie, n'agis pas autrement que comme je viens de le dire, pour éviter que, comme tout à l'heure, devant Lysias et les autres, je te loue sur certains points et te blâme sur d'autres. Car, pour qui n'a été l'objet d'aucune exhortation, je dois reconnaître, Socrate, à quel point tu es précieux, mais pour qui a déjà été exhorté, tu n'es pas loin d'être l'homme qui l'empêche de parvenir à la vertu et d'atteindre au bonheur.

1- Voir *Criton* 467e, *Alcibiade* 130a-c, *Phédon* 94a.

2- Voir *Les Rivaux* 137d.

3- Voir *République* I, 351d-e.

4- Pour ce qui suit, voir *Alcibiade* 126d, *République* IV, 432d-434d.

CRATYLE

L'Antiquité fut unanime à reconnaître dans le *Cratyle* la première étape vers la constitution d'une science du langage. Mais, depuis deux siècles, l'évolution de la linguistique a relégué ce dialogue au rang de curiosité : l'entretien de Socrate avec Hermogène et Cratyle semble manquer de sérieux et de cohérence, car les étymologies évoquées sont proches du calembour ou du mot-valise. Ce jugement négatif ne fait pas justice à un dialogue qui doit être lu en fonction d'autres critères.

Le *Cratyle* porte sur le rapport que peuvent entretenir les mots et les choses qu'ils désignent. Socrate fait d'abord reconnaître au jeune Hermogène, qui soutient une thèse conventionnaliste, que les noms sont des instruments dotés d'une certaine « nature » pour « enseigner les choses ». Mais ces instruments sont faillibles, comme il le montre ensuite à Cratyle, qui soutient une thèse naturaliste. Personnage peu loquace qui se présente comme un héraclitéen, Cratyle n'est pas totalement convaincu par Socrate.

Quelles étaient les cibles de Platon en écrivant ce dialogue qui nous semble si déconcertant ? Une fois de plus, le philosophe s'attaque à la double orientation qu'avait alors prise l'éducation (*paideia*). Il refuse de ramener tout le savoir de l'époque à ses origines, la lecture de poètes, et dénonce l'exigence de l'interprétation « allégorique » qui en découle, exigence dont Euthyphron donne un bon exemple dans le dialogue éponyme, qui se fonde sur la prémisse erronée d'un accès possible à la réalité brute des mots. Platon lutte également contre les prétentions des grands ténors de la sophistique, Prodicos et Protagoras, à rendre compte de l'étymologie en fondant le langage sur la connaissance du sensible. Pour le Platon du *Cratyle*, les noms sont les images des réalités véritables, les Formes qui se situent au-delà du sensible. Et c'est dans le *Sophiste* que le problème posé dans le *Cratyle* sera résolu. La rectitude d'un terme dépend d'un accord sur une définition explicitant « ce qu'est » la réalité recherchée, et obtenue au terme d'une discussion rigoureuse qui obéit aux règles de la dialectique.

Considéré de ce point de vue, le *Cratyle* devient un dialogue très intéressant qui marque une étape importante dans l'histoire de la linguistique.

CRATYLE

ou Sur la rectitude naturelle des noms ; genre logique

HERMOGÈNE

[383a] Voici Socrate : veux-tu que nous lui fassions part du sujet de notre entretien ?

CRATYLE

Si bon te semble.

HERMOGÈNE

Socrate ! D'après Cratyle que voici, il existe une dénomination correcte naturellement adaptée à chacun des êtres : un nom n'est pas l'appellation dont sont convenus certains en lui assignant une parcelle de leur langue qu'ils émettent, mais il y a, par nature, [383b] une façon correcte de nommer les choses, la même pour tous, Grecs et Barbares. Je lui pose donc la question : *Kratúlos* est-il, oui ou non, son vrai nom ? Et lui d'acquiescer. « Et quel est le nom de Socrate ? » dis-je. « *Sōcrates* », dit-il. « Ainsi donc, pour tous les autres hommes aussi, le nom par lequel nous appelons chacun est bien son nom ? » Mais lui : « Non, dit-il. En tout cas, ton nom n'est pas *Hermogénēs*¹ quand bien même tout le monde t'appellerait ainsi. » Et comme je l'interroge, pressé de savoir ce qu'il veut dire, [384a] il ne m'explique rien, mais il me traite avec ironie, faisant mine d'avoir sur le sujet quelque idée qui – s'il voulait l'exposer clairement – me contraindrait à l'approuver et à dire la même chose que lui. Par conséquent, si tu as quelque moyen d'expliquer l'oracle de Cratyle, j'aurai plaisir à t'entendre. Mieux : quelle est la position que tu crois avoir au sujet de la rectitude des noms ? J'aurais encore plus de plaisir à l'apprendre, si tu veux bien.

SOCRATE

Cher Hermogène fils d'Hipponikos, un vieux proverbe dit **[384b]** qu'il est difficile d'apprendre ce qu'il en est des belles choses : de fait, cet apprentissage n'est pas une mince affaire quand il s'agit des noms. Pour sûr, eussé-je déjà entendu de la bouche de Prodicos sa leçon à cinquante drachmes qui, à l'en croire, permet d'être tout à fait instruit sur la question, rien ne t'empêcherait de savoir immédiatement la vérité sur la rectitude des noms ; mais je n'ai, pour l'instant, entendu que la leçon à une drachme ! **[384c]** Je ne sais donc pas où peut bien se trouver la vérité en ce domaine. Au reste, je suis prêt à mener une recherche de concert avec toi et Cratyle. Nier qu'*Hermogénēs* soit ton vrai nom c'est, je le soupçonne, une façon qu'il a de se moquer de toi : sans doute pense-t-il que tu échoues chaque fois que tu cherches à faire fortune². Mais, comme je le disais à l'instant, ce sont là choses difficiles à savoir et il nous faut proposer le sujet à l'examen général pour voir si c'est toi qui as raison ou Cratyle.

HERMOGÈNE

Ma foi, Socrate, pour ma part, malgré tous les entretiens que j'ai eus avec lui et avec beaucoup d'autres, je n'ai pu me laisser persuader **[384d]** que la rectitude de la dénomination soit autre chose que la reconnaissance d'une convention. À mon avis, quel que soit le nom qu'on assigne à quelque chose, c'est là le nom correct. Et change-t-on de nom en mettant fin à la première appellation, pour moi, le second nom n'est pas moins correct que le premier – de même que, lorsque nous changeons le nom des serviteurs, le nouveau nom n'est pas moins correct que le précédent. Car aucun être particulier ne porte aucun nom par nature, mais il le porte par effet de la loi, c'est-à-dire de la coutume de ceux qui ont coutume de donner les appellations. Si c'est de quelque autre **[384e]** façon, je suis prêt, pour ma part, à l'entendre et à l'apprendre, non seulement de la bouche de Cratyle, mais de la bouche de n'importe qui d'autre.

SOCRATE

[385a] Peut-être dis-tu là quelque chose de sensé, Hermogène. Mais passons à l'examen : l'appellation qu'on assigne à chaque chose est-elle son nom ?

HERMOGÈNE

Oui, à mon avis.

SOCRATE

Et cela, qu'elle vienne d'un particulier ou d'une cité ?

HERMOGÈNE

Je l'affirme.

SOCRATE

Quoi ? Prenons un être quelconque, par exemple ce qu'on appelle présentement un « homme » ; si moi je le dénomme « cheval », en dénommant « homme » ce qu'on nomme présentement « cheval », le même être aura comme nom public « homme » et comme nom privé « cheval » ? Inversement, un autre aura comme nom privé « homme », et comme nom public « cheval » ? Est-ce cela que tu veux dire ?

HERMOGÈNE

[385b] Oui, c'est mon avis.

SOCRATE

Allons, dis-moi : y a-t-il quelque chose que tu appelles « dire vrai » et quelque chose que tu appelles « dire faux » ?

HERMOGÈNE

Pour moi, oui.

SOCRATE

Il y aurait donc un énoncé vrai et un énoncé faux ?

HERMOGÈNE

Absolument.

SOCRATE

Par conséquent, celui qui dit les êtres comme ils sont dit vrai, celui qui les dit comme ils ne sont pas dit faux ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Mais alors, il est possible de dire par un énoncé ce qui est et de dire ce qui n'est pas ?

HERMOGÈNE

Absolument.

SOCRATE

[385c] Et l'énoncé vrai, est-il vrai dans son entier sans que ses parties soient vraies ?

HERMOGÈNE

Non, ses parties sont vraies elles aussi.

SOCRATE

Est-ce que ses grandes parties sont vraies sans que les petites le soient, ou sont-elles toutes vraies ?

HERMOGÈNE

Toutes, à mon avis.

SOCRATE

Quoi que ce soit que tu dises, est-il une partie d'énoncé plus petite que le nom ?

HERMOGÈNE

Non, c'est la plus petite.

SOCRATE

Mais alors, le nom qui appartient à un énoncé vrai est, lui aussi, énoncé ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Et il est vrai, selon toi ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

En revanche, la partie d'un énoncé faux n'est-elle pas fausse ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

Il est donc possible d'énoncer un nom faux comme il est possible d'énoncer un nom vrai, puisque c'est possible aussi pour un énoncé ?

HERMOGÈNE

[385d] Sans conteste.

SOCRATE

Dans ces conditions, ce que chacun dit être un nom pour quelque chose est-il un nom pour cette chose particulière ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Est-ce que tous les noms que l'on attribuera à chaque chose seront aussi ses noms, et cela chaque fois qu'on les lui attribuera ?

HERMOGÈNE

Pour ma part, Socrate, je ne tiens pas que la rectitude d'un nom soit autre chose que ceci : je peux, moi, appeler chaque chose du nom que je lui ai imposé ; tu peux, toi, l'appeler de tout autre nom que tu lui auras imposé. Il en est de même [385e] aussi pour les cités : je le vois, chacune nommée d'une façon particulière des choses identiques, les Grecs en se distinguant d'autres Grecs, et les Grecs en se distinguant des Barbares.

SOCRATE

Voyons, Hermogène, est-ce que les êtres aussi t'apparaissent ainsi : est-ce qu'ils ont une réalité particulière pour chaque individu – comme le disait Protagoras, avec sa formule [386a] « l'homme est la mesure de toutes choses³ », prétendant que telles les choses m'apparaissent, telles elles sont

pour moi, et que telles elles t'apparaissent, telles elles sont pour toi ? Ou bien les êtres te semblent-ils maintenir eux-mêmes une certaine stabilité de leur propre réalité ?

HERMOGÈNE

Dans mon embarras, Socrate, je me suis parfois laissé aller à la position même de Protagoras : pourtant je ne crois pas tout à fait qu'il en soit ainsi.

SOCRATE

Quoi ? T'es-tu déjà laissé aller à croire **[386b]** qu'il n'existe absolument pas d'homme méchant ?

HERMOGÈNE

Non, parbleu ! J'en ai suffisamment fait l'expérience pour croire qu'il existe des hommes tout à fait méchants et qu'il en existe énormément !

SOCRATE

Quoi ? N'as-tu encore jamais cru qu'il existât des hommes tout à fait bons ?

HERMOGÈNE

Si, mais fort peu.

SOCRATE

Tu l'as donc cru ?

HERMOGÈNE

Je l'ai cru.

SOCRATE

Quel est donc ton avis ? Admets-tu ceci : les hommes tout à fait bons sont tout à fait raisonnables, les hommes tout à fait méchants sont tout à fait déraisonnables ?

HERMOGÈNE

[386c] C'est mon opinion.

SOCRATE

Si donc Protagoras disait vrai, si la vérité⁴ était que les choses sont telles qu'elles semblent à chacun, se pourrait-il que certains parmi nous soient raisonnables et d'autres pas ?

HERMOGÈNE

Certainement pas.

SOCRATE

Et tu es bien d'avis, je pense, que, si la raison et la déraison existent, il n'est absolument pas possible que Protagoras dise vrai. Car en vérité, un tel ne saurait être plus raisonnable qu'un autre, en rien du tout, à supposer, bien sûr, que ce qui semble à chacun [386d] soit vrai pour chacun.

HERMOGÈNE

C'est cela.

SOCRATE

Bien ! Mais tu n'es pas non plus de l'avis d'Euthydème pour qui tout est similaire pour tout le monde en même temps et toujours⁵. Car de cette manière, il ne saurait y avoir des bons et des méchants, puisque la vertu et le vice sont similaires pour tout le monde et toujours.

HERMOGÈNE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Par conséquent, s'il n'est pas vrai que tout soit similaire pour tout le monde en même temps et toujours, s'il n'est pas vrai non plus que chacun des êtres existe d'une façon particulière pour chacun, il est évident que les choses ont elles-mêmes [386e] une certaine réalité stable qui leur appartient et qui n'est pas relative à nous, qu'elles ne sont pas dépendantes de nous, entraînées ça et là par notre imagination : elles ont par elles-mêmes un rapport à leur propre réalité conformément à leur nature.

HERMOGÈNE

Je crois, Socrate, qu'il en est ainsi.

SOCRATE

Les choses sont-elles donc elles-mêmes ainsi par nature, tandis qu'il n'en va pas de même pour les actions auxquelles elles ressortissent ? Ou bien les actions ne sont-elles pas elles aussi une certaine espèce d'êtres ?

HERMOGÈNE

Bien sûr qu'elles le sont, elles aussi !

SOCRATE

[387a] Eh bien, les actions se réalisent, elles aussi, selon leur propre nature et non selon notre opinion. Par exemple, si nous entreprenons de couper l'un quelconque des êtres, faut-il que nous coupions chacun individuellement comme nous voulons et avec ce que nous voulons ? À chaque fois que nous voudrions couper chaque être selon la nature du couper et de l'être coupé et avec l'instrument naturellement adapté, n'aurons-nous pas une coupure réussie et une action correcte, tandis qu'en allant contre la nature nous raterons notre but et nous n'arriverons à rien ?

HERMOGÈNE

[387b] C'est du moins mon avis.

SOCRATE

Et si nous entreprenons de brûler quelque chose, il faut, n'est-ce pas, le brûler en tenant compte non pas de n'importe quelle opinion, mais de celle qui est correcte, autrement dit, celle qui nous donne la façon dont il est naturel que chaque chose soit brûlée ou qu'on la brûle, et l'instrument naturellement adapté pour cela ?

HERMOGÈNE

C'est cela.

SOCRATE

Il en ira donc de même pour le reste ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Et dire, n'est-ce pas aussi une action ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

Dans ces conditions, de deux choses l'une : ou bien l'on dira correctement [387c] en disant comme on croit qu'il faut dire, ou bien l'on réussira à dire en disant de la manière et avec le moyen qui permettent naturellement de dire les choses et qu'elles soient dites, faute de quoi on ratera son but et l'on n'arrivera à rien ?

HERMOGÈNE

Je crois que tu as raison.

SOCRATE

Eh bien ! Nommer n'est-il pas une partie du dire ? Car c'est en donnant des noms, n'est-ce pas, que nous disons les énoncés ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Nommer, n'est-ce donc pas une action, puisque nous avons dit que dire est aussi une sorte d'action qui se rapporte aux choses ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

[387d] Mais il nous est apparu que la réalité des actions n'est pas relative à nous et qu'elles ont une certaine nature qui leur est propre ?

HERMOGÈNE

C'est cela.

SOCRATE

Eh bien ! Ne faut-il pas aussi donner les noms de la manière et avec les moyens qu'on a naturellement pour nommer les choses et pour qu'elles soient nommées, au lieu de le faire à notre gré, si l'on veut rester en accord avec ce qui a été dit précédemment ? N'est-ce pas ainsi et pas autrement que nous pourrions réussir à nommer ?

HERMOGÈNE

Il me semble.

SOCRATE

Eh bien, voyons. Nous disions bien que ce qu'il faut couper, il faut le couper avec quelque chose ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

[387e] Et quand il faut passer la trame, il faut la passer avec quelque chose ? Ce qu'il faut percer, il faut le percer avec quelque chose ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Alors, ce qu'il faut nommer, il faut le nommer avec quelque chose ?

HERMOGÈNE

[388a] C'est cela.

SOCRATE

Et avec quoi faut-il percer ?

HERMOGÈNE

Avec une percette.

SOCRATE

Avec quoi faut-il passer la trame ?

HERMOGÈNE

Avec une navette.

SOCRATE

Avec quoi faut-il nommer ?

HERMOGÈNE

Avec un nom.

SOCRATE

Bien ! Mais alors, le nom est, lui aussi, une sorte d'instrument ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Et si je te demande « Quel instrument est la navette ? », n'est-ce pas celui avec lequel nous passons la trame ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

[388b] Et en passant la trame, que faisons-nous ? Ne séparons-nous pas la trame et la chaîne qui sont toutes confondues ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

Et pourras-tu répondre de même s'agissant de la percette et du reste ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Tu peux donc aussi répondre s'agissant du nom. En nommant avec l'instrument qu'est le nom, que faisons-nous ?

HERMOGÈNE

Je ne peux répondre.

SOCRATE

N'est-ce pas que nous nous instruisons mutuellement en distinguant entre elles les choses comme elles sont ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Dans ce cas, le nom est une sorte d'instrument qui permet, en démêlant [388c] la réalité, de nous en instruire, tout comme la navette le fait avec un tissu.

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Et la navette est bien un instrument de tissage ?

HERMOGÈNE

Mais oui !

SOCRATE

C'est donc le tisserand qui se servira bien de la navette (par « bien », j'entends « en tissant ») ; et c'est l'enseignant qui se servira bien du nom (« bien », c'est-à-dire « en enseignant »).

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Lorsque le tisserand utilisera la navette, qui aura fait l'outil dont il fera

bon usage ?

HERMOGÈNE

Le menuisier.

SOCRATE

Tout homme est-il menuisier ou est-ce celui qui possède cet art ?

HERMOGÈNE

Celui qui possède cet art.

SOCRATE

[388d] Lorsque le perceur utilisera la percette, qui aura fait l'outil dont il fera bon usage ?

HERMOGÈNE

Le forgeron.

SOCRATE

Tout homme est-il forgeron ou est-ce celui qui possède cet art ?

HERMOGÈNE

Celui qui possède cet art.

SOCRATE

Bon ! Mais lorsque l'enseignant utilisera le nom, qui aura fait l'outil dont il fera bon usage ?

HERMOGÈNE

Cela non plus, je ne le sais pas.

SOCRATE

Quoi ? Tu ne peux pas non plus dire qui nous transmet les noms dont nous faisons usage ?

HERMOGÈNE

Mais non.

SOCRATE

Mais d'après toi, n'est-ce pas la loi qui les transmet ?

HERMOGÈNE

Probablement.

SOCRATE

[388e] Donc, lorsque l'enseignant utilisera le nom il utilisera l'ouvrage d'un législateur ?

HERMOGÈNE

Je crois.

SOCRATE

Et crois-tu que tout homme soit législateur ou crois-tu que ce soit celui qui possède cet art ?

HERMOGÈNE

Celui qui possède cet art.

SOCRATE

[389a] Eh bien alors, Hermogène, établir un nom n'est pas l'œuvre de n'importe qui, mais celle d'un fabricant de noms en quelque sorte. Voilà ce qu'est, semble-t-il, le législateur – de fait, l'espèce d'artisan la plus rare au monde.

HERMOGÈNE

Vraisemblablement.

SOCRATE

Allons, poursuis ton examen : qu'est-ce que le législateur a en vue quand il établit les noms ? Mais reviens aux exemples précédents. Qu'est-ce que le menuisier a en vue quand il fait la navette ? N'est-ce pas quelque chose qui soit naturellement fait pour passer la trame ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

[389b] Mieux : si la navette se brise pendant la fabrication, aura-t-il en vue la navette brisée, ou cette forme qu'il avait précisément en vue quand il fabriquait celle qu'il a brisée ?

HERMOGÈNE

C'est cette forme-là qu'il aura en vue, je crois.

SOCRATE

Par conséquent, ne serions-nous pas tout à fait en droit d'appeler « navette » cette forme qui est navette en soi ?

HERMOGÈNE

Si, à mon avis.

SOCRATE

Chaque fois qu'il est besoin de faire une navette, que ce soit pour un vêtement léger ou épais, de lin, de laine ou de toute autre sorte, toutes les navettes ne doivent-elles pas avoir la forme de la navette et ne faut-il pas traduire dans chaque navette fabriquée la qualité naturellement la meilleure [389c] pour chaque ouvrage particulier ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

Et il en va de même pour les autres instruments. Une fois découvert l'instrument naturellement adapté à chaque ouvrage, il faut le traduire dans la matière dont on fait l'instrument fabriqué, non pas tel qu'on le veut, mais tel qu'il est par nature. Ainsi, il faut savoir transposer dans le fer la percette qui semble naturellement adaptée à chaque ouvrage.

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Et l'on transposera dans le bois la navette naturellement adaptée à chaque ouvrage.

HERMOGÈNE

C'est cela.

SOCRATE

[389d] C'est qu'apparemment pour chaque espèce de tissu il y a, nous l'avons vu, une navette particulière, et il en va de même dans les autres domaines.

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Dans ces conditions, mon bon, n'est-ce pas aussi le nom naturellement adapté à chaque chose que ce fameux législateur doit savoir transposer en sons et en syllabes, et, quand il fabrique et établit tous les noms, ne doit-il pas avoir en vue ce qui est le nom en soi, pour avoir autorité en la matière ? Sans doute, chaque législateur ne transpose pas dans les mêmes syllabes, [389e] il ne faut pas du tout l'oublier : c'est que tous les forgerons ne transposent pas non plus dans le même fer, tout en fabriquant le même objet dans le même but. Et pourtant, pourvu qu'ils transposent la même forme, [390a] même si c'est dans un fer différent, l'instrument reste correct, qu'on le fabrique ici ou chez les Barbares, n'est-ce pas ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Reconnaitras-tu donc cette proposition : le législateur, qu'il soit d'ici ou qu'il vienne de chez les Barbares, du moment qu'il traduit la forme du nom qui convient à chaque chose dans des syllabes quelles qu'elles soient, sera tout aussi bon législateur, ici comme partout ailleurs ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

[390b] Qui donc reconnaîtra si c'est la forme convenable de navette qui a été imposée à du bois, quel qu'il soit ? Sera-ce le fabricant – le menuisier – ou l'utilisateur – le tisserand ?

HERMOGÈNE

Il me semble plutôt que ce sera l'utilisateur, Socrate.

SOCRATE

Bon ! Et qui utilisera l'ouvrage du fabricant de lyres ? Ne sera-ce pas celui qui saura le mieux présider à son exécution et qui pourra juger si l'ouvrage terminé est bien fait ou non ?

HERMOGÈNE

Sans doute.

SOCRATE

Qui est-ce ?

HERMOGÈNE

Le joueur de lyre.

SOCRATE

Et qui jugera de l'ouvrage du constructeur de navires ?

HERMOGÈNE

[390c] Le pilote.

SOCRATE

Et pour l'ouvrage du législateur ? Qui pourra le mieux présider à son exécution et juger l'ouvrage terminé, ici comme en pays barbare ? Ne sera-ce pas l'utilisateur ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

Eh bien, n'est-ce pas celui qui sait interroger ?

HERMOGÈNE

Bien sûr que si !

SOCRATE

En même temps que répondre ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Et celui qui sait interroger et répondre, l'appelles-tu autrement que *dialecticien* ?

HERMOGÈNE

Non, c'est bien ainsi que je l'appelle.

SOCRATE

[390d] Concluons : le travail du menuisier est de fabriquer le gouvernail sous la surveillance du pilote, pour peu qu'on veuille un bon gouvernail ?

HERMOGÈNE

Apparemment.

SOCRATE

Et celui du législateur, c'est apparemment de créer un nom, sous la surveillance du dialecticien, pour peu qu'on veuille une bonne dénomination ?

HERMOGÈNE

C'est cela.

SOCRATE

Mais alors, Hermogène, l'imposition du nom risque bien de n'être pas une mince affaire, comme tu le crois, et ses auteurs ne sont pas des premiers

venus sans importance ! Et Cratyle dit vrai : [390e] il y a par nature des noms pour les choses et tout le monde ne peut pas être fabricant de noms ; c'est seulement celui qui, le regard tourné vers le nom existant par nature pour chaque chose, peut transposer sa forme en lettres et en syllabes.

HERMOGÈNE

Je ne vois pas ce qu'il faut t'objecter, Socrate. [391a] Pourtant, il n'est peut-être pas si facile de se laisser convaincre aussitôt et il me semble que je te croirais plus facilement si tu m'indiquais, quelle qu'elle soit, ta formule pour la rectitude naturelle du nom.

SOCRATE

Moi ? Mais, bonté divine, je n'ai aucune formule ! Tu as oublié ce que je disais il y a quelques instants : que je ne sais rien mais que j'étais prêt à examiner la question avec toi. Et à présent que nous examinons la question, ce seul point nous est apparu, à toi comme à moi : il semble bien que le nom ait une certaine rectitude naturelle et [391b] que ce ne soit pas le fait de tout le monde de bien savoir l'imposer à une chose quelle qu'elle soit, n'est-ce pas ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Il faut donc chercher ensuite, si tu désires le savoir, ce que peut bien être la rectitude du nom.

HERMOGÈNE

Mais bien sûr que je désire le savoir !

SOCRATE

Eh bien, examine !

HERMOGÈNE

Mais comment faut-il faire cet examen ?

SOCRATE

La voie la plus directe, mon cher, c'est de se faire accompagner par ceux qui savent, en les payant et en leur rendant grâce. Ces gens [391c] sont les

sophistes que ton frère Callias a payé très cher pour avoir sa réputation de savant. Mais puisque tu n'es pas libre de disposer de ton patrimoine, il te faut demander instamment à ton frère de t'enseigner ce qu'il a appris de Protagoras, concernant la rectitude des noms.

HERMOGÈNE

Mais ce serait une demande absurde de ma part, Socrate, puisque ce serait – alors que je refuse catégoriquement la Vérité de Protagoras – manifester une certaine estime pour les propos tenus par cette sorte de Vérité⁶.

SOCRATE

Eh bien, si ces propos non plus ne te plaisent pas, c'est auprès d'Homère [391d] et des poètes qu'il faut t'instruire.

HERMOGÈNE

Et que dit Homère, Socrate, au sujet des noms ? En quel endroit en parle-t-il ?

SOCRATE

En plusieurs endroits. Les plus importants et les plus beaux sont ceux où, à propos de choses identiques, il distingue entre les noms donnés par les hommes et les noms donnés par les dieux. Ne crois-tu pas qu'il y dit de grandes choses, d'admirables choses, concernant la rectitude des noms ? Car bien évidemment, les dieux donnent, en accord avec la dénomination correcte, les noms qui sont précisément les noms par nature, [391e] ne crois-tu pas ?

HERMOGÈNE

Je sais bien en tout cas que s'ils nomment, ils nomment juste. Mais quels sont ces noms dont tu parles ?

SOCRATE

Ne sais-tu pas qu'à propos du fleuve de Troade, qui livrait un combat singulier contre Héphestos, il dit que :

Les dieux l'appellent *Xánthos* et les hommes *Skámandros*⁷ ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

[392a] Bien, et alors ? Ne crois-tu pas que ce soit chose précieuse de savoir en quoi il peut être plus correct d'appeler ce fleuve *Xánthos*, plutôt que *Skámandros* ? Mais si tu le veux, voyons le passage où Homère parle de l'oiseau que « les dieux appellent *khalkís*, et les hommes *kúmindis*⁸ ».

Trouves-tu vain de comprendre le degré de supériorité de l'appellation *khalkís* sur celle de *kúmindis* donnée au même oiseau ? Ou encore de s'informer sur *Batíeia* et [392b] *Murini*⁹, et beaucoup d'autres doubles appellations chez ce poète et chez d'autres ? Mais découvrir cela est peut-être trop difficile pour toi et moi. En revanche, un esprit humain peut, me semble-t-il, examiner plus facilement *Skamándrios* et *Astuánax* qui sont, nous dit Homère, les noms du fils d'Hector. En quoi consiste donc leur rectitude ? Tu connais sans doute les vers qui traitent de ce sujet ?

HERMOGÈNE

Certes.

SOCRATE

Lequel des deux noms est-il, selon toi, l'appellation la plus juste pour l'enfant : est-ce *Astuánax* ou *Skamándrios* ?

HERMOGÈNE

[392c] Je ne peux le dire.

SOCRATE

Imagine donc qu'on te demande si, selon toi, ce sont les gens les plus raisonnables ou les moins raisonnables qui donnent les noms de la façon la plus correcte.

HERMOGÈNE

Je dirais évidemment que ce sont les gens raisonnables.

SOCRATE

Eh bien, d'après toi, dans les cités, sont-ce les femmes ou les hommes qui sont les plus raisonnables – j'entends le sexe féminin ou le sexe masculin dans son ensemble ?

HERMOGÈNE

Les hommes.

SOCRATE

Eh bien, tu sais que, d'après Homère, le jeune enfant [392d] d'Hector était appelé *Astuánax* par les Troyens : il est clair, n'est-ce pas, que les femmes lui donnaient le nom de *Skamándrios* puisque ce sont les hommes qui l'appelaient *Astuánax*¹⁰ ?

HERMOGÈNE

Je crois bien.

SOCRATE

Par conséquent, Homère ne jugeait-il pas, lui aussi, les Troyens plus sages que leurs femmes ?

HERMOGÈNE

Oui, je crois.

SOCRATE

Dans ce cas, il trouvait plus correct de donner à l'enfant le nom d'*Astuánax* plutôt que celui de *Skamándrios* ?

HERMOGÈNE

Apparemment.

SOCRATE

Mais pourquoi donc ? Examine. Ne nous suggère-t-il pas magnifiquement ce *pourquoi* ? Il dit en effet :

[392b] C'est que seul, [*Héktōr*] défendait la ville et les longs murs¹¹.

D'après Homère, c'est apparemment pour cette raison qu'il est correct d'appeler le fils du sauveur *Astuánax*, c'est-à-dire « Protecteur-de-la-ville » dont son père était le sauveur.

HERMOGÈNE

Il me semble.

SOCRATE

Oui, mais pourquoi cela ? Car moi-même, je ne comprends pas encore, Hermogène ; et toi, comprends-tu ?

HERMOGÈNE

Parbleu, non, je ne comprends pas !

SOCRATE

[393a] Mais, mon bon, n'est-ce pas Homère en personne qui nomma Hector ?

HERMOGÈNE

Pourquoi dis-tu cela ?

SOCRATE

C'est qu'à mon avis le nom *Héktōr* a quelque chose de similaire à *Astuánax* et que ces noms ont l'air grecs. En effet, *ánax* et *héktōr* signifient à peu près la même chose : ce sont tous deux des noms de rois. Ce dont on est l'*ánax* (le « prince »), on en est aussi l'*héktōr* (le « tuteur »), puisque bien sûr [393b] on en est maître ; on le possède, on le tient (*ékhei*). Est-ce que, d'après toi, ce que je dis n'a aucun sens, sans que je m'en aperçoive ? Car je crois toucher comme une trace de l'opinion d'Homère sur la rectitude des noms.

HERMOGÈNE

Parbleu, je ne crois pas du tout que cela n'ait aucun sens ! Tu touches probablement quelque chose.

SOCRATE

À mon avis, on est fondé à appeler « lion » le petit du lion, et « cheval » le petit du cheval. Je ne parle aucunement du cas où il naît d'un cheval autre chose qu'un cheval, une sorte de monstre ; [393c] je parle du rejeton naturel de l'espèce. Si, à l'encontre de la nature, un cheval engendrait ce qui naît naturellement d'un taureau, il ne faudrait pas l'appeler « poulain » mais « veau » ; et, à mon avis, si ce n'est pas le rejeton d'un homme qui naît d'un homme, il ne faut pas l'appeler « homme » ; et il en va de même pour les arbres et tout le reste. N'es-tu pas d'accord ?

HERMOGÈNE

Je suis d'accord.

SOCRATE

Bien. Prends garde que je ne t'induisse en erreur de quelque façon. Donc, en suivant cette règle, si un rejeton naît d'un roi [393d] il faut l'appeler « roi ». En revanche, qu'on signifie la même chose par telles ou telles syllabes, peu importe. Et qu'on ajoute ou retranche une lettre, cela n'a pas non plus d'importance, pourvu que règne dans le nom la réalité de la chose qu'il met en évidence.

HERMOGÈNE

Qu'entends-tu par là ?

SOCRATE

Rien de très subtil. Je pense à la façon dont nous nommons les lettres ; tu sais que nous ne disons pas les lettres toutes seules, sauf quatre d'entre elles, E, U, O, Ω¹² [393e]. Pour dire les autres, qu'elles soient voyelles ou non-voyelles, nous créons des noms en ajoutant d'autres lettres. Mais tant que nous y mettons la valeur manifestée de la lettre, il est correct de donner à cette lettre le nom qui nous la mettra en évidence. Ainsi pour *bêta* : tu vois que l'addition du *ε*, du *t* et du *a* ne gêne pas du tout. On n'en manifeste pas moins la nature de cette lettre au moyen du nom entier, comme le voulait le législateur, tant il a bien su imposer leur nom aux lettres !

HERMOGÈNE

À mon avis, tu dis vrai.

SOCRATE

[394a] Bien. Mais ne peut-on dire la même chose à propos du roi ? On pourra voir un jour un roi naître d'un roi, un homme bon d'un homme bon, un homme beau d'un homme beau, et ainsi pour tout le reste : chaque rejeton sera semblable à son espèce, à moins qu'il ne naisse un monstre. Il faut donc bien les appeler des mêmes noms. Mais il est permis d'opérer des variations avec les syllabes au point de faire croire à l'homme ordinaire que les noms diffèrent bien qu'ils soient identiques. C'est ainsi que les drogues des médecins, qui varient par la couleur et l'odeur, nous paraissent différentes bien qu'étant identiques ; en revanche, [394b] elles sont identiques aux yeux du médecin qui n'en considère que la valeur, et ne se laisse pas impressionner par les additifs. Sans doute est-ce de la même manière que le savant en noms considère leur valeur ; il ne se laisse pas impressionner si l'on a ajouté, déplacé ou supprimé une lettre quelconque, ni même si c'est dans des lettres complètement différentes qu'il retrouve la valeur du nom. Comme nous le

disions à l'instant, *Astuánax* et *Héktôr* ne contiennent aucune lettre identique [394c] sauf le *t*, et pourtant ils ont la même signification. Prends aussi le nom *Arkhépolis* (« Commandant-de-la-cité ») : quelle lettre a-t-il en commun avec les deux autres ? Il indique pourtant bien la même chose. Et tant d'autres noms signifient exactement « roi » et d'autres « chef d'armée » : par exemple *Ágis*, ou *Polémarkhos* (« Chef-de-guerre ») ou *Eupólemos* (« Martial »).

D'autres noms sont des noms de médecins : *Iatroklês* (« Gloire-de-la-médecine ») et *Akesímbrotos* (« Guérisseur-de-mortel »). Et nous trouverions sans doute une foule d'autres mots qui ne s'accordent ni par les syllabes ni par les lettres, mais qui rendent des bruits vocaux de valeur identique. Est-ce là ton avis, oui ou non ?

HERMOGÈNE

[394d] Oui, parfaitement.

SOCRATE

Il faut donc attribuer des noms identiques aux êtres nés conformément à la nature.

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Mais que faut-il faire avec ceux qui sont nés contre nature en forme de monstres ? Par exemple, lorsque d'un homme bon et pieux naît un impie, n'est-on pas ramené au cas évoqué précédemment où, même si c'est un cheval qui engendre ce qui naît normalement d'un taureau, nous avons dit qu'il devait évidemment porter non pas le nom du géniteur mais celui de l'espèce dont il relève ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

[394e] Mais alors, il faut aussi donner à l'impie né de l'homme pieux le nom de son espèce ?

HERMOGÈNE

C'est cela.

SOCRATE

Apparemment, il ne faut l'appeler ni *Theóphilos* (« Aimé-de-dieu »), ni *Mnēsítheos* (« Qui-pense-à-dieu »), ni d'aucun nom de cette sorte, mais d'un nom quelconque qui signifie le contraire, à supposer que les noms puissent tomber juste.

HERMOGÈNE

Il le faut, surtout, Socrate !

SOCRATE

C'est ainsi, Hermogène, qu'*Oréstēs* risque bien d'être un nom correct, que cette nomination soit due à quelque hasard ou à quelque poète indiquant par là sa nature farouche, son caractère rustique, autrement dit « montagnard » (*oreínós*).

HERMOGÈNE

[395a] Selon toute apparence, Socrate.

SOCRATE

Mais il est aussi probable que son père a un nom conforme à sa nature.

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Car *Agamémnōn* risque d'être un homme qui se montre tenace dans les travaux qu'il se sera assignés et qui les porte à leur terme à force de vertu. J'en veux pour preuves le long séjour (*monē*) de son armée à Troie et sa constance. Que cet homme soit « admirable de ténacité » (*agastós katà tēn epimónēn*), c'est ce que [395b] signifie le nom *Agamémnōn*. Et sans doute *Atréús* est-il aussi un nom correct. En effet, le meurtre de Chrysippe et sa conduite si cruelle vis-à-vis de Thyeste, tout cela est nuisible et funeste (*atērá*) pour la vertu. L'attribution du nom est un peu biaisée et obscurcie, de façon à ne pas laisser voir à tout le monde la nature de l'homme ; mais elle indique suffisamment aux connaisseurs en noms ce que veut dire *Atréús*. [395c] Qu'on l'établisse à partir d'*ateirēs* (« inflexible »), d'*átrestos* (« impavide ») ou d'*atērós* (« funeste »), de toutes les manières, c'est un nom correct pour lui. Et je crois que Pélops aussi a un nom qui est en accord avec lui : *Pélops* signifie en effet « celui-qui-ne-voit-pas-bien-loin¹³ » et il méritait,

me semble-t-il, ce surnom.

HERMOGÈNE

Comment cela ?

SOCRATE

On raconte par exemple à son sujet que, lorsqu'il tua Myrtilos, il fut totalement incapable de prévoir ou d'anticiper ce qui s'ensuivrait pour sa lignée tout entière, [395d] toute l'infortune dont il la submergeait, ne voyant que le présent proche et immédiat – autrement dit, *pélas* (« près ») de lui – pressé qu'il était d'épouser à tout prix Hippodamie. Quant à Tantale, tout le monde pourrait juger qu'il a reçu un nom correct et conforme à sa nature, si ce qu'on raconte de lui est vrai.

HERMOGÈNE

De quoi parles-tu ?

SOCRATE

Mais, de son vivant, de toutes ses terribles infortunes dont le terme fut la ruine totale de sa patrie, et, après sa mort, chez Hadès, de ce rocher en balance au-dessus de sa tête. [395e] C'est merveille comme le mot « balance » (*talanteía*) résonne comme son nom ! C'est tout simplement comme si, voulant nommer quelqu'un « malchanceux » (*talántatos*), on le faisait subrepticement en disant à la place « balancé » (*Tántalos*) : c'est vraisemblablement par ce genre d'astuce que le hasard de la légende lui a donné son nom. Il semble bien aussi que celui [396a] qu'on dit son père, Zeus, soit magnifiquement nommé. Mais il n'est pas facile de s'en rendre compte. En effet, le nom de *Zeús* est tout simplement une sorte de définition ; mais nous la divisons en deux et nous employons tantôt une partie, tantôt

l'autre. On l'appelle tantôt *Zēna* et tantôt *Día*. Les deux parties réunies font voir la nature du dieu et c'est justement là l'effet qu'un nom doit être capable de produire. De fait, pour nous comme pour tout le monde, il n'est personne

qui soit plus cause du *vivre* (*zēn*) que celui qui commande et régit toutes choses. Il se trouve donc qu'on nomme correctement ce dieu [396b] « à cause

de qui vivre » (*di'hòn zēn*) est toujours attribué à tous les êtres vivants. Mais, comme je l'ai dit, en divisant ce nom unique, on en a fait deux, *Deús* et *Zeús*. Dire que c'est le fils de *Krónos* (*Krónou*) pourrait sembler une injure, de prime abord ; il est pourtant de bonne logique que Zeus (*día*) soit né de quelque grande intelligence. *Krónos* signifie le « *kóros* de l'intellect » (*kóros tou nóu*), *KOROS* non pas au sens de « jeune garçon », mais au sens de la « pureté » qui est la sienne, l'« absence de mélange » de l'intellect. Or Kronos

est fils d'*Ouranós* (« l'intellect gardien »), à ce qu'on dit. D'autre part le regard tourné vers ce qui est en haut a fort justement été nommé **[396c]** *ouranía*, c'est-à-dire *hor^ôsa tà ánō* (« regardant les choses qui sont en haut ») ; et c'est de là, bien sûr aussi, Hermogène, que procède l'intellect pur, suivant ceux qui traitent des choses célestes, d'où aussi la rectitude de l'appellation du ciel, *Ouranós*. D'ailleurs, si j'avais mémoire de la généalogie d'Hésiode et des ancêtres encore plus reculés qu'elle accorde à ces dieux, je pourrais continuer à examiner la rectitude de leurs noms, jusqu'à ce que j'aie vérifié l'effet de cette sagesse – me fera-t-elle défaut ou non ? –, cette sagesse qui soudain, **[396d]** à l'instant, vient de tomber sur moi, je ne sais d'où...

HERMOGÈNE

Cà, oui, Socrate, j'ai tout bonnement l'impression que tu te mets à vaticiner comme ceux qui ont un accès d'inspiration divine.

SOCRATE

En tout cas, Hermogène, c'est Euthyphron du dème de Prospalte que je rends surtout responsable de mon accès de savoir¹⁴. Dès l'aube, j'ai été en sa compagnie et j'ai prêté l'oreille à ses propos. Il se peut donc que, dans son état d'inspiration divine, il ait non seulement empli mes oreilles d'un savoir divin, mais qu'il se soit emparé de mon âme. Voici donc ce que nous devons faire, d'après moi **[396e]** : pour aujourd'hui, il faut faire usage de ce savoir et poursuivre le reste de notre examen concernant les noms ; demain, si vous êtes d'accord, nous nous en débarrasserons en nous purifiant, après avoir trouvé quelque homme **[397a]** habile à ce genre de purification, un prêtre ou un sage.

HERMOGÈNE

J'accepte : c'est bien volontiers que j'entendrai ce qui te reste à dire sur les noms.

SOCRATE

Eh bien, c'est ce qu'il faut faire ! Dis-moi donc : par où veux-tu que nous commençons notre examen, à présent que nous avons esquissé un certain programme – savoir si vraiment les noms témoigneront d'eux-mêmes que chacun d'eux n'a pas été établi comme cela au hasard, mais qu'ils possèdent une certaine rectitude ? Voyons : **[397b]** pour les héros et pour les hommes, les prétendus noms pourraient peut-être nous tromper. En effet, beaucoup d'entre eux ont été établis d'après l'appellation de leurs ancêtres, parfois sans convenance aucune, comme nous le disions au début, et souvent comme autant de vœux exprimés : par exemple, *Euthukhídēs* (« Fortuné »),

Sōsias (« Sauveur »), *Theóphilos* (« Aimé-de-dieu ») et tant d'autres. À mon avis, il ne faut pas s'occuper des noms de ce genre, et, selon toute vraisemblance, c'est surtout dans le domaine des êtres qui sont par nature éternels que nous découvrons les noms correctement posés. C'est là surtout qu'il convient [397c] d'avoir une dénomination bien étudiée ; et peut-être certains de ces noms ont-ils été donnés par une puissance plus divine qu'humaine.

HERMOGÈNE

Je crois que tu as raison, Socrate.

SOCRATE

Dans ce cas, n'est-il pas juste de commencer notre examen par les dieux, en se demandant ce qui peut bien justifier le nom même des dieux (*theoi*) ?

HERMOGÈNE

Si, probablement.

SOCRATE

Eh bien, voici ce que je soupçonne pour ma part. Apparemment, les premiers hommes en Grèce reconnaissaient comme dieux [397d] seulement ceux que reconnaissent aujourd'hui beaucoup de Barbares : le soleil, la lune, la terre, les astres et le ciel. Parce qu'ils les voyaient toujours en course, c'est-à-dire courant (*théonta*), ils les ont surnommés *theoi* (« coureurs »), d'après cette faculté naturelle qu'ils ont de courir. Au fur et à mesure qu'ils reconnaissaient ensuite toutes les autres divinités, ils leur appliquaient cette appellation. Ce que je te dis a-t-il quelque vraisemblance ou pas du tout ?

HERMOGÈNE

C'est tout à fait vraisemblable.

SOCRATE

Que pourrions-nous examiner ensuite ? Sans doute les puissances divines, les héros et les hommes ?

HERMOGÈNE

[397e] Les puissances divines (*daímones*).

SOCRATE

En vérité, Hermogène, quel peut bien être le contenu de pensée du nom *daïmones* (« puissances divines ») ? Examine si, selon toi, ce que je dis a du sens.

HERMOGÈNE

Dis voir.

SOCRATE

Eh bien, sais-tu qui sont les *daïmones* d'après Hésiode ?

HERMOGÈNE

Je n'en ai pas idée.

SOCRATE

Ne sais-tu pas non plus que selon lui, la première race d'hommes fut la race d'or ?

HERMOGÈNE

Si, je sais cela.

SOCRATE

C'est donc de cette race qu'il dit :

Depuis que le sort a fait disparaître cette race,
[398a] On appelle les puissances divines, saints de la terre,
nobles, secourables, gardiens des hommes mortels¹⁵.

HERMOGÈNE

Oui, et alors ?

SOCRATE

Ce que je crois, c'est que par race « d'or » il entend non pas race « issue de l'or », mais race « belle et bonne ». J'en veux pour preuve qu'il dit aussi que nous sommes « la race de fer ».

HERMOGÈNE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Crois-tu donc que s'il est quelque homme bon parmi les hommes d'aujourd'hui, [398b] il dirait aussi de lui qu'il est de la race d'or ?

HERMOGÈNE

C'est probable.

SOCRATE

Mais « bons » veut-il dire autre chose que « raisonnables » ?

HERMOGÈNE

Non.

SOCRATE

Eh bien, c'est avant tout ce qu'il entend, d'après moi, par « puissances divines » : parce qu'ils étaient raisonnables, autrement dit « sages » (*daēmones*), il les a nommés *daimones* ; d'ailleurs dans notre ancien parler, c'est ce nom même, *daēmones*, qui se rencontre. Il a donc bien raison, lui et tant d'autres poètes, de dire que lorsqu'un homme de bien meurt, il détient du sort une haute réputation et [398c] devient puissance divine, selon la dénomination que lui vaut sa sagesse. C'est ainsi que, moi aussi, j'établis le nom *daēmōn* : j'affirme que tout homme bon a quelque chose de divin (*daimónion eînai*), qu'il soit mort ou vivant, et qu'il est correct de l'appeler *daimōn*.

HERMOGÈNE

Je crois être moi aussi tout à fait d'accord avec toi sur ce point. Mais qu'en est-il d'*hērōs* (« héros ») ?

SOCRATE

Cela n'est pas très difficile à concevoir. Le nom, légèrement biaisé, indique que le *hērōs* est né d'*ērōs* (« amour »).

HERMOGÈNE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Ne sais-tu pas que les héros sont des demi-dieux ?

HERMOGÈNE

Si, et alors ?

SOCRATE

[398d] Tous, bien sûr, sont nés de l'amour d'un dieu pour une mortelle ou d'un mortel pour une déesse. Tu le verras encore mieux si tu examines le nom dans l'ancienne langue de l'Attique : il t'apparaîtra qu'il y a eu dans la prononciation une légère déformation à partir d'*érōs*, nom de l'amour qui est à l'origine de *hérōs*. Ou alors, le nom veut dire que les héros étaient des sages, d'extraordinaires orateurs dialecticiens, parce qu'ils étaient capables de questionner (*erôtân*) : *eírein* c'est comme *légein* (« parler »). Comme nous le disions à l'instant, il se trouve qu'en langue attique [398e] *hérōs* veut dire en quelque sorte « orateur » et « questionneur », si bien que la race héroïque devient l'espèce des orateurs et des sophistes. Si cela n'est pas difficile à comprendre, le nom des hommes (*ánthrōpoi*) l'est un peu plus. Pourquoi donc sont-ils appelés *ánthrōpoi* ? Peux-tu le dire ?

HERMOGÈNE

Comment le puis-je, mon bon ami ? Et même si j'en avais la possibilité, je ne veux pas m'escrimer à le faire : j'estime que tu le feras mieux que moi.

SOCRATE

[399a] Tu te fies apparemment à l'inspiration qui me vient d'Euthyphron !

HERMOGÈNE

Bien sûr !

SOCRATE

Tu as bien raison ! De fait, j'ai l'impression qu'il m'est venu à l'instant de superbes idées, et il se pourrait bien, si je n'y prends pas garde, que j'aie, d'ores et déjà, plus de sagesse qu'il n'en faut. Examine donc ce que je dis. Tout d'abord, voici ce qu'il faut avoir à l'esprit au sujet des noms : souvent nous ajoutons ou nous retranchons des lettres en partant du nom que nous voulons donner et nous changeons les aigus. Ainsi, pour *dii philos* (« ami de Zeus ») : [399b] pour obtenir un nom, au lieu de la locution, nous enlevons le second *i* et, au lieu de prononcer aiguë la syllabe médiane, nous la prononçons grave : <*Díphilos*>. Dans d'autres cas, au contraire, nous ajoutons des lettres

et nous prononçons aiguës les syllabes graves.

HERMOGÈNE

C'est vrai.

SOCRATE

Eh bien, c'est l'un de ces changements qu'a subi le nom des hommes (*ánthrōpoi*), à ce que je crois. De locution, il est devenu nom, avec le retranchement d'une lettre (le *a*), et le passage de la finale au grave.

HERMOGÈNE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

[399c] Voici : ce nom, *ánthrōpos*, signifie qu'à la différence des autres animaux qui n'observent pas attentivement, ne mettent pas en rapport, autrement dit ne reconsidèrent (*anathreî*) rien de ce qu'ils voient, l'homme, à peine a-t-il vu (c'est ce que veut dire *ópōpe*), reconsidère (*an-athreî*) ce qu'il a vu et le raisonne. Voilà donc pourquoi, seul entre les animaux, l'homme a été correctement nommé *ánthrōpos*, c'est-à-dire, « reconsidérant ce qu'il a vu » (*an-athr^hōn hà ópōpe*).

HERMOGÈNE

[399d] Et alors ? Puis-je t'interroger sur ce que j'aurai plaisir à apprendre ensuite ?

SOCRATE

Mais oui !

HERMOGÈNE

Eh bien, j'ai comme l'impression que la suite vaut la peine. Il y a bien quelque chose dans l'homme que nous appelons « âme » (*psukhḗ*), et quelque chose que nous appelons « corps » (*s^hōma*), n'est-ce pas ?

SOCRATE

Bien sûr.

HERMOGÈNE

Essayons donc d'analyser ces noms comme les précédents.

SOCRATE

Tu veux dire : examinons à propos de l'âme si sa dénomination est justifiée, et derechef à propos du corps ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Eh bien, à première vue, voici <à peu près> l'idée de ceux qui ont nommé l'âme *psukhê*. C'est ce qui, par sa présence, est cause du vivre pour le corps, [399e] parce qu'il lui donne la possibilité de respirer en le rafraîchissant (*anapsûkhon*). Dès que l'abandonne ce qui le rafraîchit, le corps dépérit et meurt. Voilà pourquoi, à mon avis, on a appelé cela *psukhê* (« souffle/âme »). Mais s'il te plaît, attends un peu : je crois que je découvre une explication plus [400a] plausible encore aux yeux de l'entourage d'Euthyphron. Car ils pourraient bien, j'en ai peur, mépriser la première et la trouver banale. Vois si cette autre te sied.

HERMOGÈNE

Dis voir.

SOCRATE

Qu'est-ce qui, selon toi, maintient (*ékhein*) et véhicule (*okhein*) la nature (*phûsis*) du corps tout entier, pour le faire vivre et se mouvoir ? Est-ce autre chose que l'âme (*psukhê*) ?

HERMOGÈNE

Non, ce n'est rien d'autre que l'âme.

SOCRATE

Mais alors ? N'accordes-tu pas crédit à Anaxagore ? Ne crois-tu pas que c'est un intellect, c'est-à-dire une âme (*psukhê*) qui ordonne et maintient (*ékhousa*) la nature (*phûsis*) de tous les autres êtres ?

HERMOGÈNE

Si, je le crois.

SOCRATE

[400b] On aurait donc raison de donner le nom de *phusékhē* (« portenature ») à la force qui véhicule (*okheî*) et maintient (*ékhei*) la nature (*phúsis*). Mais il est possible de dire aussi, de façon élégante, *psukhē*.

HERMOGÈNE

Bien sûr ! Il me semble même que c'est une explication plus conforme aux règles de l'art.

SOCRATE

Elle l'est effectivement. Pourtant, on a envie de rire si c'est vraiment ainsi que le nom a été donné !

HERMOGÈNE

Hum ! Et la suite, que faut-il en dire ?

SOCRATE

Le corps, veux-tu dire ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

J'ai plusieurs idées à ce sujet – oui, [400c] plusieurs si l'on fait légèrement dévier le mot. En effet, certains disent que c'est le « tombeau » (*sēma*) de l'âme, dans la mesure où elle y est présentement ensevelie. D'autre part, comme c'est par le corps que l'âme signifie tout ce qu'elle signifie, en ce sens aussi, il est correct de l'appeler « signe » (*sēma*). Mais selon moi, les orphiques ont surtout établi ce nom dans l'idée que l'âme purge une peine qu'elle doit payer, et ils tiennent le corps pour une enceinte qui doit la *garder* (*sōizētai*), à l'image d'une prison ; ils pensent donc que le corps est bien, comme son nom l'indique, *sōma* (« garde ») de l'âme, jusqu'à ce qu'elle ait payé sa dette, sans qu'il soit besoin de rien changer au mot – pas même une lettre.

HERMOGÈNE

[400d] Cela suffit, me semble-t-il, Socrate. Mais à propos du nom des dieux, pourrions-nous, à la façon dont tu le faisais tout à l'heure à propos de Zeus, examiner en vertu de quelle règle leurs noms ont pu être établis ?

SOCRATE

Parbleu, Hermogène, si nous étions de bon sens, la meilleure façon serait de dire que nous ne savons rien au sujet des dieux, pas plus sur eux que sur les noms qu'ils peuvent bien se donner entre eux. (Car bien évidemment, ils se donnent, eux, leurs vrais noms.) [400e] Une seconde façon de trouver la règle, c'est, comme nous avons coutume de le faire dans nos prières, de leur attribuer « les noms et l'origine, quels qu'ils soient, qui leur plaisent¹⁶ », dans l'idée [401a] que nous ne savons rien d'autre – belle coutume, à mon avis ! Donc, si tu le veux, poursuivons notre examen après avoir, pour ainsi dire, prévenu les dieux qu'ils ne seront pas du tout l'objet de notre examen – nous jugeons que nous en sommes incapables – mais que nous examinerons quelle opinion ont pu avoir les hommes lorsqu'ils ont établi leurs noms : voilà qui ne saurait les contrarier.

HERMOGÈNE

Je trouve que c'est parler avec mesure, Socrate, faisons-le.

SOCRATE

[401b] Ne faut-il pas commencer par Hestia, suivant le rite ?

HERMOGÈNE

C'est justice.

SOCRATE

Quelle a bien pu être l'idée de celui qui a nommé Hestia ?

HERMOGÈNE

Bon Dieu, je crois que cela non plus n'est pas facile !

SOCRATE

Il se pourrait bien, mon cher Hermogène, que ceux qui, les premiers, ont établi ces noms ne soient pas des imbéciles, mais qu'ils soient des esprits subtils, versés dans les choses célestes.

HERMOGÈNE

Pourquoi donc ?

SOCRATE

Il est clair pour moi que seuls des hommes de cette trempe ont pu établir ces noms ; [401c] et si l'on considère les noms qu'on utilise ailleurs, il est encore plus facile de découvrir ce que chacun veut dire. Ainsi, ce que nous appelons *ousía*, certains l'appellent *essía* et d'autres *ōsía*. Par conséquent, en premier lieu, d'après le second de ces noms (*essía*), il est logique que la réalité (*ousía*) des choses soit appelée *Hestía*, et de surcroît, parce que nous-mêmes disons de qui a sa part d'*ousía* qu'il régale (*hestiân*), l'appellation *Hestía* serait correcte. Vraisemblablement, chez nous aussi, l'ancien mot pour dire *ousía* était *essía*. En outre, on peut juger des intentions de ceux qui ont établi ces noms en considérant les sacrifices : [401d] sacrifier à Hestia la première avant tous les dieux va de soi pour ceux qui ont nommé *Hestía* la réalité (*ousía*) de toutes choses. De leur côté, ceux qui l'ont appelée *ōsía* pensaient sans doute, à la façon d'Héraclite, que tous les êtres s'en vont et que rien ne demeure : ils pensaient donc que leur cause et leur principe directeur est ce qui les pousse (*ōthoûn*), principe qu'on aurait donc eu raison de nommer *ōsía*. Voilà tout ce qu'on peut dire puisque nous ne savons à peu près rien. Après *Hestía*, [401e] c'est justice d'examiner *Rhêa* et *Krónos*. À vrai dire, nous avons déjà analysé le nom de *Krónos*. Mais peut-être cela n'avait-il aucun sens ?

HERMOGÈNE

Que veux-tu dire, Socrate ?

SOCRATE

Mon cher, je sens en moi comme un essaim de savantes pensées.

HERMOGÈNE

Qu'est-ce que c'est que cela ?

SOCRATE

[402a] C'est tout à fait drôle, mais je crois qu'on peut y ajouter foi.

HERMOGÈNE

Y ajouter foi ?

SOCRATE

Je m'aperçois, je crois, de la sagesse des antiques formules d'Héraclite, formules qui concernent tout simplement Kronos et Rhéa et qui s'accordent aussi avec ce que disait Homère.

HERMOGÈNE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Héraclite dit, n'est-ce pas, que « tout passe » et que « rien ne demeure » et, comparant les êtres au courant d'un fleuve, il dit qu'« on ne pourrait entrer deux fois dans le même fleuve¹⁷ ».

HERMOGÈNE

C'est cela.

SOCRATE

[402b] Mais alors, à ton avis, celui qui donnait aux ancêtres des autres dieux les noms de *Rhéa* et *Krónos*, pensait-il autrement qu'Héraclite ? Crois-tu que ce soit par hasard qu'il leur ait donné à tous deux des noms s'appliquant à des écoulements, tout comme Homère fait d'*ōkeanós* l'« origine des dieux » et de *Tēthús* « leur mère¹⁸ », ainsi qu'Hésiode, je crois ? D'ailleurs Orphée ne parle-t-il pas lui aussi d'

Océan au beau cours, le premier à se marier,

[402c] Lui qui épousa Téthys, sa sœur née de la même mère¹⁹ ?

Examine : tout cela concorde et converge vers la formule d'Héraclite.

HERMOGÈNE

Il me semble que cela a du sens, Socrate. Mais je ne vois pas ce que veut dire le nom de *Tēthús*.

SOCRATE

Pourtant, il parle presque de lui-même : c'est un nom de source déguisé. Ce qui passe à travers un crible (*diattómenon*), [402d] ce qui est filtré (*ēthoúmenon*) figurent une source et c'est avec ces deux noms que celui de *Tēthús* a été composé.

HERMOGÈNE

Voilà une explication élégante, Socrate.

SOCRATE

N'est-ce pas ? Mais qu'est-ce qui vient ensuite ? Nous avons déjà parlé de Zeus ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Parlons donc de ses frères, *Poseid^Ωn* et *Ploútōn*, et de l'autre nom qu'on donne à ce dernier.

HERMOGÈNE

C'est cela.

SOCRATE

Eh bien, il me semble que le premier [402e] qui a donné son nom à Poséidon le lui a donné parce que la nature de la mer l'arrêtait dans sa marche et ne lui permettait plus d'avancer : c'était comme une entrave à ses pieds (*desmōs t^Ωn pod^Ωn*). Il a donc appelé le dieu qui commande à cette puissance *Poseid^Ωn* dans l'idée qu'il fait « entrave aux pieds » (*posídesmon*) ; le *e* a sans doute été inséré par souci de distinction. Mais peut-être n'est-ce pas là ce que le mot veut dire. [403a] Peut-être prononçait-on au début deux *l* au lieu du *s*, dans l'idée que c'est le nom d'un dieu « très savant » (*pollà eid^Ωs*). A moins qu'il n'ait été nommé *ho seíōn* (« l'ébranleur »), de *seíein* (« ébranler »), avec addition du *p* et du *d*. Quant à *Ploútōn*, il a été nommé ainsi en raison de la richesse (*ploûtos*) qu'il donne, parce que la richesse monte de la terre ; et la plupart, je crois, tiennent que le nom *Háidēs* évoque l'invisible (*aeidēs*), et comme ils ont peur de ce nom, ils l'appellent *Ploútōn*.

HERMOGÈNE

[403b] Mais toi, Socrate, que t'en semble ?

SOCRATE

Je crois pour ma part que les hommes ont commis bien des erreurs à propos de la puissance de ce dieu et qu'ils le redoutent à tort. Une fois mort, on est là-bas pour toujours : cela fait peur, comme aussi l'idée que l'âme dénudée du corps aille auprès de lui est un sujet d'effroi. Mais pour moi, tout converge, la fonction du dieu et son nom.

HERMOGÈNE

Comment cela ?

SOCRATE

[403c] Je vais te dire mon impression. Dis-moi, quel est le lien le plus fort qui oblige un être vivant à demeurer quelque part : est-ce la contrainte ou le désir ?

HERMOGÈNE

C'est de beaucoup le désir.

SOCRATE

Ne penses-tu pas que bien des gens échapperaient à *Háidēs* si celui-ci ne retenait ceux qui vont là-bas par des liens extrêmement forts ?

HERMOGÈNE

Mais si, évidemment.

SOCRATE

C'est donc apparemment par quelque désir et non par contrainte qu'il les lie, puisqu'il le fait avec un lien très fort.

HERMOGÈNE

Il semble bien.

SOCRATE

Mais n'existe-t-il pas une multiplicité de désirs ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

[403d] C'est donc par le plus puissant des désirs qu'il les lie, puisqu'il doit les retenir par le plus puissant des liens.

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Est-il donc plus grand désir que celui de croire, lorsqu'on vit avec quelqu'un, devenir meilleur grâce à lui ?

HERMOGÈNE

Non parbleu, Socrate, pas du tout !

SOCRATE

Dans ce cas, Hermogène, nous pouvons affirmer que nul ne consent à quitter l'au-delà pour revenir ici, personne, pas même [403e] les Sirènes, mais qu'elles sont retenues par un charme, elles comme tout le monde – tant sont belles apparemment les paroles que sait prononcer Hadès ! Ce dieu est donc bien, à ce compte, un sage parfait, de surcroît grand bienfaiteur de ceux qui sont chez lui, lui qui envoie tant de biens même aux gens d'ici ; il a tant de richesses en réserve là-bas, et c'est de là que lui vient son nom, *Ploutōn* (« Riche »). D'ailleurs, qu'il refuse la compagnie des hommes pourvus d'un corps et [404a] qu'il n'accepte d'être avec eux que lorsque leur âme est purifiée de tous les maux et de tous les désirs liés au corps, n'est-ce pas là, d'après toi, le fait d'un sage – d'un sage bien convaincu qu'il peut ainsi les tenir enchaînés par le désir de vertu, alors que même son père, Kronos, ne pourrait l'aider à les retenir avec les liens qu'on lui attribue s'ils conservaient les transports déments du corps²⁰ ?

HERMOGÈNE

Tu risques fort d'avoir raison, Socrate.

SOCRATE

[404b] Eh oui, et il s'en faut de beaucoup que le nom *Háidēs* vienne d'*aeidēs* (« in-visible »), il vient plutôt du fait de savoir toutes (*pánta eidénai*) les belles choses : c'est de là que le législateur a tiré l'appellation *Háidēs* (« Tout savant »).

HERMOGÈNE

Soit ! Mais que dire de Déméter et Héra, Apollon, Athéna, Héphaistos, Arès et des autres dieux ?

SOCRATE

Dēmētēr tire apparemment son appellation du don de nourriture qu'elle donne comme une mère ; *Héra* [404c] est une aimable (*eratē*) personne ; aussi bien est-ce parce qu'il en est amoureux (*erastheís*), dit-on, que Zeus la garde pour épouse. Mais il se peut aussi que le législateur, versé dans les choses célestes, ait d'une façon déguisée nommé l'air (*aēr*) *Héra*, en renvoyant le début du mot à la fin. On s'en aperçoit en prononçant plusieurs fois de suite le nom *Héra*. *Pherréphatta* est aussi un nom que beaucoup redoutent, de même qu'*Apóllōn*, apparemment, faute d'expertise en rectitude des noms. En transposant, ils considèrent qu'elle est *Porte-meurtre* (*Pherséphonē*), ce qui leur paraît terrible, alors que [404d] le nom évoque la sagesse de la déesse. En effet, comme les choses sont en mouvement, les effleurer, les toucher et pouvoir les suivre pourrait bien être sagesse : le nom correct de la déesse devrait donc être quelque chose comme *Pherépapha*, en raison de sa sagesse, de son contact suivi avec ce qui est en mouvement (*ep-aphē toû pheroménu*) – et voilà pourquoi Hadès dans sa sagesse vit avec elle : c'est parce qu'elle est telle qu'on a dit. Mais en réalité, son nom est biaisé, parce qu'on fait passer la facilité de prononciation avant la vérité, en sorte qu'on l'appelle *Pheréphatta*. C'est d'ailleurs la même chose [404e] pour *Apóllōn* : comme je viens de le dire, beaucoup sont pris d'effroi par ce nom, comme s'il évoquait une chose terrible. Tu t'en es rendu compte, n'est-ce pas ?

HERMOGÈNE

Je m'en suis bien rendu compte ; tu dis vrai.

SOCRATE

Pourtant ce nom est, à mon avis, parfaitement en rapport avec la puissance du dieu.

HERMOGÈNE

Comment cela ?

SOCRATE

Je vais essayer de t'expliquer mon impression. Il n'est pas [405a] de nom qui, à lui seul, pourrait s'ajuster plus harmonieusement aux quatre domaines de pouvoir du dieu ; il se rattache à chacun d'eux et, d'une certaine façon, indique à la fois la musique, la mantique, la médecine et l'archerie.

HERMOGÈNE

Dis voir : tu me parles là d'un nom extraordinaire !

SOCRATE

S'il est harmonieusement ajusté, c'est que le dieu dont c'est le nom est musicien. Tout d'abord, la purification, les procédés purificateurs de la médecine et de la mantique – j'entends les fumigations avec des drogues médicinales, [405b] celles avec des drogues à vertu divinatoire, les ablutions et les aspersions qu'on fait dans ces circonstances, tous ces procédés pourraient bien n'avoir qu'un seul et même effet : purifier l'homme dans son âme comme dans son corps, n'est-il pas vrai ?

HERMOGÈNE

Si, tout à fait.

SOCRATE

Par conséquent, il pourrait bien être le dieu purificateur, celui qui lave et délivre de ces sortes de maux ?

HERMOGÈNE

Bien sûr.

SOCRATE

Dans ce cas, considérant les délivrances (*apolúseis*) et les purifications (*apolouéseis*) qu'il opère [405c] (à titre de médecin en ces domaines), il serait correct de l'appeler « purificateur » (*Apoloúōn*). Mais par ailleurs, considérant sa vertu divinatoire, il serait tout à fait correct de l'appeler « le vrai » et « le franc » (*tò haploûn*) – c'est la même chose – comme le font effectivement les Thessaliens ; en effet, ils appellent tous ce dieu *Áploun*. D'autre part, comme il maîtrise ses coups par son art de l'arc, il est « celui qui frappe à tous les coups » (*aeî ballōn*). Pour ce qui est de son art musical, on doit admettre que le *a* signifie souvent « ensemble », comme dans *akólouthos* (« qui va avec ») et *ákoitis* (« qui couche avec ») : le *a* indique le caractère simultané du mouvement de rotation (*homoû pólēsín*) qui se fait ici-bas, de celui qui se fait dans le ciel (mouvement de ce qu'on appelle *póloi*²¹), ainsi que du mouvement de [405d] l'harmonie mélodique (autrement dit, la consonance), puisque, selon les esprits distingués dans les domaines musical et astronomique, tous ces mouvements « font tourner par rotation simultanée » (*poleî háma*) toutes choses, selon une certaine harmonie. Ce dieu préside donc à l'harmonie en « conjuguant tous les mouvements rotatoires » (*hómo-polōn*) chez les dieux et les hommes. Ainsi donc, de même que nous appelons celui qui suit le même chemin (*homo-kéleuthos*) « celui qui va avec » (*a-kólouthos*), et celle qui a la même couche « celle qui couche avec » (*á-koitis*), en substituant *a-* à *homo-*,

de même aussi, [405e] « celui qui conjugue les mouvements rotatoires » (*hómo-pol^ôn*), en insérant un second *l*, nous l'avons appelé *A-póllōn*, nom devenu une sorte d'homonyme du nom funeste. C'est parce qu'ils soupçonnent encore maintenant cette similitude en n'examinant pas correctement la valeur du nom que certains le redoutent comme signifiant [406a] une sorte de ruine. Mais, comme on l'a dit tout à l'heure, c'est un nom bien établi en rapport avec tous les pouvoirs du dieu « franc, qui frappe à tous les coups, le purificateur qui conjugue les mouvements circulaires ». Le nom des Muses (*Moûsai*), et plus généralement celui de la musique, vient vraisemblablement de *m^ôsthai* (« aspirer à »), c'est-à-dire de la recherche et de la philosophie. Celui de *Lētō* vient de la douceur de la déesse, de son bon vouloir (*tō ethelēmon*), lorsqu'on l'implore. Mais peut-être le nom a-t-il été donné selon la prononciation étrangère (beaucoup disent *Lēthō*). C'est donc vraisemblablement pour son absence de rudesse, pour la douceur, la facilité de son caractère (*leíon tou éthous*) [406b] qu'elle a été appelée *Lēthō* par ceux qui lui donnent ce nom. Quant à *Ártemis*, ce nom fait bien voir son intégrité (*artemés*), c'est-à-dire sa décence liée à son désir de virginité. Ou alors, peut-être qu'en lui donnant son nom on a voulu dire qu'elle est « maîtresse de vertu » (*aret^ês hístōr*) ou qu'elle « hait le labour » (*ároton misēsasa*) de l'homme dans la femme. C'est pour l'une de ces raisons ou pour toutes ensemble que ce nom a été donné à la déesse.

HERMOGÈNE

Et qu'en est-il pour Dionysos et Aphrodite ?

SOCRATE

Voilà de graves questions, fils d'Hipponikos ! Les dénominations de ces dieux sont sérieuses [406c] et plaisantes à la fois. D'autres pourront te répondre sur le caractère sérieux de ces noms, mais rien n'interdit de s'attarder sur leur drôlerie : les dieux aiment plaisanter eux aussi. *Dióunosos* serait le « donneur de vin », *didous tôn oínon*, appelé *Didoínusos* par plaisanterie : le vin, parce qu'il donne à la plupart des buveurs l'impression d'avoir de l'esprit (*oíesthai noûn ékhein*) quand ils n'en ont pas, aurait été fort justement appelé « semblant d'esprit » (*oiónous*). Pour Aphrodite, il vaut mieux ne pas contredire Hésiode²² : [406d] accordons-lui que c'est pour être née de l'écume (*aphrós*) qu'on l'a nommée *Aphrodítē*.

HERMOGÈNE

Bien ! Mais tu n'oublieras pas Athéna puisque tu es athénien, non plus qu'Héphaistos et Arès.

SOCRATE

Ce serait invraisemblable !

HERMOGÈNE

En effet.

SOCRATE

Eh bien, pour ce qui est de l'autre nom d'Athéna, il n'est pas difficile de dire pourquoi on le lui a donné.

HERMOGÈNE

Quel nom ?

SOCRATE

Nous l'appelons *Pallás*, n'est-ce pas ?

HERMOGÈNE

Bien sûr !

SOCRATE

[406e] À mon avis, nous aurions raison de penser que ce nom vient de la danse en armes. Car s'élever soi-même en l'air en prenant appui sur la terre, ou élever quelque chose d'autre [407a] à bout de bras, c'est ce que nous appelons « baller » (*pállesthai*) ou « faire baller » (*pállein*), c'est-à-dire danser ou faire danser.

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Ainsi donc, Athéna est « balleuse » (*Pallás*).

HERMOGÈNE

Mais l'autre nom, qu'en dis-tu ?

SOCRATE

Athēnā ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

C'est plus difficile, mon ami. Mais apparemment, les Anciens considéraient Athéna comme le font les spécialistes contemporains d'Homère. [407b] En effet, la plupart des commentateurs d'Homère disent qu'il a fait d'Athéna l'intellect et la pensée mêmes ; or celui qui a fabriqué les noms avait apparemment quelque idée de ce genre à son sujet, et, s'exprimant de façon plus noble encore, il l'a appelée « intelli-gence-du-dieu » (*theoû nóēsis*), autrement dit, la « divine intelligence » (*Hatheonóa*), en employant le *a* d'un autre dialecte au lieu du *ē* tout en supprimant le *i* et le *s*, à moins qu'on n'aille comprendre autrement : il l'aurait appelée *Theonóē* parce que, mieux que les autres, elle a l'intelligence des choses divines (*tà theía nooúsa*). Mais rien n'empêche non plus qu'il ait voulu désigner cette déesse comme étant l'« intelligence du caractère » : *ēthonóē*. [407c] Par la suite, l'inventeur du nom lui-même ou d'autres l'auraient appelée *Athēnáa*, par un arrangement qu'ils prenaient pour une amélioration.

HERMOGÈNE

Et le nom d'Héphaistos, comment le comprends-tu ?

SOCRATE

Ta question porte-t-elle sur le noble « maître en lumière » (*pháeos hístōr*) ?

HERMOGÈNE

Apparemment.

SOCRATE

Bien ! N'importe qui, n'est-ce pas, comprend qu'il est le *Brillant* (*Phaistos*) et qu'on a ajouté un *ē* ?

HERMOGÈNE

C'est bien probable ; mais tu as apparemment encore une autre opinion ?

SOCRATE

Ne va pas croire cela ! Passons à Arès.

HERMOGÈNE

D'accord.

SOCRATE

[407d] Eh bien, on pourrait dire, si tu veux, qu'il est *Arēs* en vertu de son caractère mâle (*arren*), de sa virilité (*andreion*). Mais si c'est en vertu de sa dureté, de son inflexibilité (ce qu'on appelle l'infrangibilité, l'*árraton*), en ce sens aussi, le nom *Arēs* convient tout à fait au dieu de la Guerre.

HERMOGÈNE

Tout à fait.

SOCRATE

Mais, bonté divine, laissons là les dieux : un entretien sur eux me fait peur. Pose-moi d'autres problèmes, ceux que tu voudras, « afin de voir ce que valent les chevaux » d'Euthyphron²³.

HERMOGÈNE

Je vais le faire. Mais encore une seule question [407e] sur Hermès, puisque Cratyle dit que je ne suis pas *Hermogénēs*. Essayons encore de savoir quelle est la notion contenue dans le nom *Hermēs*, pour voir si cet homme dit quelque chose de sensé.

SOCRATE

Bon. Il semble bien que le nom *Hermēs* se rapporte au discours et que le fait d'être interprète (*hermēneús*), autrement dit, messenger, [408a] voleur, baratineur et habile marchand, que toute cette activité relève du pouvoir du discours. Comme nous le disions plus haut, parler (*eírein*), c'est faire usage du discours et le mot qu'Homère emploie souvent : *emēsato*, veut dire *machiner*. À partir de ces deux mots, le législateur nous prescrit, pour ainsi dire, de voir dans ce dieu celui qui a machiné (*mēsámenon*) le dire et le discours [et rappelons que « dire » c'est « parler » (*eírein*)] : [408b] « Hommes, celui qui a machiné (*emēsato*) la parole (*eírein*), nous devrions l'appeler *Eiré-mēs* » ; et nous, à présent, en croyant enjoliver le nom, nous l'appelons *Hermēs*. [En tout cas, *Iris* a vraisemblablement été appelée ainsi à partir d'*eírein* (« dire »), parce qu'elle est messagère²⁴.]

HERMOGÈNE

Parbleu, j'ai bien l'impression que Cratyle a raison ; je ne suis pas Hermogène ; je ne suis pas bon machineur de discours !

SOCRATE

Bah ! Le fait que Pan, le fils d'Hermès, ait une double nature a aussi sa raison d'être, mon ami.

HERMOGÈNE

[408c] Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Tu sais que le discours signifie tout (*pân*), qu'il roule tout et fait tout circuler sans cesse et qu'il est double, à la fois vrai et faux.

HERMOGÈNE

Je le sais bien.

SOCRATE

Eh bien, la partie vraie du discours est lisse, divine et réside là-haut chez les dieux, tandis que la partie fausse réside en bas, chez la plupart des hommes, partie rude (*trakhú*) et tragique (*tragikón*) ; car c'est là qu'on a la plupart des mythes et des mensonges : dans la vie tragique.

HERMOGÈNE

C'est vrai.

SOCRATE

Il serait donc correct que celui qui suggère tout, qui fait toujours tout circuler (*pân aei pol^hŌn*) [408d] soit *Pân aipōlos* (« Pan chevrier »), de nature double en tant que fils d'Hermès, lisse en haut, rude (*trakhús*) et semblable à un bouc (*tragoeidēs*) en bas. Et Pan est bien discours, ou frère du discours, puisqu'il est fils d'Hermès : rien d'étonnant à ce qu'un frère ressemble à son frère. Allons, bonhomme, je le répète : laissons là les dieux !

HERMOGÈNE

Bon, les dieux de ce genre, si tu veux, Socrate. Mais qu'est-ce qui t'empêche de poursuivre en parlant de dieux tels que le soleil, la lune, les astres, la terre, l'éther, l'air, [408e] le feu, l'eau, les saisons et l'année ?

SOCRATE

C'est beaucoup me demander, mais si cela peut te faire plaisir, j'y consens.

HERMOGÈNE

Tu me feras bien plaisir.

SOCRATE

Par où veux-tu donc commencer ? Sera-ce comme tu l'as dit, par le soleil (*hēlios*) ?

HERMOGÈNE

D'accord.

SOCRATE

Eh bien, ce serait, semble-t-il, beaucoup plus clair si [409a] l'on utilisait la forme dorienne (les Doriens l'appellent *hālios*). Le soleil serait donc *hālios*, dans la mesure où il rassemble (*hālizeĩ*) les hommes au même point chaque fois qu'il se lève, ou peut-être aussi parce qu'il va en roulant *sans cesse* (*aeĩ eileĩn*) autour de la Terre et semble-t-il aussi parce qu'en allant il fait varier les couleurs (*poikilleĩ*) des productions de la terre : *poikilleĩn* et *aioleĩn*, c'est la même chose.

HERMOGÈNE

Et pour la lune (*selēnē*) ?

SOCRATE

C'est un nom qui semble bien mettre Anaxagore au tapis !

HERMOGÈNE

Pourquoi donc ?

SOCRATE

On a l'impression qu'il indique une thèse plus ancienne que la thèse récente [409b] d'Anaxagore selon laquelle la lune tient sa lumière du soleil.

HERMOGÈNE

Comment cela ?

SOCRATE

Clarté (*sélas*) et lumière (*ph^hōs*) sont bien la même chose ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

N'est-il pas vrai que cette lumière lunaire est à la fois toujours neuve et ancienne, si les partisans d'Anaxagore disent vrai ? En tournant sans cesse autour d'elle, le soleil projette sans cesse une lumière nouvelle, et la lumière du mois précédent est ancienne.

HERMOGÈNE

C'est tout à fait vrai.

SOCRATE

D'autre part, bien des gens appellent la lune *selānāia*.

HERMOGÈNE

C'est vrai.

SOCRATE

Parce que sa clarté est toujours neuve et ancienne (*sélas néon te kai hénon aei*), [409c] le nom le plus juste à lui donner serait *selaenoneoeia*, nom qui, par contraction, est devenu *selānāia*.

HERMOGÈNE

Quel nom dithyrambique, Socrate ! Mais que dis-tu de *mén* (« mois ») et d'*ástra* (« astres ») ?

SOCRATE

Le nom correct du mois (*meís*) devrait être « moins » (*meiēs*), de « s'amoindrir » (*meiousthai*) ; les astres tirent apparemment leur appellation de l'éclair (*astrapē*). L'éclair qui fait détourner les yeux (*tà Ōpa anastréphei*) pourrait être *anastrôpē* dont on a fait *astrapē* pour lui donner belle apparence.

HERMOGÈNE

Et le feu (*pûr*), et l'eau (*húdōr*) ?

SOCRATE

[409d] Pour « feu » (*pûr*) je suis embarrassé. Il se peut que la muse d'Euthyphron m'ait abandonné, ou que ce soit très difficile. Mais tu vas voir de quel truc je me sers chaque fois que je suis ainsi embarrassé.

HERMOGÈNE

Comment t'y prends-tu ?

SOCRATE

Je vais te le dire. Réponds-moi : pourrais-tu me dire d'où vient l'appellation du feu (*pûr*) ?

HERMOGÈNE

Bon sang, je ne pourrais pas !

SOCRATE

Examine donc ce que je soupçonne sur la question. J'ai dans l'idée [409e] que les Grecs et en particulier ceux qui étaient régis par les Barbares ont emprunté à ceux-ci beaucoup de mots.

HERMOGÈNE

Oui, et alors ?

SOCRATE

Si l'on cherche une explication vraisemblable qui soit conforme à la langue grecque, au lieu de se fonder sur la langue dont provient le mot, on peut se trouver embarrassé, tu le sais.

HERMOGÈNE

C'est probable.

SOCRATE

[410a] Eh bien, regarde : *pûr* n'est-il pas un nom barbare ? Sans compter qu'il n'est pas facile de le rattacher à la langue grecque, on voit bien que c'est ainsi, avec un léger changement, que les Phrygiens appellent le feu. Il en va de même pour *húdōr* (« eau ») – comme pour *kúnas* et tant d'autres noms.

HERMOGÈNE

C'est un fait.

SOCRATE

Il n'est donc pas besoin de trop malmenager ces mots, encore qu'on aurait à dire à leur sujet. Laissons donc de côté le feu et l'eau. [410b] Mais l'air (*aër*), Hermogène, est-ce parce qu'il élève (*aírei*) les choses au-dessus de la terre qu'on l'appelle ainsi, ou bien parce qu'il coule toujours (*aei rheî*) ? Ou encore parce que le souffle du vent naît de son cours : n'est-il pas vrai que les poètes parlent d'*aêtai* (« haleines ») pour les souffles des vents ? Peut-être *aër* veut-il dire *aêtórrous*, « courant d'haleine » (ce serait comme si l'on disait *pneumatórrous*, « courant du souffle »). Quant à l'éther (*aithér*), voici mon hypothèse : comme *toujours il va vite en courant autour de l'air* (*aei theî peri tôn aéra rhéōn*), il serait juste de l'appeler *aeitheér*. Pour la terre (*gê*), on voit mieux ce que [410c] cela veut dire si l'on utilise le nom *gaia* : *gaia* serait le nom correct de la « génitrice » (*gennêteira*), à la façon dont parle Homère, puisque *gegáasi* (« ils sont nés ») veut dire *gegenêsthai* (« être engendré »). Bien : et que nous faut-il voir ensuite ?

HERMOGÈNE

Les saisons, Socrate, l'année et l'an.

SOCRATE

Pour les saisons (*hōrai*), il faut dire le mot en attique, à l'ancienne : *<hōrai>* si tu veux savoir son sens probable. Elles sont HORAI parce qu'elles délimitent les hivers, les étés, les vents, les récoltes de la terre ; en tant que « limitantes » (*horizousai*), c'est *hōrai* qu'il faudrait les appeler en toute justice. « Année » (*eniautós*) et « an » (*étos*) risquent bien de n'être qu'un seul et même mot. En effet, ce [410d] qui amène à la lumière les choses qui naissent et croissent chacune à son tour, ce qui « soi-même en soi-même » les « contrôle » (« *autò en hautôî exetázon* »), les uns l'appellent *eniautón* (parce qu'il est *en eautôî*, « en soi-même »), les autres *étos*, parce qu'il « contrôle » (*etázei*) ; c'est le même cas que tout à l'heure : nous disions qu'on utilise le nom de Zeus coupé en deux (pour les uns *Zēna*, pour les autres *Dia*). La formule entière est *en hautôî exetázon* (« en soi-même contrôlant »), expression unique qu'on prononce en deux parties séparées, [410e] de façon à former deux noms à partir d'un seul, *eniautós* et *étos*.

HERMOGÈNE

Mais dis donc, Socrate, quels progrès tu as faits !

SOCRATE

Je donne l'impression, je crois, d'être déjà bien avancé en savoir.

HERMOGÈNE

Certes.

SOCRATE

Attends un peu : tu seras encore plus affirmatif !

HERMOGÈNE

[411a] Après avoir examiné cette espèce de noms, j'aurais plaisir à considérer ces autres beaux noms, et la façon dont on peut les justifier : ceux du domaine de la vertu, « réflexion » (*phrónēsis*), « compréhension » (*súnēsis*), « justice » (*dikaíosúnē*), et tous les autres du même genre.

SOCRATE

Tu réveilles là, mon ami, une troupe de noms peu banals. Néanmoins, à présent que j'ai revêtu la peau du lion, il ne faut pas que je me montre lâche : il faut, apparemment, examiner les noms de « réflexion », « compréhension », « jugement » (*gnômē*), « savoir » (*epistēmē*), [411b] et tous ces autres beaux noms dont tu parles.

HERMOGÈNE

Parfaitement, il ne faut pas reculer.

SOCRATE

Ah, par le chien, il me semble que je n'ai pas été un mauvais devin en pensant tout à l'heure que les hommes d'il y a très longtemps qui établissaient les noms étaient avant tout comme la plupart des sages actuels qui, à force de tourner en rond en cherchant comment sont constitués les êtres, sont pris de vertige et, du coup, ont l'impression que les choses tournent, [411c] portées par un mouvement universel. Bien sûr, ils ne considèrent pas que leur malaise intérieur soit la cause de leur impression, ils croient que les choses elles-mêmes sont ainsi par nature, qu'aucune d'elles n'est permanente ni stable, que tout coule, est transporté, constamment plein de transport et de devenir de toute sorte. Je le dis en pensant à tous les noms dont nous parlons à présent.

HERMOGÈNE

Comment cela, Socrate ?

SOCRATE

Peut-être n'as-tu pas bien compris ce que je viens de dire : sans nul doute, les noms auraient été attribués aux choses dans l'idée qu'elles sont transportées, fluentes, en devenir.

HERMOGÈNE

Je n'y avais pas du tout réfléchi.

SOCRATE

[411d] Eh bien, tout d'abord, le nom que nous avons cité en premier s'applique tout à fait à de telles choses.

HERMOGÈNE

Quel nom ?

SOCRATE

Phrónēsis (« réflexion »). C'est en effet la « pensée-du-transport-et-du-flux » (*phorās [kai] rhoû nōēsis*). On pourrait d'ailleurs aussi supposer qu'elle est la « jouissance du transport » (*phorās-ónēsis*). En tout cas, c'est au fait d'être transporté (*phéresthai*) qu'elle renvoie. Si tu préfères : le « jugement » (*gnōmē*) indique sûrement l'examen ou l'« étude de la génération » (*gonē's nōmēsis*). En effet, « étudier » (*nōmân*) et « examiner » (*skopeîn*) c'est la même chose. Si tu préfères encore, le nom même de l'« intelligence » (*nóēsis*) veut dire l'« aller vers le renouveau » (*néou hēsis*). Le fait que les êtres soient renouvelés (*néa*) signifie qu'ils sont sans cesse en devenir. [411e] L'âme y aspire : c'est ce qu'indique celui qui a établi le nom *neóesis* (car *nóēsis* n'était pas l'appellation ancienne ; au lieu du *ē*, il fallait prononcer deux *e* : *neóesis*). La *sōphrosúnē* (« sagesse ») est la « sauvegarde » (*sōtēria*) de ce que nous venons d'examiner à l'instant, j'entends la « réflexion » (*phrónēsis*). [412a] Quant au mot *epistēmē* (« savoir »), il suggère bien que le savoir appartient à une âme de valeur, c'est-à-dire à une âme qui suit les choses transportées sans trop se hâter ni rester en arrière. Aussi faut-il mettre le *e* à l'intérieur pour le nommer [*peistēmē*]. On pourrait croire que la « compréhension » (*súnēsis*) est comme le raisonnement (*sullogismós*). Mais chaque fois qu'on dit *sunienai* (« comprendre »), il se trouve que le mot veut dire exactement la même chose que *epistasthai* (« surveiller ») ; de fait, *sunienai* veut dire que [412b] l'âme chemine avec les choses. Quant au mot *sophia*, il signifie le contact avec le

transport. Sans doute est-il assez obscur et d'allure étrangère. Mais il faut revenir aux poètes qui, souvent, parlant de ce qui commence à avancer rapidement, disent *esúthē* (« il s'ébranla »). Un Laconien de haut renom s'appelait même *Soús* (« Branle »), nom que les Lacédémoniens donnent à l'élan (*hormē*) rapide. C'est donc le contact (*ep-aphē*) avec ce transport que signifie *sophía*, puisque aussi bien les êtres sont transportés. [412c] Quant à *agathón* (« bon », « bien »), ce mot veut dire qu'il s'agit d'un nom donné à tout ce qui est « admirable » (*agastón*) dans la nature. Car, puisque les êtres cheminent, il y a chez certains de la vitesse, chez d'autres de la lenteur. Ce n'est donc pas le tout qui est rapide, mais quelque chose du tout qui est admirable (*agastón*). C'est donc à la partie admirable de ce qui court (*tò thoón*) qu'on applique ce nom, *agathón*.

Quant à la *dikaíosúnē* (« justice »), ce nom a été donné à l'intelligence du juste (*dikaíou súnēsis*) : le rapprochement est facile à faire. Mais le mot *dikaion* (« juste ») lui-même est difficile. Jusqu'à un certain point, [412d] la plupart des gens semblent s'entendre sur le mot ; ensuite, il y a discussion. Tous ceux qui pensent que le tout est en mouvement supposent que la majeure partie de ce tout est une certaine chose telle qu'elle ne peut que se déplacer, et qu'il y a quelque chose qui parcourt ce tout, au moyen duquel naît tout ce qui naît. Ce serait quelque chose de très rapide et très subtil. Autrement, en effet, il ne pourrait traverser l'être tout entier s'il n'était pas subtil au point que rien ne puisse le retenir, et rapide au point de rendre le reste comme immobile. [412e] Donc, comme il régenté tout le reste en le parcourant (*diaiōn*), on lui a donné un nom correct, *dikaion*, en ajoutant la force du *k* pour l'avoir bien en bouche. C'est cela le *dikaion* : jusque-là, comme je viens de le dire, [413a] la plupart des gens sont d'accord. Mais, Hermogène, moi qui me suis attaché au problème, et qui ai obtenu toutes ces informations dans les Mystères, j'ai appris que ce *juste* (*dikaion*) est aussi la « cause » (*aition*) ; la cause, c'est « ce par quoi » (*di'hó*) quelque chose naît : voilà pourquoi, disait quelqu'un, il est correct de donner ce nom en propre à la cause. Mais lorsque, après avoir écouté, je recommence à poser la question : « Mais alors, mon cher, que peut bien être le juste, s'il en est ainsi ? », j'ai l'air de poser plus de questions qu'il ne convient et de passer les bornes. C'est assez [413b] s'enquérir, me dit-on, et, voulant me contenter, ils se mettent tous à dire des choses différentes, sans plus longtemps être d'accord. Un tel dit que le juste, c'est le soleil : car c'est lui seul qui en parcourant (*diaiōnta*) et en brûlant (*káonta*) régenté les êtres. Mais lorsque, tout content d'avoir appris quelque chose de beau, je vais le dire à tel autre, ce dernier éclate de rire et me demande si, d'après moi, il n'y a rien de juste chez les hommes [413c] lorsque le soleil s'est couché. J'insiste donc : qu'est-ce que le juste, à son avis ? C'est le feu en soi, me dit-il ; voilà qui n'est pas facile à comprendre ! Tel autre dit que ce n'est pas le feu en soi, mais le chaud en soi qui est dans le feu. Un autre, se moquant de tous ceux-là, dit que le juste est ce que dit Anaxagore, que c'est l'intellect (*noûs*)²⁵. D'après lui, en effet, régnant de façon absolue et sans être mélangé à quoi que ce soit,

l'intellect ordonne toutes choses en les parcourant toutes. À ce point, mon ami, je me trouve beaucoup plus embarrassé que je n'étais avant d'avoir entrepris d'apprendre ce que peut bien être le juste ! [413d] Voilà, semble-t-il, toutes les explications de l'objet de notre examen.

HERMOGÈNE

J'ai l'impression, Socrate, que tu rapportes là l'enseignement de quelqu'un : ce n'est pas une improvisation.

SOCRATE

Ah ? Et pour les autres noms ?

HERMOGÈNE

Je n'avais pas du tout cette impression.

SOCRATE

Alors, écoute bien : peut-être vais-je, pour le reste, réussir à te tromper et à te faire croire que je ne récite pas quelque chose que j'aurais appris. Après la justice, que nous reste-t-il à traiter ? Nous n'avons pas encore traité du courage (*andreía*) je crois. Il est clair que l'injustice (*adikía*) est, en réalité, [413e] l'empêchement de « ce qui parcourt » (*diaíon*) ; le mot *andreía* (« courage ») fait signe que le courage est une appellation donnée dans le contexte d'un conflit. Or le conflit dans l'être, puisque celui-ci coule (*rheî*), n'est rien d'autre que le « courant » (*rhoê*) contraire. D'ailleurs, si l'on ôte le *d* au nom *andreía*, de lui-même le nom évoque cette action : l'*anreía*. (Il va de soi que ce n'est pas le courant contraire à n'importe quel courant qui est le courage, [414a] mais le courant contraire à celui qui va contre le juste : sinon, on ne louerait pas le courage.) En outre, *árrhen* (« mâle ») et *anér* (« homme ») s'appliquent à quelque chose qui s'en rapproche, au « courant de bas en haut » (*ánō rhoêi*). *Guné* (« femme ») me semble vouloir dire *goné* (« génération »). Quant à ce qui est *thēlu* (« femelle »), cela semble en quelque sorte avoir été dénommé à partir de *thēlē* (« mamelle »). Et ne dit-on pas *thēlē* parce qu'elle fait « fleurir » (*tethēlénai*) comme fleurit ce qu'on arrose ?

HERMOGÈNE

C'est vraisemblable, Socrate.

SOCRATE

Oui, le mot *thállein* (« fleurir ») lui-même me paraît être à l'image de la croissance des jeunes êtres qui deviennent rapides et prompts [414b]. C'est ce qu'on a mimé avec ce nom en ajustant ensemble *theîn* (« courir ») et *hállesthai* (« bondir »). Allons ! Ne vois-tu pas que je me laisse comme emporter hors de la carrière lorsque je me trouve en terrain facile ? Mais il nous reste encore à traiter une foule de problèmes réputés d'importance.

HERMOGÈNE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Entre autres, il reste à voir ce que peut bien vouloir dire *tékhnē* (« art »).

HERMOGÈNE

Absolument.

SOCRATE

Ne signifie-t-il donc pas *héxis nouî* (« maintien de l'intellect ») en [414c] supprimant le *t*, en insérant *o* entre *kh* et *n*, et de nouveau <entre *n* et> *ē* ?

HERMOGÈNE

C'est assez laborieux, Socrate.

SOCRATE

Bienheureux Hermogène, ne sais-tu pas que les premiers noms qui ont été établis sont ensevelis sous les déguisements de théâtre qu'on a voulu leur donner, en ajoutant ou supprimant des lettres pour faciliter la prononciation, en les tordant dans tous les sens – effet du temps et du souci d'embellissement : ne trouves-tu pas étrange en effet l'introduction du *r* dans *kátropton* (« miroir ») ? Les gens qui, sans se soucier de la vérité, [414d] façonnent la prononciation font si bien qu'avec tous ces ajouts aux premiers noms, ils finissent par obtenir que personne au monde ne pourrait comprendre ce que peut bien vouloir dire le nom ; entre autres nombreux exemples, ils appellent la Sphinx, *Sphínx* au lieu de *Phíx*²⁶.

HERMOGÈNE

Il en est ainsi, Socrate.

SOCRATE

Et si l'on permet encore d'ajouter ou de retrancher aux noms tout ce qu'on veut, on aura toute facilité pour ajuster n'importe quel nom à n'importe quelle chose.

HERMOGÈNE

[414e] Tu dis vrai.

SOCRATE

Eh oui, je dis vrai ! Mais c'est la mesure et la vraisemblance que tu dois conserver en tant que sage surveillant.

HERMOGÈNE

Je voudrais bien.

SOCRATE

Et c'est ce que je veux moi aussi, Hermogène. Mais [415a] ne sois pas trop rigoureux, mon divin ami, *pour ne pas énerver mon ardeur*²⁷.

Je vais, en effet, arriver au couronnement de mon exposé quand, après *tékhnē* (« art »), j'aurai examiné *mékhané* (« invention ingénieuse »). Le mot *mékhané* me semble signifier « beaucoup accomplir » ; en effet *mēkos* (« grandeur ») renvoie à *polú* (« beaucoup ») ; or le nom *mékhané* est composé de ces deux mots : *mēkos* (« grandeur ») et *ánein* (« accomplir »). Mais, comme je l'ai dit à l'instant, il faut arriver au couronnement de mon exposé : demandons-nous ce que veulent dire les noms *aretē* (« vertu ») et *kakía* (« vice »). [415b] Pour le premier, je ne vois pas bien encore, mais l'autre me paraît tout à fait clair. Il est en accord avec tout ce qu'on vient de dire. En effet, attendu que les choses vont (*ióntōn*), tout ce qui va mal (*kakōs ión*) pourrait bien constituer le vice (*kakía*). Et lorsque ce fait d'aller mal vers les choses se produit dans l'âme, c'est alors surtout qu'on lui donne l'appellation d'ensemble *kakía*. Et cet « aller mal », que peut-il bien être ? Cela apparaît, me semble-t-il, aussi dans le mot *deília* (« lâcheté ») que nous n'avons pas encore abordé – [415c] nous l'avons sauté alors qu'il aurait fallu l'examiner après « courage » (*andreía*) (au reste, nous avons, me semble-t-il, sauté beaucoup d'autres noms). La *deília* signifie donc une « entrave forte » de l'âme. En effet *lian* (« très ») signifie une sorte d'intensité. La lâcheté serait donc l'entrave de l'âme, l'entrave intense, la plus grande. N'est-il pas vrai de même que l'embarras (*aporía*) est un mal, comme, semble-t-il, tout ce qui empêche d'aller et de cheminer ? C'est cela que semble indiquer l'« aller mal » (*kakōs iénai*) : le « cheminement gêné et empêché ». Lorsque l'âme « va mal », elle s'emplit de vice (*kakía*). Si le nom *kakía* s'applique à ce cas,

l'*areté* (« vertu ») pourrait bien [415d] être son contraire : d'abord le mot désigne l'« aisance » (*euporía*), ensuite il signifie que le « cours » (*rhoé*) libéré est « toujours » (*aeí*) celui de l'âme bonne, en sorte que ce qui coule toujours sans arrêt et sans empêchement a reçu, semble-t-il, cette appellation. Il est correct de l'appeler *aei-rheítē* (« toujours fluide »), <à moins que cela ne veuille dire *haireté* (« préférable »), puisque la vertu est la disposition préférable par excellence>. Mais il y a eu contraction et l'on dit *areté*. Peut-être diras-tu encore que j'invente. Mais, je l'affirme : si le nom dont j'ai parlé auparavant, [415e] *kakía* (« vice »), est correct, le nom *areté* l'est aussi.

HERMOGÈNE

[416a] Et le nom *kakón* (« mal »), au moyen duquel tu as donné beaucoup de tes explications, quel contenu de pensée pourrait-il avoir ?

SOCRATE

Parbleu, je le trouve bizarre et difficile à comprendre. J'applique donc pour lui aussi le truc que j'utilisais tout à l'heure.

HERMOGÈNE

Quel truc ?

SOCRATE

Celui qui consiste à dire que c'est encore un mot barbare.

HERMOGÈNE

Tu as l'air d'avoir raison. Mais s'il te plaît, laissons cela : essayons de voir comment *kalón* (« beau ») et *aiskhrón* (« laid ») se justifient.

SOCRATE

Aiskhrón ? Tiens, je vois parfaitement la notion [416b] qu'il contient. Et cela confirme ce que je viens de dire. En effet, celui qui impose les noms me paraît chaque fois injurier ce qui, dans le cours des choses, les empêche et les retient. Dans ce cas, c'est le nom *aeiskhoróin* (« toujours retenant le cours ») qui a été donné à ce qui, toujours, retient le cours : à présent, par contraction, on dit *aiskhrón*.

HERMOGÈNE

Et *kalón* (« beau ») ?

SOCRATE

C'est plus difficile à comprendre. En tout cas, c'est seulement par souci d'harmonie qu'on prononce ainsi : on a changé la quantité du *o*.

HERMOGÈNE

Comment donc ?

SOCRATE

Ce nom est vraisemblablement une sorte d'appellation de la pensée.

HERMOGÈNE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

[416c] Voyons. Qu'est-ce qui, selon toi, est cause de l'appellation donnée à chaque être ? N'est-ce pas ce qui a établi les noms ?

HERMOGÈNE

Sans aucun doute.

SOCRATE

Ce serait donc la pensée, qu'il s'agisse de celle des dieux, des hommes ou des deux à la fois ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Ce qui a appelé (*tò kalésan*) les choses et ce qui les appelle (*tò kaloûn*), c'est donc une seule et même chose : la pensée ?

HERMOGÈNE

Semble-t-il.

SOCRATE

N'est-il pas vrai aussi que tout ce que l'intellect et la pensée

accomplissent est louable, tandis que ce qu'ils n'accomplissent pas est blâmable ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

[416d] Bon, et n'est-ce pas ce qui est médical qui accomplit des choses médicales, et ce qui est architectural qui accomplit des choses architecturales ? Qu'en dis-tu ?

HERMOGÈNE

Si, c'est mon avis.

SOCRATE

Alors, c'est aussi ce qui est beau (*tò kalón*) qui accomplit des belles choses (*kalá*) ?

HERMOGÈNE

Nécessairement.

SOCRATE

Et cela, comme nous venons de le dire, c'est bien la pensée ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Mais alors, il est correct de donner cette appellation, *beau*, à la réflexion qui accomplit le genre de choses que nous saluons du terme *belles*.

HERMOGÈNE

Apparemment.

SOCRATE

[416e] Que nous reste-t-il donc à voir parmi ces mots ?

HERMOGÈNE

Il nous reste les mots qui relèvent du bon et du beau : [417a] *sumphéron* (« avantageux »), *lusiteloûn* (« profitable »), *ōphélimon* (« utile »), *kerdaléon* (« lucratif ») et leurs contraires.

SOCRATE

Eh bien, pour *sumphéron* (« avantageux »), tu pourrais peut-être trouver la justification en considérant ce qui précède : il semble que ce soit une sorte de frère d'*epistēmē*. En effet, le mot indique ni plus ni moins « le transport simultané » (*háma phorá*) de l'âme avec les choses et les actes accomplis par cette faculté ont été appelés *sumphéronta* (« avantageux ») et *súmphora* (« qui conviennent ») d'après le fait d'être « simultanément portés en cercle » (*sumperiphéresthai*).

HERMOGÈNE

Vraisemblablement.

SOCRATE

Kerdaléon (« lucratif ») vient de [417b] *kérdos* (« lucre »). Si l'on restitue le **n** au lieu du **d**, le nom montre bien ce qu'il veut dire : il nomme le bon d'une autre façon. En effet, parce qu'il se mélange (*keránnutai*) à toutes choses en les parcourant, on lui a donné ce nom en nommant ce pouvoir et après avoir introduit un **d** au lieu d'un **n** on a prononcé *kérdos*.

HERMOGÈNE

Et qu'en est-il donc de *lusiteloûn* (« profitable ») ?

SOCRATE

Vraisemblablement, Hermogène, je ne crois pas que *lusiteloûn* soit à prendre au sens où les boutiquiers l'utilisent quand ils font leurs comptes. [417c] Étant ce qu'il y a de plus rapide dans l'être, le bon ne laisse pas les choses immobiles et ne laisse pas le mouvement du transport prendre fin, s'arrêter ni cesser : il libère toujours le transport si quelque terme tente de se produire, et il le rend incessant et immortel. C'est en ce sens, je crois, qu'on qualifie le bon de *lusiteloûn* : en effet, c'est ce « qui libère la fin » (*lúon tò télos*) du transport qu'on appelle *lusiteloûn*. Quant à *ōphélimon* (« utile »), c'est un nom étranger. Homère se sert souvent d'*ophéllein* : c'est un terme éponyme pour « faire croître » et « engraisser ».

HERMOGÈNE

[417d] Et les contraires de ces noms, qu'en dirons-nous ?

SOCRATE

Point n'est besoin, à mon avis, de traiter de ceux d'entre eux qui nient un nom.

HERMOGÈNE

Lesquels ?

SOCRATE

Asúmphoron (« désavantageux »), *anōphelēs* (« inutile »), *alusitelēs* (« non profitable »), *akerdēs* (« non lucratif »).

HERMOGÈNE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Mais il faut traiter de *blaberón* (« nuisible ») et de *zēmi*^{des} (« dommageable »).

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

D'un côté, *blaberón* veut dire ce qui « nuit au cours » (*blápton tòn rhoûn*) des choses. [417e] D'un autre côté, *blápton* (« nuisible ») est un signe pour *boulómenon háptein* (« voulant attacher ») ; *háptein* (« attacher »), c'est la même chose que *deîn* (« lier ») et c'est toujours un blâme. Il serait donc tout à fait correct de dire *boulapteroûn* pour « ce qui veut attacher le cours » des choses et c'est par enjolivement, me semble-t-il, qu'on l'appelle *blaberón*.

HERMOGÈNE

De vrais bijoux, ces noms que tu fais surgir, Socrate ! À l'instant, j'avais l'impression que tu jouais sur l'*aulós* le prélude du *nómos*²⁸ d'Athéna lorsque tu prononçais ce nom : [418a] *boulapteroûn*.

SOCRATE

En tout cas, ce n'est pas moi le responsable, Hermogène, mais ceux qui ont établi ce nom.

HERMOGÈNE

Tu dis vrai. Mais *zēmiōdes* (« dommageable »), que peut bien être ce nom ?

SOCRATE

Que peut bien être *zēmi^ôdes* ? Vois, Hermogène, comme je dis vrai en disant que l'addition et le retranchement des lettres altèrent beaucoup ce à quoi nous font penser les noms, si bien qu'avec de toutes petites distorsions on leur fait parfois [418b] signifier le contraire. Ainsi pour *déon* (« nécessaire »). L'idée m'en est revenue à l'instant en songeant à ce que j'allais te dire : notre langue nouvelle, cette belle langue, a retourné et inversé *déon* et *zēmi^ôdes* en faisant disparaître l'idée contenue ; l'ancienne langue en revanche fait bien voir ce que veulent dire l'un et l'autre nom.

HERMOGÈNE

Comment l'entends-tu ?

SOCRATE

Je vais te le dire. Tu sais que nos ancêtres utilisaient beaucoup le *i* et le *d*, [418c] surtout les femmes qui conservent tout particulièrement l'ancien parler. Mais aujourd'hui, on remplace le *i* par *e* ou *ē*, et le *d* par *z*, sans doute parce qu'ils ont plus grand air.

HERMOGÈNE

Comment cela ?

SOCRATE

Par exemple, il y a très longtemps, on appelait le jour (*hēméra*) *himéra*, d'autres l'appelaient *hēmera*, à présent on l'appelle *hēméra*.

HERMOGÈNE

C'est un fait.

SOCRATE

Eh bien, sais-tu que seul l'ancien nom fait voir la pensée de celui qui l'a établi ? En effet, c'est parce qu'on désire (*himeírousin*) et qu'on aime voir [418d] la lumière naître de l'obscurité qu'on l'a nommée *himéra*.

HERMOGÈNE

Semble-t-il.

SOCRATE

Mais à présent, sous son déguisement de théâtre, tu ne saurais plus comprendre ce que veut dire *hēméra*. Certains pensent pourtant que c'est parce que le jour rend les choses « douces » (*hēmera*) qu'on l'a nommé ainsi.

HERMOGÈNE

Oui, je crois.

SOCRATE

Tu sais aussi que les Anciens appelaient *dugón* le « joug » (*zugón*).

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Sans doute *zugón* ne fait-il rien voir, mais [418e] on a fort justement donné le nom de *duogón* au fait d'attacher deux (*dúo*) animaux pour conduire. À présent on dit *zugón*. Et il en est ainsi dans beaucoup d'autres cas.

HERMOGÈNE

Semble-t-il.

SOCRATE

Cela explique tout d'abord que le mot *déon* (« nécessaire »), ainsi prononcé, ait une signification contraire à tous les noms qui concernent le bien. En effet, bien qu'il soit un aspect du bien, le *déon* (« nécessaire ») a l'air d'être un *desmós* (« lien ») qui empêche le transport, comme s'il était un frère du nuisible.

HERMOGÈNE

Oui, Socrate, on a tout à fait cette impression.

SOCRATE

Mais ce n'est pas le cas si l'on utilise l'ancienne forme du nom qui est [419a] vraisemblablement beaucoup plus correcte que l'actuelle. Ce nom dira la même chose que les noms positifs dont on a parlé antérieurement, si tu remplaces le *e* par un *i*, comme on avait autrefois. En effet, le bien (*agathón*) qu'il signifie et qu'il loue est « parcourant » (*diíón*) et non « liant » (*déon*). Ainsi, celui qui établit les noms n'est pas en contradiction avec lui-même. *Déon*, *ōphélimon*, *lusiteloûn*, *kerdaléon*, *agathón*, *sumphéron*, *eúporon*, on a apparemment la même signification sous des noms différents : [419b] l'éloge absolu de ce qui ordonne et parcourt (*diíón*), alors que ce qui lie et retient est blâmé. Et bien sûr, pour *zēmiōdes* (« dommageable »), si tu restitues l'ancienne prononciation (le *d* au lieu du *z*), le nom semble clairement s'appliquer à « ce qui lie ce qui va » et qu'on qualifie de *dēmiōdes* (« vulgaire »).

HERMOGÈNE

Et qu'en est-il d'*hēdoné* (« plaisir »), *lúpē* (« déchirement »), *epithumía* (« désir ») et des noms de ce genre, Socrate ?

SOCRATE

Ils ne me paraissent pas très difficiles, Hermogène. *Hēdoné* ? c'est, semble-t-il, l'action qui tend vers « la jouissance » (*hē ónēsis*) qui porte ce nom ; on a introduit le *d*, si bien qu'on l'appelle *hēdoné* [419c] au lieu de *hē ónē*. *Lúpē* (« déchirement ») tient vraisemblablement son nom du « déchirement corporel » (*diá-lu-sis*) : c'est ce qu'éprouve le corps dans cet état. *Anía* (« géhenne ») est ce qui « empêche d'aller (*iénai*) » (*an-iénai*). *Algēdón* (« douleur ») me semble un peu étranger : le nom vient d'*alegeinón*²⁹. La « peine » (*odúnē*) tient vraisemblablement son nom de la pénétration (*éndusis*) du déchirement (*lúpēs*). N'importe qui peut voir que le nom *akhtēdón* (« accablement ») est un terme figuré renvoyant à l'alourdissement du mouvement. En revanche, la joie (*khará*) a vraisemblablement reçu son appellation de la diffusion (*diákhusis*), c'est-à-dire de l'aisance du cours *rhoē* de l'âme. [419d] *Térpsis* (« agrément ») vient de *terpnón* (« agréable »). Le *ter-pnón* (« glissant-souffle ») doit son nom à son glissement (*hérpsis*) à travers l'âme et parce qu'on le compare à un souffle (*pnoē*). En bonne justice, on devrait l'appeler *hérpnoun*, mais avec le temps, on a eu la forme déviée *terpnón*. *Euphrosúnē* (« gaieté ») : il n'est besoin de rien ajouter pour l'expliquer. Tout le monde voit bien qu'elle a reçu son nom du « mouvement de l'âme bien accordé » (*eû sumphéresthai*) aux choses ; sans doute serait-il juste de dire *eupherosúnē*, mais nous l'appelons

néanmoins *euphrosúnē*. *Epithumía* (« désir ») non plus n'est pas difficile. Il est clair qu'on a donné ce nom à la force qui va vers le *thumós* (*epì tòn thumón*). [419e] Le *thumós* pourrait tenir son nom de *thúsís* (« ferveur »), c'est-à-dire de l'ébullition de l'âme. Mais voyons *hímeros* (« élan ») : c'est le nom qu'on a donné au courant qui tire le plus puissamment l'âme. Parce que, [420a] en s'élançant, il coule (*hiémenos rheî*), c'est-à-dire qu'il s'*élance vers* (*ephiémenos*) les choses, et qu'ainsi il attire puissamment l'âme à cause de l'élan de son cours (*rhoē*), à partir de toute cette puissance, on l'a appelé *hímeros*. Voyons le « regret » (*póthos*) : son nom signifie qu'il n'appartient pas au présent mais à ce qui est ailleurs, quelque part (*poú*), absent. On a donc appelé *póthos* ce qu'on appelait *hímeros* lorsque le point visé était présent. Une fois éloigné ce même point, ce même élan a été appelé *póthos*. Quant à *érōs*, c'est parce qu'il « coule de l'extérieur vers l'intérieur » (*es-rheî*), et que ce courant n'appartient pas [420b] à qui le possède, mais qu'il s'introduit par le biais des yeux, c'est pour tout cela qu'il était anciennement appelé *ésrous* de *esreîn*. En effet, nous employions *ou* au lieu de *ō*, et, de nos jours, on l'appelle *érōs* à cause de ce changement du *ou* en *ō*. Mais, selon toi, qu'y a-t-il encore à examiner ?

HERMOGÈNE

Que te semble de *dóxa* et des noms de ce genre ?

SOCRATE

L'opinion (*dóxa*) doit son nom soit à l'acte de « poursuite » (*díōxis*) de l'âme, lorsqu'elle chemine en poursuivant la connaissance des choses, soit au « jet » <d'une flèche> (*bolé*) à partir d'un arc (*tóxon*), et c'est plutôt à cela qu'elle ressemble. [420c] En tout cas, le nom *oíēsis* (« croyance ») le confirme : il ressemble en effet à un mot qui indiquerait une « impulsion » (*ōsis*) de l'âme vers l'objet (c'est-à-dire « quel » [*hoîon*] est chacun des êtres), de même aussi que *boulé* (« volonté ») renvoie à *bolé* (« jet »), que *boulesthai* (« vouloir ») signifie à la fois *ephiesthai* (« s'élancer ») et *bouleúesthai* (« délibérer »). Toutes ces opérations qui découlent de l'opinion (*dóxa*) se font en quelque sorte à l'image du « jet » (*bolé*) <d'une flèche>, comme d'ailleurs, à l'inverse, l'« irréflection » (*aboulía*) semble le fait de « manquer le but », comme si l'on n'atteignait pas, ne touchait pas ce qu'on a « projeté » (*ebálleto*), c'est-à-dire ce qu'on « voulait » (*eboúleto*), l'objet sur lequel on « délibérait » (*ebouleúeto*) et vers lequel on s'« élançait » (*ephieto*).

HERMOGÈNE

[420d] C'est là, je crois, avancer trop d'arguments, Socrate !

SOCRATE

C'est au dieu d'en décider ! Je veux donc encore expliquer *anágkē* (« contrainte nécessaire ») parce qu'il vient à la suite de ces mots, ainsi que *hekoúision* (« consentant »). *Hekoúision*, c'est « ce qui cède » (*eíkon*), ne résiste pas au choc mais qui, comme je viens de le dire, cède à ce qui va (*eíkon tōi íonti*) : on pourrait bien l'avoir déjà montré par le nom qui vient de *boúlēsis*, « volonté ». En revanche, ce qui est « contraignant » (*anagkaíon*) et résistant, s'opposant à la volonté, pourrait bien être ce qui touche à l'erreur et à l'ignorance (*amathía*). L'image est celle [420e] d'un cheminement à travers les gorges (*ágkē*) : les passages difficiles, rudes et touffus arrêtent la marche. C'est sans doute de là que vient l'appellation *an-agka-íon* (*en-remontant-la-gorge*), d'après l'image du cheminement à travers la gorge. Mais tant qu'il nous reste de la force, ne la relâchons pas. Toi-même, ne te laisse pas aller, interroge-moi.

HERMOGÈNE

[421a] Je vais donc t'interroger sur les noms les plus grands et les plus beaux, *alētheía* (« vérité »), *pseûdos* (« mensonge »), *ón* (« étant »), et le nom même sur lequel porte notre discours à présent, *ónoma* (« nom ») : quelle est la raison de leur nom ?

SOCRATE

Est-il donc quelque chose que tu appelles *maíesthai* (« aspirer à ») ?

HERMOGÈNE

Moi ? Oui : c'est *zēteîn* (« rechercher »).

SOCRATE

Eh bien, *ónoma* ressemble à la contraction d'une formule qui dirait : « ceci est l'étant (*ón*) sur lequel porte la recherche (*zētēma*) ». Ce serait plus facile à reconnaître quand nous disons *onomastón* (« nommable »). Dans ce cas, le nom dit clairement que c'est « l'étant sur lequel recherche » (*òn hoû máσμα*) il y a. [421b] *Alētheía* semble aussi la contraction d'autres noms : en effet on a l'impression qu'on a désigné le divin mouvement de l'être par cette locution prédicative « *álē-theía* », comme si l'on disait que c'est une « course divine » (*álē theía*). *Pseûdos* (« mensonge »), c'est le contraire du mouvement. Encore une fois, on a un terme d'injure contre ce qui est arrêté et contraint de rester en repos et l'image est celle des gens qui dorment (*kath-eúdousi*). Mais l'addition du *ps* cache ce que veut dire le nom. Quant à *ón* (« étant »), c'est-à-dire *ousía* (« réalité »), le nom dit la même chose

qu'*alēthés* (« vrai »), en reprenant un *i* : en effet *ón* [421c] est le signe pour *ión* et à l'inverse, le *non-étant* (*ouk-ón*) est OUKION³⁰ – c'est le nom même que certains lui donnent.

HERMOGÈNE

Socrate, tu me sembles avoir mis ces mots en pièces avec beaucoup de bravoure ! Mais si l'on te demandait : *ión* (« allant »), *rhéon* (« s'écoulant »), *doûn* (« liant »), quelle est la rectitude de ces noms...

SOCRATE

Tu veux dire : que pourrions-nous répondre, n'est-ce pas ?

HERMOGÈNE

Mais oui !

SOCRATE

Eh bien, à un moment donné, tout à l'heure, nous avons trouvé un moyen pour avoir l'air de répondre de façon sensée.

HERMOGÈNE

Quel est ce moyen ?

SOCRATE

Il consiste à dire, quand nous ne connaissons pas quelque chose : « c'est quelque chose de barbare ». [421d] Peut-être en vérité y a-t-il quelque chose de tel en eux, mais peut-être aussi les premiers des noms sont-ils impossibles à découvrir, du fait de leur antiquité. En effet, à force de tordre les noms en tous sens, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que l'ancien parler ne diffère en rien d'une langue barbare, par rapport à la langue d'aujourd'hui.

HERMOGÈNE

C'est un avis qui n'a rien d'incongru.

SOCRATE

Ce que je dis est donc vraisemblable. À mon avis, pourtant, ces excuses ne sont pas recevables en la cause et il faut avoir le courage d'examiner à fond ces noms. Réfléchissons : supposons que quelqu'un [421e] pose chaque fois des questions sur les locutions dont est formé un nom, puis qu'il s'enquière à

nouveau sur ce qui forme ces locutions, celui qui répond ne finirait-il pas par renoncer à parler ?

HERMOGÈNE

Si, je le crois.

SOCRATE

[422a] À quel moment celui qui renonce à parler aurait-il le droit de s'arrêter ? N'est-ce pas lorsqu'il arrivera à ces noms qui sont, pour ainsi dire, les éléments du reste (qu'il s'agisse des phrases ou des noms) ? Ces noms, il est juste, n'est-ce pas, qu'ils n'apparaissent plus composés d'autres noms, si ce sont bien des éléments ? Par exemple, tout à l'heure, nous disions d'*agathón* (« bon ») qu'il est composé d'*agastón* et de *thoón*, et peut-être pourrions-nous dire que *thoón* est encore formé d'autres noms et ceux-là d'autres encore. [422b] Mais si jamais nous atteignons un nom qui ne serait plus composé d'autres noms, nous aurions le droit de dire que nous sommes au niveau de l'élément et que nous ne devons plus le rapporter à d'autres noms.

HERMOGÈNE

C'est correct, à mon avis.

SOCRATE

Eh bien, n'est-il pas vrai que les noms sur lesquels tu poses des questions se trouvent être des éléments et que c'est d'une autre façon désormais qu'il faut examiner quelle est leur rectitude ?

HERMOGÈNE

C'est probable.

SOCRATE

Bien sûr que c'est probable, Hermogène ! En tout cas, tous les noms examinés [422c] précédemment semblent se ramener à ceux-là. Et s'il en est ainsi que je le crois, allons, reprends l'examen avec moi pour m'empêcher de trop délirer en disant ce que doit être la rectitude des premiers noms.

HERMOGÈNE

Tu n'as qu'à parler : je mènerai l'examen avec toi, dans la mesure de mes capacités.

SOCRATE

Eh bien, pour n'importe quel nom, qu'il soit premier ou dernier, il n'y a qu'une seule rectitude, et rien de ce qui leur appartient ne change en rien le fait que ce sont des noms : je crois que tu en es d'accord ?

HERMOGÈNE

Absolument.

SOCRATE

[422d] Or, pour les noms que nous venons de traiter, nous entendions que la rectitude fût capable de montrer la qualité de chaque être.

HERMOGÈNE

Comment en serait-il autrement ?

SOCRATE

Mais alors, cela doit se trouver tout autant dans les premiers noms que dans les noms postérieurs, puisque ce sont des noms.

HERMOGÈNE

Absolument.

SOCRATE

Mais, apparemment, c'est au moyen des premiers noms que les noms postérieurs pouvaient arriver à ce résultat.

HERMOGÈNE

Semble-t-il.

SOCRATE

Bien. Mais les premiers noms qui n'ont pas du tout d'autres noms sur lesquels ils puissent reposer, de quelle façon éclaireront-ils le mieux [422e] les êtres si nous voulons qu'ils soient des noms ? Réponds-moi sur ce point : si nous n'avions ni voix ni langue, et que nous voulions nous faire voir les choses les uns aux autres, n'est-il pas vrai que nous essaierions, à la façon des muets, de faire des signes avec nos mains, notre tête et le reste du corps ?

HERMOGÈNE

Oui, car comment faire autrement, Socrate ?

SOCRATE

[423a] En tout cas, si nous voulions faire voir ce qui est en haut, le léger, nous lèverions la main vers le ciel, en mimant la nature même de la chose ; s'il s'agissait de ce qui est en bas, ce qui est lourd, nous abaisserions la main vers la terre. Et si nous voulions faire voir un cheval ou tout autre animal en train de courir, tu sais bien que nous rendrions nos corps et nos postures aussi semblables que possible aux leurs.

HERMOGÈNE

Il est nécessaire, je crois, qu'il en soit comme tu dis.

SOCRATE

C'est qu'ainsi, à mon avis, on obtiendrait par le biais du corps un moyen [423b] pour faire voir quelque chose, puisque le corps imiterait vraisemblablement ce qu'il voudrait faire voir.

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

Et si nous voulons faire voir avec la voix, la langue, la bouche, n'est-il pas vrai que dans ce cas nous aurons, pour faire voir chaque chose, le moyen fourni par ces parties du corps, chaque fois que par leur biais il y aura imitation d'une chose, quelle qu'elle soit ?

HERMOGÈNE

Nécessairement, je crois.

SOCRATE

Mais alors, le nom est, selon toute vraisemblance, le produit d'une imitation vocale de l'objet que l'on imite, et nommer c'est imiter de la voix chaque fois que l'on imite ?

HERMOGÈNE

Je crois.

SOCRATE

[423c] Bonté divine, je ne crois pas que ce soit encore la bonne formule, mon ami !

HERMOGÈNE

Pourquoi donc ?

SOCRATE

Nous serions forcés de reconnaître que ceux qui imitent les brebis, les coqs et autres animaux nomment ce qu'ils imitent.

HERMOGÈNE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Et nous aurions raison, d'après toi ?

HERMOGÈNE

Non, je ne crois pas. Mais, Socrate, quelle sorte d'imitation pourrait bien être le nom ?

SOCRATE

Tout d'abord, à mon avis, il n'y aura pas de nom si nous imitons les choses à la façon dont [423d] nous le faisons par la musique, bien que nous utilisions aussi la voix dans ce cas ; et ensuite, ce ne sera pas nommer si nous imitons précisément les objets que la musique imite. Voici ce que je veux te dire : les choses ont-elles chacune un son, une forme, et pour beaucoup d'entre elles une couleur ?

HERMOGÈNE

Certes.

SOCRATE

Eh bien, vraisemblablement, à supposer qu'on imite ces choses, ces actes mimétiques ne relèvent pas de l'art de nommer. Dans un cas, en effet, il

s'agit de musique, dans l'autre de peinture, n'est-ce pas ?

HERMOGÈNE

Oui.

SOCRATE

[423e] Et que dis-tu de ceci ? Chaque chose n'a-t-elle pas, selon toi, une réalité, comme elle a une couleur et les autres choses dont nous parlions à l'instant ? Et d'abord, la couleur en soi et le son en soi n'ont-ils pas chacun une certaine réalité, comme toutes les autres choses qui méritent cet ajout de prédication : « l'être » ?

HERMOGÈNE

Si, à mon avis.

SOCRATE

Et alors ? Si l'on était capable d'imiter avec des lettres et des syllabes cet en soi qui appartient à chaque chose – j'entends sa réalité –, ferait-on voir chaque fois ce qui existe, oui ou non ?

HERMOGÈNE

[424a] Oui, tout à fait.

SOCRATE

Et que dirais-tu de celui qui en serait capable ? Tu disais des précédents, pour l'un qu'il était musicien, pour l'autre qu'il était peintre. Que serait celui-là ?

HERMOGÈNE

À mon avis, Socrate c'est ce que nous cherchons depuis longtemps : je dirais qu'il est le *nominateur*.

SOCRATE

Mais alors, si c'est vrai, à propos de ces noms sur lesquels tu me questionnais, *rhoé* (« courant »), *iénai* (« aller »), *skhésis* (« arrêt »), il faudrait vraisemblablement se demander si oui ou non, par les lettres et les syllabes, [424b] on se saisit de l'être qui est le leur, de manière à imiter leur réalité ?

HERMOGÈNE

Parfaitement.

SOCRATE

Eh bien, voyons : ces noms sont-ils les seuls à être premiers ou y en a-t-il encore beaucoup d'autres ?

HERMOGÈNE

Je crois pour ma part qu'il y en a d'autres.

SOCRATE

Vraisemblablement. Mais quelle façon de diviser peut bien servir de point de départ à celui qui imite quand il imite ? Puisqu'il se trouve que c'est avec des syllabes et des lettres que se fait l'imitation de la réalité, n'est-il pas tout à fait juste de distinguer d'abord les éléments, [424c] de même que ceux qui entreprennent d'étudier les rythmes commencent par distinguer la valeur des éléments, puis celle des syllabes, et passent alors, et seulement alors, à l'examen des rythmes ?

HERMOGÈNE

Si.

SOCRATE

C'est donc ainsi qu'il nous faut procéder nous aussi : distinguer d'abord les voyelles, ensuite parmi les autres éléments distinguer espèce par espèce ceux qui ne produisent ni son ni bruit vocal – puisque c'est en ces termes que parlent les habiles en ces matières –, et ceux qui, sans être des voyelles, font pourtant un bruit vocal ; ensuite, parmi les voyelles elles-mêmes, toutes les espèces qui diffèrent [424d] les unes des autres ; et quand nous les aurons distinguées, il faut encore bien distinguer tous les êtres auxquels des noms doivent être donnés, et voir s'il est des noms auxquels ces êtres peuvent être tous ramenés comme à des éléments, noms à partir desquels on peut contempler distinctement les êtres eux-mêmes ainsi que les espèces qui peuvent exister chez eux dans le cas des éléments. Une fois qu'on a bien vu tout cela distinctement, il faut savoir attribuer chaque nom en vertu de sa similitude, soit qu'il faille imposer un seul nom à un seul être, soit qu'il faille en mélanger plusieurs pour un seul. C'est ainsi que les peintres qui veulent obtenir une ressemblance ne posent parfois que du pourpre, mais posent parfois quelque autre [424e] teinte, et parfois encore en mélangent plusieurs (par exemple lorsqu'ils préparent un portrait humain ou autre chose de ce

genre) ; d'après moi, ils le font pour autant que chaque image semble réclamer chaque teinte ; c'est ainsi que nous aussi nous imposons les éléments sur les choses, un seul élément sur une seule chose, là où cela nous semble nécessaire, ou plusieurs éléments ensemble, créant ce qu'on appelle des syllabes ; puis [425a] nous assemblons encore des syllabes dont sont composés les noms et les locutions prédicatives ; puis, à nouveau, avec les noms et les locutions prédicatives, nous assemblerons quelque chose de grand, de beau, de total, comme tout à l'heure le portrait avec la peinture. C'est alors que, par effet de l'art onomastique ou rhétorique (quel que soit le nom qu'on lui donne), nous constituerons le discours. Mais non, ce n'est pas nous qui le constituerons, comme je me suis laissé aller à le dire : ce sont les Anciens qui ont accompli cette composition telle qu'elle est. Nous, si nous savons l'art [425b] d'examiner ces choses, nous devons, après avoir fait ces distinctions et seulement alors, voir si, oui ou non, les premiers noms et les noms postérieurs sont donnés comme il sied. Suivre un autre ordre serait mauvais, je le crains, ce serait aller à contresens, mon cher Hermogène.

HERMOGÈNE

Parbleu, peut-être bien, Socrate.

SOCRATE

Et après ? Toi, te croirais-tu capable de faire ainsi ces distinctions ? Moi, je ne m'en sens pas capable.

HERMOGÈNE

Alors, je suis bien loin de pouvoir le faire !

SOCRATE

Nous renoncerons donc, à moins que tu ne veuilles que, dans la mesure de nos capacités, aussi peu que nous soyons capables d'y voir clair, nous nous lancions dans l'entreprise, [425c] non sans avertissement préalable ? Il y a peu de temps, nous avons averti les dieux que, par ignorance totale de la vérité, nous nous contentions de conjecturer les croyances des hommes à leur sujet ; faisons encore de même à présent : disons-nous à nous-mêmes, avant d'y aller, que s'il était utile que nous-mêmes ou qui que ce soit d'autre fassions ces distinctions, c'est ainsi qu'il faudrait les faire, mais que, pour le moment, nous traiterons le sujet, comme on dit, selon nos capacités. Est-ce ton avis ? Qu'en penses-tu ?

HERMOGÈNE

C'est absolument mon avis.

SOCRATE

[425d] Je crois, Hermogène, qu'on trouvera drôle que les choses deviennent claires en étant imitées avec des lettres et des syllabes ; mais c'est néanmoins nécessaire. En effet, nous n'avons rien de mieux à quoi nous référer, s'agissant d'une vérité des noms premiers – à moins qu'il ne nous faille faire comme les auteurs tragiques qui, lorsqu'ils sont dans l'embarras, recourent aux machines pour élever des dieux en l'air. Devrons-nous, nous aussi, nous en sortir de cette façon et dire « ce sont les dieux qui ont établi les premiers noms, c'est pour cela qu'ils sont corrects » ? [425e] Est-ce là pour nous aussi l'argument le plus fort ? Ou bien est-ce cet autre : nous aurions reçu ces noms de certains Barbares et ces Barbares seraient plus anciens que nous ? Ou encore, dirons-nous qu'en raison de leur antiquité il est impossible [426a] d'en faire l'examen, comme c'est impossible aussi pour les termes barbares ? Autant d'échappatoires fort élégantes pour qui refuserait de rendre compte de la rectitude des premiers noms. Cependant, quand on ignore, de quelque manière que ce soit, la rectitude des premiers noms, il est bien sûr impossible de savoir celle des noms postérieurs puisque ce sont nécessairement les premiers – dont on ne sait rien – qui pourraient nous les faire voir. Et, bien évidemment, celui qui affirme sa compétence au sujet des noms postérieurs [426b] doit pouvoir faire une démonstration particulièrement impeccable sur les premiers ou alors être bien conscient que ce qui suivra ne sera désormais que vain bavardage. Es-tu d'un autre avis ?

HERMOGÈNE

Non pas, en aucune façon, Socrate !

SOCRATE

Eh bien, voici : mon sentiment sur les noms premiers est, je le crains, tout à fait choquant et risible. Je vais donc t'en faire part, mais si toi, tu as un meilleur moyen de les comprendre, essaie de m'en faire part.

HERMOGÈNE

Je le ferai. Allons, courage, parle !

SOCRATE

[426c] Eh bien, tout d'abord, le *ρ* m'apparaît comme un instrument pour rendre toute sorte de mise en mouvement. Nous n'avons d'ailleurs pas dit pourquoi la « mise en mouvement » porte ce nom : *kinēsis*. Mais il est clair

que *kínēsis* veut dire « élan » (*iesis*) ; en effet, anciennement, nous n'utilisions pas *ē* mais *e*. Le début du nom vient de *kíein* ; c'est un mot étranger qui veut dire *iénai* (« aller »). Par conséquent, si l'on voulait trouver l'ancien nom du mouvement en accord avec notre langue, *iesis* serait l'appellation correcte. Mais, à partir du mot étranger *kíein*, on a l'appellation *kínēsis*, avec le passage du *e* au *ē* et l'introduction du *n* [alors qu'il aurait fallu **[426d]** dire *kíeiesis* ou *kíesis*]. *Stásis* (« arrêt sur mouvement ») veut être la négation d'*iénai* (« aller ») ; c'est par enjolivement qu'on l'a appelée *stásis*. Donc, celui qui établissait les noms, comme je l'ai dit, a vu dans l'élément *r* comme un bon instrument pour rendre le mouvement afin de reproduire le « transport » (*phorá*). En tout cas, il s'en est souvent servi à cet effet. Tout d'abord, dans les mots *rheîn* (« couler ») et *rhoē* (« courant ») eux-mêmes, c'est au moyen de cette lettre qu'il imite le transport, **[426e]** et il le fait donc par le tremblement (*trómos*), et par le rauque (*trakhú*) ; de plus dans les verbes comme *krouéin* (« heurter »), *thraúein* (« fracasser »), *ereikein* (« déchirer »), *thríptein* (« briser »), *kermatízein* (« charcuter »), *rhumbeîn* (« faire tourner »), la plupart du temps, c'est au moyen du *r* qu'il rend tout cela. Il voyait, je pense, que c'est dans le *r* que la langue est la moins stable et vibre le plus. C'est la raison pour laquelle, me semble-t-il, il en a fait grand usage pour rendre ces mouvements. D'un autre côté, il s'est servi du *i* pour rendre tout ce qui est léger et qui pourrait très bien tout traverser. **[427a]** Aussi imite-t-il le fait d'« aller » (*iénai*) et le fait de « s'élancer » (*hiesthai*) au moyen du *i*, tout comme, au moyen du *ph*, du *ps*, du *s*, du *sd*, parce que ce sont des spirantes, il a imité tout ce pour quoi on souffle, en faisant des noms avec ces lettres : par exemple *psukhrón* (« froid »), *zéon* (« brûlant »), *seíesthai* (« vibrer ») et tout bonnement *seismós* (« secousse »). Et bien sûr, quand il s'agit d'imiter ce qui a le caractère du vent, alors, de façon générale, celui qui établit les noms semble ajouter partout ce genre de lettres. La force d'appui et de compression de la langue dans la prononciation du *d* et du *t* **[427b]** a, semble-t-il, paru utile pour imiter la « ligature » (*desmós*) et l'« arrêt » (*stásis*). S'apercevant que la langue glisse tout particulièrement avec le *l*, il a imité les choses « lisses » (*leía*) en leur donnant un nom : ainsi avec *olistháein* (« glisser »), *liparós* (« huileux »), *kollōdes* (« collant »), et tout autre nom du même genre. Dans la mesure où la force du *g* s'attache à la langue quand elle glisse, il a reproduit le « visqueux » (*glískhron*), le « sucré » (*glukú*), le « gluant » (*gloiōdes*). **[427c]** Remarquant le caractère interne de la sonorité du *n*, il a donné leur nom à l'« intérieur » (*éndon*) et aux choses « internes » (*entós*), dans l'idée qu'il reproduisait les faits avec les lettres. Il a attribué le *a* à *megálos* (« grand ») et le *ē* à *mēkos* (« longueur ») parce que ce sont des lettres grandes. Comme il avait besoin du *o* pour mimer le « rond » (*gongúlon*), c'est surtout avec cette lettre qu'il a opéré son mélange pour former le nom. Il en va de même, semble-t-il, pour le reste : le législateur paraît se rapprocher de chacun des êtres au niveau des lettres et des syllabes en créant une sorte de signe, c'est-à-dire un nom, et à partir de là composer le reste avec ces mêmes

éléments, par imitation. [427d] Voilà, me semble-t-il, Hermogène, ce que veut dire la rectitude des noms, à moins que Cratyle, ici présent, n'ait autre chose à dire.

HERMOGÈNE

Justement, Socrate, Cratyle me cause souvent bien des difficultés, comme je le disais au début. Il affirme qu'il y a une rectitude des noms, mais sans dire clairement quelle elle est, si bien qu'il m'est impossible de savoir si c'est volontairement ou non qu'il est chaque fois aussi obscur sur le sujet. À présent donc, [427e] Cratyle, parle devant Socrate : es-tu satisfait de ce que dit Socrate sur les noms ou bien as-tu mieux à dire de quelque manière ? Si c'est le cas, parle, afin de t'instruire auprès de Socrate ou de nous instruire tous les deux.

CRATYLE

Eh quoi, Hermogène ? Crois-tu facile de s'instruire ou d'instruire aussi vite sur quelque sujet que ce soit, en particulier sur un sujet qui a la réputation d'être important, s'il en est ?

HERMOGÈNE

[428a] Non, ma foi ! Mais la formule d'Hésiode me semble juste : « Petit à petit, l'oiseau fait son nid³¹. » Si donc tu es susceptible d'en tirer profit – si petit soit-il –, ne faiblis pas ! Ce sera rendre service à Socrate et me faire droit à moi-même.

SOCRATE

Pour moi, je te le dis, Cratyle, je ne saurais assurer aucun des propos que j'ai tenus ; j'ai seulement mené l'examen avec Hermogène, comme j'ai cru bon : par conséquent, courage, [428b] parle si tu as mieux à dire, je suis prêt à l'entendre. De fait, je ne serais pas étonné que toi, tu aies mieux que cela à nous dire. Tu t'es, je crois, instruit auprès d'autres et tu as toi-même approfondi la question. Par conséquent, si tu as quelque chose de mieux à dire, inscris-moi parmi tes disciples concernant la rectitude des noms.

CRATYLE

Hum ! Comme tu le dis, Socrate, sans doute me suis-je soucié de ces questions et peut-être pourrais-je te prendre comme [428c] disciple. Je crains pourtant que ce ne soit tout le contraire, car, je ne sais comment, il me vient de te dire les paroles qu'Achille adresse à Ajax dans les *Prières*. Il dit :

Moi aussi, j'ai l'impression que tu vaticines assez bien dans mon sens, que l'inspiration te soit venue d'Euthyphron ou qu'une autre Muse t'habite à ton insu depuis longtemps.

SOCRATE

[428d] Ah mon bon Cratyle ! Je m'étonne moi-même depuis longtemps de mon propre savoir et je n'arrive pas à y croire. Je juge donc nécessaire de revenir sur la valeur même de mes paroles. Car s'abuser soi-même est pire que tout : ne jamais voir s'éloigner, fût-ce un instant, celui qui doit vous tromper, le voir toujours présent, n'est-ce pas terrible ? Il faut donc revenir fréquemment sur ce qu'on a dit et s'efforcer, comme dit le Poète³³, de regarder « à la fois en avant et en arrière ». Et précisément, à présent, voyons ce que nous [428e] avons dit. La rectitude d'un nom est, disions-nous, ce qui, quoi que ce soit, indique la chose telle qu'elle est. Affirmerons-nous que c'est suffisamment bien formulé ?

CRATYLE

À mon avis, c'est parfait, Socrate.

SOCRATE

Mais alors, les noms sont dits dans le but d'instruire ?

CRATYLE

Bien sûr !

SOCRATE

Faut-il donc affirmer que c'est là un art et qu'il a ses artisans ?

CRATYLE

Bien sûr !

SOCRATE

Qui sont ces artisans ?

CRATYLE

[429a] Ceux précisément dont tu parlais au début, les législateurs.

SOCRATE

Pouvons-nous donc affirmer aussi, oui ou non, que cet art se manifeste chez les hommes de la même façon que les autres arts ? Je veux dire ceci : il y a bien des peintres plus ou moins bons ?

CRATYLE

Bien sûr !

SOCRATE

Donc, n'est-ce pas, les meilleurs produisent les plus belles œuvres (j'entends les peintures), les autres les plus médiocres ? Et de même pour les constructeurs : les maisons qu'ils construisent sont plus ou moins belles ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

[429b] Et alors, les œuvres des législateurs ne sont-elles pas, elles aussi, plus ou moins bonnes ?

CRATYLE

Non, je ne suis plus d'accord.

SOCRATE

Ah bon ? Tu ne crois pas que les lois sont plus ou moins bonnes ?

CRATYLE

Non, vraiment pas.

SOCRATE

Alors, vraisemblablement, tu ne crois pas non plus qu'un nom est plus ou moins bien établi ?

CRATYLE

Non, vraiment pas.

SOCRATE

Mais alors, tous les noms sont correctement établis ?

CRATYLE

Tous ceux du moins qui sont des noms.

SOCRATE

Quoi donc ? Comme on en parlait tout à l'heure, dirons-nous qu'*Hermogénēs* [429c] n'a pas été donné comme nom à Hermogène, puisque celui-ci n'a rien à voir avec le fait d'être né (*génésis*) d'Hermès, ou dirons-nous qu'il lui a été donné mais d'une façon incorrecte ?

CRATYLE

À mon avis, il ne lui a même pas été donné : on croit qu'il lui a été donné, mais c'est le nom d'un autre, dont précisément la nature est celle qui fait voir le nom.

SOCRATE

Alors, il n'est pas faux non plus d'affirmer de cet autre qu'il est Hermogène, n'est-ce pas ? Car sans doute ne serait-il même pas possible d'affirmer : « celui-ci est Hermogène », s'il ne l'est pas ?

CRATYLE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

[429d] « Parler faux est absolument impossible », est-ce là ce que tu voulais dire ? Ils sont foule à le dire, mon cher Cratyle, de nos jours comme autrefois.

CRATYLE

Comment en effet, Socrate, quelqu'un disant ce qu'il dit pourrait-il ne pas dire ce qui *est* ? Ou encore : parler faux, n'est-ce pas ceci : ne pas dire ce qui est ?

SOCRATE

Formule trop subtile pour moi et pour quelqu'un de mon âge, mon ami !

Tiens, dis-moi pourtant juste ceci : **[429e]** oui ou non, d'après toi, peut-on ne pas dire faux, mais affirmer faux ?

CRATYLE

Non, je crois qu'on ne peut pas non plus affirmer faux.

SOCRATE

On ne peut parler faux non plus que parler faux à quelqu'un ? Par exemple : suppose que quelqu'un, te rencontrant en pays étranger, te prenne la main et te dise : « Salut, étranger athénien, Hermogène fils de Smikrion. » Dira-t-on que cet homme dit ces mots, ou qu'il les affirme ? Dira-t-on qu'il parle, qu'il parle à quelqu'un – non pas à toi, mais à Hermogène qui est ici – ou qu'il ne parle à personne ?

CRATYLE

À mon avis, Socrate, cet homme ne ferait entendre que de vains sons de voix.

SOCRATE

[430a] Allons, contentons-nous de cela. Dis-moi : ces sons qu'il aura fait entendre pourraient-ils être vrais ou faux ? Ou vrais pour une part, faux pour une autre ? Cela même suffirait.

CRATYLE

Bon, je dirais qu'il fait du bruit, cet homme, en s'agitant lui-même comme s'il agissait un objet d'airain en le frappant.

SOCRATE

Voyons donc, Cratyle, s'il y a moyen de nous réconcilier. Pourrais-tu affirmer que le nom est une chose, et que ce dont il est le nom en est une autre ?

CRATYLE

Certes.

SOCRATE

[430b] Tu reconnais donc aussi que le nom est une sorte d'imitation de la chose ?

CRATYLE

Plus que tout au monde.

SOCRATE

Les peintures elles aussi sont donc, d'après toi, un autre mode d'imitation de certaines choses ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

Voyons donc – car il se peut que je ne comprenne pas ce que tu veux dire, et tu pourrais bien avoir raison. Est-il possible, oui ou non, de distribuer ces deux sortes d'imitations, les peintures et ces noms dont nous parlions, en les appliquant aux choses dont elles sont les imitations ?

CRATYLE

[430c] C'est possible.

Socrate : Examine donc d'abord ceci. Se peut-il qu'on attribue l'image de l'homme à l'homme et celle de la femme à la femme, et ainsi du reste ?

CRATYLE

Tout à fait.

SOCRATE

Se peut-il donc qu'au contraire on attribue celle de l'homme à la femme, et celle de la femme à l'homme ?

CRATYLE

C'est possible aussi.

SOCRATE

Ces distributions sont-elles toutes deux correctes ou n'y en a-t-il qu'une des deux qui le soit ?

CRATYLE

Une des deux.

SOCRATE

Ce serait, je crois, celle qui consiste à attribuer à chaque objet ce qui lui revient et qui lui ressemble.

CRATYLE

C'est mon avis.

SOCRATE

[430d] Eh bien, pour ne pas nous battre sur les mots, puisque nous sommes alliés, donne ton approbation à la formule que je propose : c'est cette sorte de distribution que, pour ma part, j'appelle correcte dans les deux cas d'imitation (peintures et noms) et dont je dis, dans le cas des noms, qu'elle est correcte et vraie de surcroît. Quant à l'autre distribution, celle qui consiste à attribuer et à rapporter une imitation non ressemblante, je dis qu'elle n'est pas correcte, et de plus qu'elle est fausse s'agissant des noms.

CRATYLE

Attention, Socrate. Ce qui dans le cas des peintures [430e] est possible – une distribution incorrecte – ne l'est pas dans le cas des noms : elle est nécessairement toujours correcte.

SOCRATE

Que veux-tu dire ? Qu'est-ce qui différencie un cas de l'autre ? N'est-il pas possible d'aller voir quelqu'un et de lui dire « ceci est ton portrait » en lui indiquant, au hasard, son image ou celle d'une femme ? Par « indiquer », j'entends « présenter au sens de la vue ».

CRATYLE

C'est tout à fait possible.

SOCRATE

Mais quoi ? Ne peut-on encore aller voir le même homme et lui dire « ceci est ton nom » ? Le nom, n'est-ce pas, est lui aussi une imitation, comme la peinture. En réalité, voici ce que je veux dire : ne serait-il pas possible de lui [431a] dire « ceci est ton nom », et après cela de présenter à son sens de l'ouïe, au hasard, son « imitation » en lui disant qu'il est « homme », ou bien l'imitation de la partie féminine du genre humain, en lui disant qu'il est « femme » ? Ne crois-tu pas que ce soit possible et que cela se produise parfois ?

CRATYLE

Je veux bien, Socrate, je te l'accorde. Admettons ce point.

SOCRATE

Tu fais bien, mon ami, puisque c'est un fait. Au reste, il n'est pas besoin de s'acharner pour le moment sur la question. Supposons [431b] donc qu'une distribution de ce genre soit possible et que dans ce cas nous voulions appeler le premier énoncé « dire vrai » et le second « dire faux ». S'il en est ainsi, et s'il est possible aussi de distribuer les noms de façon incorrecte, de ne pas faire l'attribution des noms qui conviennent chaque fois mais d'attribuer parfois les noms qui ne conviennent pas, il serait possible aussi de faire la même chose avec des verbes. Et s'il est possible d'imposer ainsi verbes et noms, [431c] nécessairement on pourra aussi le faire avec des énoncés. Car les énoncés sont bien, à ce que je crois, l'assemblage de ces éléments. Ou alors, comment l'entends-tu, Cratyle ?

CRATYLE

Comme toi. Tu me sembles avoir raison.

SOCRATE

Par conséquent, si nous comparons les premiers noms à des dessins, il est possible, comme dans le cas des tableaux, de leur attribuer tout ce qui leur est approprié, couleurs et formes, comme il est possible aussi de ne pas le faire et de faire quelques omissions ou quelques ajouts (en nombre ou en dimension). N'est-ce pas possible ?

CRATYLE

Si, c'est possible.

SOCRATE

Par conséquent, quand on reproduit tout, les dessins et les images qu'on produit sont beaux ; quand, en revanche, on fait des ajouts ou des omissions, ce sont bien des dessins, des images qu'on exécute, mais des images de mauvaise qualité ?

CRATYLE

[431d] Oui.

SOCRATE

Bon. Mais celui qui se sert des syllabes et des lettres pour imiter fidèlement la réalité des choses, n'est-il pas vrai, en suivant le même raisonnement, que, s'il attribue à l'image (c'est-à-dire au nom) tout ce qui convient, elle sera bonne, tandis que s'il lui arrive de faire des omissions ou des additions, sans doute aura-t-on une image, mais pas une bonne image ? Par conséquent, certains des noms seront bien faits, et d'autres mal faits ?

CRATYLE

Peut-être.

SOCRATE

[431e] Mais alors, peut-être l'artisan qui fait les noms sera-t-il tantôt bon, tantôt mauvais ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

N'est-ce pas à lui qu'on donnait le nom de « législateur » ?

CRATYLE

Si.

SOCRATE

Grands dieux ! Mais alors, peut-être sera-ce comme dans le cas des autres arts : un législateur aussi sera tantôt bon, tantôt mauvais ?... à condition bien entendu que nous soyons tombés d'accord sur ce qui précède.

CRATYLE

C'est cela. Mais attention, Socrate : lorsque, selon l'art grammatical, nous attribuons ces lettres (le **a**, le **b**, et chacun des éléments) aux noms, [432a] en cas d'omission, d'addition, de changement, il n'est pas vrai que nous ayons là le nom écrit, encore qu'incorrectement écrit : il n'est même pas écrit, mais il est autre dès qu'il subit un quelconque de ces accidents.

SOCRATE

Je crains que ce ne soit pas une bonne façon de mener notre examen, Cratyle.

CRATYLE

Comment donc ?

SOCRATE

Sans doute ce que tu dis pourrait-il arriver à tout ce dont l'existence ou la non-existence dépend d'un certain nombre. Ainsi considère ce qui est au nombre de dix, ou tout autre nombre que tu voudras : en cas d'omission ou d'addition, leur nombre [432b] devient autre, aussitôt. Mais pour une certaine qualité et une image considérée dans son ensemble, ce n'est pas, je le crains, de la même rectitude qu'il s'agit. Au contraire, il n'est même absolument pas besoin de reproduire totalement ce qu'on représente, si l'on veut que ce soit une image. Examine si ce que je dis a du sens. N'aurait-on pas comme cela deux choses (un Cratyle et une image de Cratyle) si un dieu venait à représenter non seulement ta couleur et ta figure, comme les portraitistes, alors que s'il ajoutait tout ce qui est l'intérieur de toi, tel quel, restituait à l'identique la douceur et [432c] la chaleur, y plaçait le mouvement, l'âme, la réflexion tels qu'ils sont en toi – en un mot, s'il présentait à côté de toi d'autres qualités similaires à toutes celles que tu as, aurait-on dans ce cas Cratyle et une image de Cratyle, ou deux Cratyle ?

CRATYLE

Deux Cratyle, à mon avis, Socrate.

SOCRATE

Vois-tu bien, mon cher, que, s'agissant d'une image [et des choses dont nous parlions tout à l'heure], c'est une autre rectitude qu'il faut chercher et qu'il ne faut pas vouloir de force que l'image ne soit plus image si l'on enlève ou si l'on ajoute quelque chose ? Ou encore : ne [432d] sens-tu pas que les images sont bien loin de contenir les mêmes choses que ce dont elles sont images ?

CRATYLE

Si.

SOCRATE

En tout cas, Cratyle, quelles drôles de choses les noms feraient-ils subir à ce dont ils sont les noms s'ils leur étaient totalement et en tous points assimilés ! Tout serait en quelque sorte dédoublé, sans qu'on puisse dire pour aucun lequel est la chose même, lequel est le nom.

CRATYLE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Eh bien, courage, noble cœur ! Admets que le nom lui aussi [432e] est tantôt bien, tantôt mal établi ; ne le force pas à avoir toutes ses lettres pour être parfaitement tel que ce dont il est le nom. Admets même qu'on peut ajouter une lettre qui n'est pas appropriée. Et si tu l'admets pour une lettre, admets-le pour un nom dans l'énoncé ; et si tu l'admets pour un nom, admets aussi qu'un énoncé peut s'ajouter dans le discours, sans être approprié aux choses, et que la chose n'en est pas moins nommée et dite, tant que le discours porte la marque de la chose dont il traite, comme dans le cas des noms donnés aux [433a] éléments, si tu te souviens de ce que nous disions tout à l'heure, Hermogène et moi.

CRATYLE

Mais oui, je m'en souviens.

SOCRATE

C'est bien ! Tant que cette marque est là, et même si les traits appropriés n'y sont pas tous, l'objet sera dit – bien dit s'ils y sont tous, mal dit s'ils sont en petit nombre. Allons, bonhomme, admettons donc qu'il est « dit », pour n'être pas mis à l'amende comme ceux qui, se promenant la nuit à Égine, sont mis à l'amende pour circulation tardive : n'ayons pas l'air nous aussi en allant vers les choses d'être arrivés à cette [433b] vérité un peu de cette façon, à une heure indue. Ou alors, cherche une autre rectitude pour le nom et garde-toi de reconnaître que le nom est un moyen de faire voir la chose avec des syllabes et des lettres. Car si tu dis ces deux choses à la fois, tu ne pourras être en accord avec toi-même.

CRATYLE

Tu parles juste, à mon avis, Socrate, et c'est une thèse que j'admets.

SOCRATE

Eh bien, puisque nous sommes d'accord sur ce point, examinons ensuite la question que voici : si l'on veut, comme nous disions, que le nom soit bien établi, il faut qu'il contienne les lettres appropriées ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

[433c] Et sont appropriées les lettres qui ressemblent aux choses ?

CRATYLE

Tout à fait.

SOCRATE

Alors, c'est ainsi que sont établis les noms bien établis. Mais si un nom quelconque a été mal établi, il se pourrait qu'il soit constitué en majeure partie de lettres appropriées et ressemblantes, si l'on veut qu'il soit une image, mais qu'il contienne aussi un élément qui ne soit pas approprié et qui l'empêche d'être beau et bien fait. Faut-il dire ainsi ou autrement ?

CRATYLE

Point n'est besoin, je crois, de prolonger le débat, Socrate. Car, non, cela ne me plaît vraiment pas d'affirmer qu'un nom existe, mais qu'il n'est pas bien établi.

SOCRATE

[433d] Oui ou non : cela ne te plaît pas que le nom soit un moyen de faire voir la chose ?

CRATYLE

À moi ? Si.

SOCRATE

Mais tu ne crois pas qu'on ait raison de dire que certains des noms sont composés de noms qui leur sont antérieurs et que les autres sont premiers ?

CRATYLE

Si.

SOCRATE

Mais si l'on veut que les premiers noms deviennent des moyens de faire voir certaines choses, as-tu pour ce faire un moyen plus beau et autre que de

les rendre eux-mêmes, [433e] autant que possible, tels que sont ces choses qu'ils doivent faire voir ? Ou préfères-tu cette façon de raisonner d'Hermogène et de tant d'autres : les noms seraient des effets de convention et feraient voir les choses à ceux qui ont établi la convention et qui en avaient une connaissance préalable ; la rectitude d'un nom consisterait en cela, l'établissement d'un accord, et il serait indifférent d'établir cet accord comme il est établi maintenant ou de décider au contraire d'appeler grand ce qu'aujourd'hui on appelle petit, et petit ce qu'on appelle grand. Quelle est la façon de raisonner qui te plaît ?

CRATYLE

[434a] De façon générale et pour quoi que ce soit, Socrate, c'est par un objet ressemblant qu'il importe de faire voir ce qu'on fait voir, et non par le premier objet venu.

SOCRATE

Bien dit. Par conséquent, puisque le nom sera semblable à la chose, n'est-il pas nécessaire que les éléments dont on composera les premiers noms soient par nature semblables aux choses ? Voici ce que je veux dire : aurait-on jamais composé ce dont nous parlions tout à l'heure, ce tableau ressemblant à l'un des êtres, si l'on ne [434b] disposait d'abord naturellement de teintes dont sont composés les tableaux, teintes semblables aux choses que l'art de la peinture imite. N'eût-ce pas été impossible ?

CRATYLE

Si, impossible.

SOCRATE

Par conséquent, de la même manière aussi, des noms semblables à quoi que ce soit seraient-ils jamais nés, si l'on ne disposait d'abord des composants des noms, composants ayant une certaine ressemblance avec les choses dont les noms sont les imitations ? Et ces composants nécessaires, ce sont bien les éléments ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

Eh bien, à présent, reprends avec moi la discussion que j'avais à l'instant [434c] avec Hermogène. Voyons, crois-tu que nous ayons raison ou non de

dire que le *r* a une affinité avec le transport, le mouvement et la « dureté » (*sklērótēs*) ?

CRATYLE

Vous avez raison, à mon avis.

SOCRATE

Et que le *l* a une affinité avec le lisse et le doux et les qualités dont nous parlions à l'instant ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

Sais-tu donc que pour la même chose nous disons *sklērótēs* et les gens d'Érétrie *sklērótēr* ?

CRATYLE

Bien sûr.

SOCRATE

Le *r* et le *s* ressemblent-ils donc tous deux à la même chose ? Est-ce la même chose qui devient évidente pour les Érétriens avec le *r* final et pour nous avec le *s* final, ou est-ce que cela n'est pas évident à d'autres que nous ?

CRATYLE

[434d] C'est évident, pour eux comme pour nous.

SOCRATE

Est-ce dans la mesure où le *r* et le *s* se trouvent être semblables, oui ou non ?

CRATYLE

Dans la mesure où ils sont semblables.

SOCRATE

Sont-ils donc semblables en tous points ?

CRATYLE

Au moins pour ce qui est de faire voir également un transport.

SOCRATE

Est-ce aussi le cas du *l* placé à l'intérieur ? N'est-ce pas le contraire de la dureté qu'il fait voir ?

CRATYLE

Peut-être n'est-il pas correct qu'il soit placé ici, Socrate. Ce serait comme les lettres dont tu disais à Hermogène que tu les retirais ou les introduisais où il fallait, avec raison selon moi. Peut-être dans ce cas aussi faut-il dire *r* au lieu de *l*.

SOCRATE

[434e] Bien parlé. Mais quoi ! Serait-ce qu'en parlant comme nous parlons actuellement, en disant *sklēros*, nous ne nous comprenons pas du tout, et ne sais-tu pas à présent ce que je veux dire ?

CRATYLE

Si, je le sais, mais, à vrai dire, c'est un effet d'usage, mon cher.

SOCRATE

Quand tu dis « usage », crois-tu vouloir dire autre chose que « convention » ? Par « usage » entends-tu autre chose que ceci : quand moi je prononce telle chose, je pense telle autre et tu reconnais, toi, que c'est ce que je pense ? N'est-ce pas ce que tu veux dire ?

CRATYLE

[435a] Si.

SOCRATE

Donc, si tu reconnais quand je prononce, c'est que je produis quelque chose qui te fait voir (*dēlōma*) ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

En tout cas, je le fais à partir d'une chose qui ne ressemble pas à ce que je pense en prononçant, puisque le *l* ne ressemble pas à cette dureté dont tu parles. Et s'il en est ainsi, n'est-ce pas que toi-même tu en es convenu avec toi-même et que la rectitude du nom devient pour toi la convention, du moment que les lettres non ressemblantes font voir au même titre que les ressemblantes, une fois qu'elles sont reçues par usage et convention ? D'ailleurs, à supposer que [435b] l'usage ne soit pas une convention, on ne serait plus en droit de dire que la ressemblance est le moyen de faire voir : mais on pourrait encore le dire de l'usage, car apparemment, l'usage fait voir avec le dissemblable comme avec le semblable. Mais du moment que nous sommes d'accord, Cratyle – car je considérerai ton silence comme une approbation –, il est nécessaire, n'est-ce pas, que convention et usage concourent en quelque sorte à faire voir ce que nous pensons quand nous parlons ? Allons, si tu veux bien, noble cœur, va jusqu'à considérer le nombre : à ton avis, comment pourras-tu appliquer à chacun des nombres des noms ressemblants, à moins d'admettre, pour ainsi dire, [435c] comme garantie de la rectitude des noms, ton adhésion à une convention ? Moi aussi, je me plais à penser que les noms sont, autant que possible, semblables aux choses ; mais, à vrai dire, cette pêche à la ressemblance risque d'être laborieuse (pour reprendre le mot d'Hermogène). Je crains donc qu'on ne soit contraint de recourir aussi à ce moyen grossier qu'est la convention pour arriver à la rectitude des noms. Bien entendu, la meilleure façon possible de parler serait probablement d'utiliser des noms qui soient tous, ou en majorité, ressemblants, [435d] c'est-à-dire appropriés, et la pire, de faire le contraire. Mais après cela, je te demande encore : quel pouvoir ont les mots pour nous ? Quel effet positif pouvons-nous leur attribuer ?

CRATYLE

L'instruction, à mon avis, Socrate. C'est tout simple : qui sait les noms sait aussi les choses.

SOCRATE

Tu veux probablement dire ceci, Cratyle : dès qu'on saura quel est le

nom – qui par ailleurs est précisément tel que [435e] la chose –, on saura du même coup la chose, puisqu'elle se trouve semblable au nom et qu'un seul et même art traite de toutes les choses semblables entre elles. C'est, je crois, ce qui te fait dire que celui qui connaîtra les noms connaîtra aussi les choses.

CRATYLE

C'est très vrai.

SOCRATE

Allons, voyons donc quelle peut bien être cette façon d'enseigner les êtres dont tu viens de parler. Voyons aussi s'il en existe encore une autre, la première restant la meilleure, ou s'il n'en existe pas d'autre que celle-là. Que crois-tu ?

CRATYLE

[436a] Pour ma part, je crois qu'il n'en existe absolument pas d'autre et que celle-là est unique et excellente.

SOCRATE

Mais crois-tu que la découverte des êtres soit aussi identique, c'est-à-dire qu'en découvrant les noms on découvre du même coup les choses dont ils sont noms, ou faut-il rechercher et découvrir d'une certaine façon et apprendre de cette autre façon ?

CRATYLE

Je crois que rechercher et découvrir se font absolument de cette même façon : en accord avec les noms.

SOCRATE

Voyons donc, Cratyle, réfléchissons. Si quelqu'un dans sa recherche des [436b] choses se règle sur les noms et considère ce que chaque nom veut dire, le risque d'être berné n'est pas mince – y penses-tu bien ?

CRATYLE

Comment cela ?

SOCRATE

Bien évidemment, celui qui le premier a établi les noms les établissait

tels que les choses étaient de son point de vue – nous l'avons dit. N'est-ce pas ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

Supposons que ce point de vue sur lequel il s'appuyait n'ait pas été correct : que crois-tu qu'il nous arrivera à nous si nous nous réglons sur lui ? Comment ne pas être bernés ?

CRATYLE

Mais je crains qu'il n'en soit pas ainsi, Socrate ; celui qui établissait les noms les établissait nécessairement en connaissance de cause, [436c] sinon, comme je le disais tout à l'heure, ils n'eussent pas même été des noms. Voici la meilleure preuve que celui qui les a établis n'a pas fait d'erreur : c'est qu'autrement les choses n'eussent jamais été aussi universellement en accord à ses yeux. Ne remarquais-tu pas, toi-même quand tu parlais, que tous les noms suivent la même règle et vont dans le même sens ?

SOCRATE

Mais, mon bon Cratyle, cela ne vaut rien comme système de défense ! Suppose que celui qui posait les noms ait commis une erreur au début, [436d] puis forcé les autres noms dans cette direction en les contraignant à être en accord avec lui : il n'y aurait rien d'étrange à ce que, dès lors, toute la suite des noms s'accordent entre eux – comme dans une suite de démonstrations géométriques, malgré une erreur initiale, petite et imperceptible, toutes les démonstrations qui suivent s'accordent désormais entre elles. C'est sur le principe de son entreprise que tout homme, dans tout domaine, doit bien raisonner, pour examiner si ce principe a été correctement fondé ou non. C'est après un contrôle suffisant du principe que le reste doit paraître en découler. Pourtant je ne serais [436e] pas surpris que les noms soient eux-mêmes en accord avec eux-mêmes. Réexaminons, en effet, ce dont nous avons traité précédemment. Nous le répétons, les noms signifient pour nous la réalité comme si tout allait, se transportait, s'écoulait. C'est bien ce qu'ils te semblent mettre en évidence ?

CRATYLE

[437a] Tout à fait, et c'est correctement signifier !

SOCRATE

Reprenons donc ces mots pour les examiner. Tout d'abord celui-ci : *epistēmē* (« savoir »). Comme il est équivoque ! Il a l'air de signifier que le savoir « arrête » (*histēsi*) notre âme sur (*epi*) les choses plutôt qu'il n'accompagne leur mouvement circulaire ; il est plus correct de prononcer le début du mot comme on le fait actuellement, plutôt que de supprimer le *e* (**pistēmē*) [et considérer qu'on a ajouté un *i* plutôt qu'un *e*]. Ensuite, *bébaion* (« stable ») : il imite en quelque sorte la « marche » (*básis*) – « marche » étant entendue non pas au sens de « transport » (*phorá*) mais au sens de « base » (*stásis*). [437b] Et puis, le mot *historía* (« enquête »), de lui-même, signifie que l'enquête « arrête le flux » (*histēsi tòn rhoûn*). Le mot *pistón* (« fiable ») signifie « arrêtant complètement » (*histàn pantápasí*). Ensuite *mnēmē* (« mémoire ») : le mot évoque pour tout le monde une « permanence » (*monē*) et non un transport dans l'âme. Voyons, si tu veux bien, les mots *hamartía* (« erreur ») et *sumphorá* (« accident »). Si l'on se laisse guider par les noms, on a l'impression que ce sont des choses identiques à cette *súnēsis* (« compréhension »), à l'*epistēmē* dont nous parlions, entre autres termes positifs. De plus l'*amathía* (« ignorance ») et l'*akolasía* (« dérèglement ») ont l'air de leur être à peu près semblables : en effet, [437c] l'*amathía* a l'air d'être le cheminement de qui va avec dieu (*háma-theōi*), l'*akolasía* a tout à fait l'air d'être l'« accompagnement » (*akolouthía*) des choses. C'est ainsi que les noms que nous croyons appliqués aux pires des choses pourraient sembler identiques à ceux qui sont appliqués aux meilleures. Je crois qu'on pourrait, pour peu qu'on s'en donne la peine, trouver beaucoup d'autres exemples pour nous faire croire que celui qui établissait les noms ne signifiait pas la marche ni le transport des choses, mais leur permanence.

CRATYLE

[437d] Mais, Socrate, attention : la plupart allaient bien dans l'autre sens !

SOCRATE

Qu'est-ce donc, Cratyle ? Allons-nous nous mettre à compter les noms comme autant de suffrages ? Est-ce en cela que consistera leur correction ? Quel sens sera vrai ? Le sens qui paraîtra signalé par le plus grand nombre de noms ?

CRATYLE

Non, probablement pas.

SOCRATE

Je dirais même : en aucune façon, mon cher. Mais laissons là ces questions **[437d10]**. [Version A³⁴] [et passons à l'examen. Vois si, oui ou non, tu es d'accord avec nous sur ce point : **[437e]** nous étions bien convenus il y a peu de temps que ceux qui instituent les noms dans les cités (cités grecques comme cités barbares) sont des législateurs et que l'art qui a ce pouvoir est la législation ?

CRATYLE

Parfaitement.

SOCRATE

Dis-moi donc : les premiers législateurs ont-ils établi les noms premiers en connaissant les choses auxquelles ils les attribuaient ou les ignoraient-ils ?

CRATYLE

Moi, je pense, Socrate, qu'ils les connaissaient.

SOCRATE

[438a1] Sans doute, mon cher Cratyle ! En tout cas, ils n'en étaient pas ignorants.

CRATYLE

[438a2] C'est mon opinion.

SOCRATE

[438b4] Cela étant, comment affirmer qu'ils les établissaient en connaissance de cause (ou qu'ils étaient des législateurs) avant même qu'aucun nom quel qu'il soit ait été établi et qu'ils en aient eu connaissance, en supposant qu'on ne peut apprendre les choses qu'à partir des **[438b7]** noms ? **[Version B]** **[438a3]** Revenons au point dont nous étions partis pour en arriver ici. Tout à l'heure, dans ce qui précède, tu affirmais, si tu t'en souviens, que celui qui établissait les noms le faisait nécessairement en connaissant les choses auxquelles il les attribuait. Es-tu encore de cet avis, oui ou non ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

Affirmes-tu aussi que celui qui établissait les premiers noms avait cette connaissance en les établissant ?

CRATYLE

Il l'avait.

SOCRATE

À partir de quelle espèce de noms avait-il donc appris ou découvert [438b1] les choses, puisque les premiers noms n'étaient pas encore établis et que, disions-nous, apprendre et découvrir les choses ne peut se faire autrement [438b3] qu'après avoir appris les noms ou découvert soi-même quels ils sont ?

CRATYLE

Je crois que ce que tu dis a du sens, Socrate.

SOCRATE

[438b4] [Cela étant, comment affirmer qu'on a établi en connaissance de cause et qu'on est législateur avant même qu'aucun nom quel qu'il soit ait été établi et qu'on en ait connaissance, en supposant qu'on ne peut apprendre les choses qu'à partir des [438b7] noms³⁵ ?]

CRATYLE

Voici, je pense, ce qu'on peut dire de plus vrai à ce sujet, [438c] Socrate : c'est une certaine puissance supérieure à la puissance humaine qui a imposé les premiers noms aux choses, de façon qu'ils soient nécessairement corrects.

SOCRATE

Ah oui ? Et tu penses que celui qui les a établis se serait contredit lui-même s'il avait été une puissance divine ou un dieu ! À moins que tu ne considères comme nul et non avvenu ce que nous avons dit tout à l'heure ?

CRATYLE

Mais peut-être les autres ne sont-ils pas des noms ?

SOCRATE

Excellente réponse ! Mais quels autres ? Ceux qui nous mènent vers la

notion de « stabilité » (*stásis*) ou ceux qui nous mènent vers le « transport » (*phorá*) ? Car, comme nous l'avons dit tout à l'heure, ce n'est pas le nombre qui nous fera décider.

CRATYLE

[438d] Non, bien sûr, ce ne serait pas juste, Socrate.

SOCRATE

Voilà donc les noms dressés les uns contre les autres, prétendant les uns comme les autres être semblables à la vérité : avec quoi pourrons-nous encore en juger, vers quoi nous tourner ? Pas vers d'autres noms différents de ceux-là : il n'en est point. Bien évidemment, il nous faut chercher quelques autres choses qui ne soient pas des noms, des choses qui, sans les noms, nous dévoileront lesquels d'entre eux sont vrais, en indiquant – cela va sans dire – la vérité des êtres.

CRATYLE

[438e] C'est mon avis.

SOCRATE

Mais alors, Cratyle, si c'est le cas, il est vraisemblablement possible de comprendre les êtres sans l'aide des noms ?

CRATYLE

Apparemment.

SOCRATE

Par quel autre moyen espères-tu donc encore les apprendre, sinon par ce moyen à la fois raisonnable et très légitime : se servir des uns pour apprendre les autres s'ils ont quelque parenté, ou les apprendre eux-mêmes par eux-mêmes ? Car ce qui n'est pas eux et ne leur appartient pas, au lieu de les désigner, désignera quelque chose d'autre qui ne leur appartiendra pas.

CRATYLE

Tu me parais dire vrai.

SOCRATE

[439a] Attends, parbleu ! Nous avons pourtant souvent reconnu que les

noms, quand ils sont bien établis, ressemblent aux choses dont ils sont les noms et sont des images des choses ?

CRATYLE

Oui.

SOCRATE

S'il est possible d'apprendre les choses au mieux par les noms, mais s'il est aussi possible de les apprendre par elles-mêmes, laquelle des deux façons d'apprendre sera la plus belle et la plus claire : partant de l'image l'étudier elle-même en elle-même, en se demandant si elle est ressemblante, et étudier du même coup la vérité dont elle est [439b] l'image, ou bien, partant de la vérité, l'étudier elle-même en elle-même et se demander du même coup si son image a été convenablement exécutée ?

CRATYLE

C'est de la vérité, je crois, qu'il faut nécessairement partir.

SOCRATE

Bah ! savoir comment il faut apprendre ou découvrir les êtres, peut-être est-ce là trop lourde tâche pour toi et moi ! C'est déjà beau de reconnaître qu'il ne faut pas partir des noms, et qu'il vaut beaucoup mieux apprendre et rechercher les choses elles-mêmes en partant d'elles-mêmes qu'en partant des noms.

CRATYLE

Apparemment, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, examinons encore cette éventualité afin de ne pas nous laisser [439c] berné par cette foule de noms qui vont tous dans le même sens : que ceux qui les ont établis aient vraiment pensé que les choses ainsi dénommées vont et s'écoulent toutes sans cesse (de fait, ils me paraissent à moi avoir eu, eux aussi, cette idée), et que par hasard il en aille autrement, que ces gens-là, en pleine confusion, soient pour ainsi dire tombés dans une sorte de tourbillon dans lequel ils nous précipiteraient à leur suite. Examine en effet, admirable Cratyle, ce songe que je fais souvent. Affirmons-nous oui ou non que le beau en soi existe, que le bon en soi existe, et [439d] de même pour chacun des êtres individuellement ?

CRATYLE

À mon avis, Socrate, ils existent.

SOCRATE

Eh bien, examinons cette chose en soi. Il ne s'agit pas de savoir si, lorsqu'un visage ou quelque chose de ce genre est beau [tout cela semble aussi s'écouler³⁶], mais il s'agit du beau en soi : n'est-il pas toujours tel qu'il est ?

CRATYLE

Nécessairement.

SOCRATE

Peut-on donc dénommer cette chose de façon correcte, si elle se dérobe sans cesse, en disant d'abord « c'est cela » et ensuite « c'est telle ou telle chose » ? En même temps que nous sommes en train de parler, n'est-il pas nécessaire qu'elle devienne aussitôt un autre en soi, qu'elle se dérobe et ne soit plus dans cet état ?

CRATYLE

C'est nécessaire.

SOCRATE

[439e] Comment donc ce qui n'est jamais dans le même état pourrait-il être « quelque chose » ? Si jamais il s'arrête dans un même état, évidemment, durant ce temps-là au moins, il ne change pas du tout ; mais s'il est toujours dans le même état et toujours identique à lui-même, comment pourrait-il changer ou se mouvoir, sans s'écarter en rien de sa forme ?

CRATYLE

Il ne le pourrait en aucune façon.

SOCRATE

Au reste, il ne pourrait non plus être connu de personne. En effet, dès [440a] que quelqu'un viendrait vers lui pour le connaître, il deviendrait un autre et différent, en sorte qu'on ne pourrait plus savoir quelle sorte de chose il est ni quel est son état. Et, bien sûr, aucune connaissance ne connaît son objet si celui-ci n'a pas d'état du tout.

CRATYLE

C'est comme tu dis.

SOCRATE

Mais cela non plus n'a pas de vraisemblance, Cratyle, d'affirmer qu'une connaissance est possible, s'il est vrai que tout change et que rien ne demeure. En effet, si vraiment cela même qu'est la connaissance ne change pas en cessant d'être connaissance, alors on pourra toujours dire que la connaissance demeure et qu'il y a connaissance. Mais si [440b] la forme même de la connaissance change elle aussi, elle ne se sera pas plus tôt transformée qu'elle ne sera pas connaissance. Et si elle change toujours, toujours on pourra dire qu'elle n'est pas connaissance. En suivant ce raisonnement, il pourrait n'exister dans le futur ni sujet ni objet de connaissance. En revanche, si d'une part ce qui connaît existe toujours, et si d'autre part ce qui est connu existe toujours (par exemple le beau, le bon et chacun des êtres individuellement), alors non, il ne m'apparaît pas que [440c] ce dont nous parlons maintenant offre aucune similitude avec un flux non plus qu'avec un transport.

Qu'en est-il donc à la fin ? En va-t-il ainsi ou de la première façon, comme le prétendent les héraclitéens et tant d'autres ? Sujet d'étude difficile, je le crains ! Mais il n'est pas non plus très sensé d'avoir recours aux noms pour prendre soin de soi-même et de son âme, de se fier à eux ainsi qu'à ceux qui les ont établis pour soutenir, comme si l'on savait quelque chose, cette sentence qu'on aura prononcée contre les êtres et soi-même en particulier – que rien du tout n'est sain, que tout fuit comme vases d'argile – en un mot [440d] de croire que les choses sont dans l'état des gens enrhumés, qu'elles sont toutes soumises à un flux et à un écoulement. En conclusion, Cratyle, peut-être qu'il en est ainsi, mais peut-être pas. Il faut donc examiner la question avec vaillance et bien à fond, sans t'en laisser accroire – tu es encore jeune et c'est le bel âge pour le faire – et si tu as trouvé après cet examen, tu devras me le communiquer.

CRATYLE

Ainsi ferai-je. Mais sache-le bien, Socrate, je ne suis pas sans avoir déjà pratiqué cet examen, et quand, ce faisant, [440e] je rencontre des difficultés, je suis beaucoup plus enclin à croire qu'il en est comme dit Héraclite.

SOCRATE

Eh bien, à la prochaine fois mon ami : tu m'instruiras lorsque tu auras atteint ton but. À présent que te voilà équipé, mets-toi en campagne. Voici même Hermogène qui t'accompagnera.

Entendu, Socrate. Mais toi aussi, essaie encore d'y penser, désormais.

1- Ce nom signifie, littéralement, « de-la-race-d'Hermès » (voir *infra*, 384c et 408b) ; voir l'annexe 1.

2- Hermès est, entre autres, le dieu des commerçants.

3- Protagoras, fr. 1 DK.

4- Jeu de mots sur le titre d'un ouvrage de Protagoras, *Sur la vérité*.

5- Voir *Euthydème*, 296c.

6- Allusion au titre de l'ouvrage de Protagoras, *Sur la vérité* (voir *supra* la note à 386c, et *Théétète* 160a).

7- *Iliade* XX, 74 et XXI 342-380.

8- *Iliade* XXIV, 291.

9- Voir *Iliade* II, 813-814.

10- Voir, cependant, *Iliade* VI, 402-403.

11- *Iliade* XXII, 507.

12- Les noms (« epsilon », « upsilon », « omicron » et « oméga ») que nous utilisons aujourd'hui pour ces signes n'apparaissent en effet qu'à l'époque byzantine.

13- Le nom est compris comme la contraction de *Pél(as)-ôps* (« proche voyant »), traduit en termes synonymes, *eggûs hor^oôn*.

14- Voir *Euthyphron* 4e-5a, 5e-6a.

15- Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 121-123.

16- Sur ce précepte rituel, voir *Philèbe* 12c.

17- Fr. 91 et 49a DK = 17 et 32 Pradeau.

18- *Iliade* XIV, 201, 302.

19- Fr. 15 Kern = 22 Bernabé

20- Kronos détrôné par Zeus fut précipité dans le Tartare, avec les autres Titans, et s'y trouva enchaîné (*Iliade* XIV, 203-204).

21- Dans le *Timée* (40c), le terme *pòlos* désigne l'axe du monde, mais il pourrait plutôt désigner ici la sphère céleste (voir, en ce sens, *Anaxagore*, fr. 1 DK).

22- *Théogonie*, 190-193.

23- *Iliade* V, 221-222. Pour Euthyphron, voir 396d.

24- Cette phrase est supprimée par certains éditeurs.

25- Fr. 12 DK.

26- Voir Hésiode, *Théogonie*, 326.

27- *Iliade* VI, 264-265.

28- Un type de mélodie, qui aurait été inventé par Terpandre et qui se caractérise par son rythme.

29- On préfère ici la forme homérique donnée par certains manuscrits.

30- Jeu de mots impossible à rendre en français : *ouki-ôn* (« non-étant ») se confond avec *ou-kiôn* (« ne s'étant pas mis en mouvement » ; voir *infra*, 426c) et avec *ou-kiôn* (« n'allant pas »).

31- Voir *Les Travaux et les Jours*, 361-362.

32- *Iliade* IX, 644-645.

33- C'est-à-dire Homère, voir *Iliade* I, 343.

34- Le texte entre crochets (437d10-438a) n'apparaît que dans un manuscrit.

35- La phrase entre crochets a été attribuée par Kapp à la version A.

36- Phrase supprimée par Schanz.

CRITIAS

Tout le monde a entendu parler de l'Atlantide. Plusieurs livres lui sont consacrés chaque année, divers projets d'exploration archéologique cherchent à localiser ses traces, et la Nasa a même donné Atlantis pour nom à une navette spatiale. Mais qui sait que la source du récit attaché au nom de ce continent disparu se trouve chez Platon, au début du *Timée* (17a-27b) et dans le *Critias* ? Et quel statut donner à ce récit : récit historique ou fiction ? Des points de vue opposés continuent de s'affronter, mais tout porte à croire que Platon, en proposant une allégorie politique, a « inventé » le roman historique. En racontant le combat mené par l'Athènes ancienne contre l'Atlantide, Platon dénonce l'Athènes maritime et impérialiste de son temps (décrite sous les traits de l'Atlantide), au nom d'une Athènes terrienne et conservatrice (décrite sous les traits de l'Athènes ancienne), fidèle à son glorieux passé. Après une assez longue introduction (106a-109a), le *Critias* propose une description de l'Athènes primordiale (109a-113b), suivie d'une description de l'Atlantide (113b-121e). Puis le récit s'interrompt brutalement, sans raison apparente, laissant le lecteur à des spéculations qui n'ont pas cessé au cours des âges. On pourrait dire qu'il s'agit là du premier et du plus célèbre « roman historique » de l'histoire.

CRITIAS

ou l'Atlantide ; genre politique

TIMÉE

[106a] Comme je suis content, Socrate ; voilà que j'abandonne le cheminement de mon discours avec la même satisfaction que si je faisais halte après une longue route. À ce dieu qui dans le passé naquit réellement un jour et qui à l'instant vient tout juste de naître en paroles¹ j'adresse cette prière : parmi les choses que nous avons dites, qu'il nous accorde d'assurer lui-même leur salut à toutes celles qui auront été dites en respectant la mesure, [106b] et si, malgré nous, il nous est arrivé de faire sur le sujet quelque fausse note, qu'il nous inflige la peine qui s'impose. Or, la juste peine pour celui qui détonne, c'est de rentrer dans le ton. Pour être sûrs de mener à bonne fin ce qui nous reste à dire sur la génération des dieux, nous prions donc ce dieu de nous donner lui-même le plus parfait et le meilleur des remèdes, la science. Et, après avoir formulé cette prière, nous passons, comme convenu², la parole à Critias pour qu'il continue.

CRITIAS

Eh bien, Timée, je prends la parole. Mais, j'en userai comme tu fis en commençant, lorsque tu sollicitais l'indulgence³, [106c] parce que tu devais traiter d'un sujet important. C'est moi qui maintenant vous adresse la même demande, et je sollicite une indulgence plus grande encore, [107a] en raison des questions que je vais aborder.

À la vérité, je me rends assez bien compte que ce que je vais réclamer de vous constitue une réclamation particulièrement présomptueuse et plus incivile qu'il ne convient. Il me faut néanmoins m'y résigner. Que l'exposé que tu as fait, Timée, n'ait pas été bon, quel homme de bon sens oserait en effet le déclarer ? Mais que le sujet que je vais aborder exige plus d'indulgence, parce qu'il présente plus de difficultés, voilà ce qu'il faut s'efforcer d'expliquer d'une façon ou d'une autre.

En effet, Timée, lorsqu'on dit quelque chose sur les dieux à des hommes, il est plus facile de sembler dire quelque chose d'adéquat, que lorsqu'on nous

dit quelque chose sur les mortels [107b] à nous qui sommes des mortels. Car l'inexpérience et l'ignorance complètes des auditeurs sur les choses au sujet desquelles ils se trouvent dans cet état procurent une grande commodité à celui qui va dire quelque chose à leur sujet. Et justement, sur les dieux nous savons où nous en sommes !

Mais, pour que je puisse vous montrer plus clairement ce que je veux dire, suivez-moi dans la direction que voici. Une imitation, une copie, voilà en fait ce qu'est nécessairement, je pense, ce que nous tous disons. Or, en ce qui concerne la fabrication d'images de corps divins et humains que mettent en œuvre les peintres, nous voyons tout de suite dans quelle mesure il est aisé ou difficile [107c] de les réaliser de telle sorte que l'imitation semble suffisante à ceux qui les regardent. Et nous observerons que la terre, les montagnes, les fleuves, la forêt, le ciel dans son ensemble et ce qui se trouve autour de lui et qui s'y meut, premièrement nous sommes satisfaits si quelqu'un est capable, tant soit peu, d'en produire une imitation qui en ait la ressemblance ; en outre, parce que nous ne savons rien de précis sur les choses de ce genre, nous ne soumettons ni à examen ni à critique les peintures qui les représentent, mais, en ce qui les concerne, nous nous contentons d'une peinture ombrée, imprécise et trompeuse. [107d] En revanche, lorsque quelqu'un entreprend de produire une copie des corps qui sont nôtres, parce que nous percevons avec acuité ce qui a été laissé de côté, en raison de l'observation constante à laquelle nous nous soumettons, nous devenons des juges sévères pour celui qui ne reproduit pas en tout point toutes les ressemblances.

Eh bien, il en va de même pour les discours, il faut que nous le sachions : les choses célestes et divines, nous en sommes satisfaits, même si ce qu'on en dit n'en donne qu'une pâle copie, [107e] tandis que les choses mortelles et humaines, nous les soumettons à un examen précis.

En ce qui concerne l'exposé que je suis en train de faire, qui n'est après tout qu'une improvisation, si je ne suis pas en mesure de reproduire en tout point ce qui convient, il faut se montrer indulgent. En effet, on doit se mettre dans l'esprit que, au regard de la critique, il est non pas facile, mais difficile de produire une copie des réalités mortelles.

Voilà justement ce que je souhaitais vous rappeler, et [108a] c'est dans le but de solliciter de vous une indulgence, non pas moindre, mais plus grande, pour ce que je vais vous exposer, que j'ai dit tout cela, Socrate. Et si vraiment je vous semble en droit de solliciter cette indulgence, accordez-la-moi de bon gré.

SOCRATE

Et pourquoi, Critias, ne te l'accorderions-nous pas ? Qui plus est, cette même indulgence, il nous faut encore l'accorder à Hermocrate qui parlera en troisième⁴. Car il est évident que, un peu plus tard, lorsqu'il devra prendre la parole, il formulera la même requête que la vôtre. Aussi, pour lui permettre de

se pourvoir d'un autre **[108b]** préambule et pour éviter qu'il ne soit forcé de prononcer le même que le nôtre, qu'il parle en sachant que notre indulgence lui est pour lors acquise. En tout cas, mon cher Critias, je puis dire d'avance quel sera l'état d'esprit du public à ton égard. Le poète qui t'a précédé lui a merveilleusement plu, et il te faudra obtenir une indulgence illimitée, si tu veux être capable de remporter le même succès.

HERMOCRATE

Assurément, Socrate, c'est bien le même avis que tu nous donnes et à moi et à Critias. Bah ! Critias, jamais des hommes sans valeur **[108c]** n'ont élevé de trophée ; voilà bien pourquoi il te faut aller de l'avant courageusement, entreprendre ton récit, et, en invoquant le Secourable⁵ et les Muses, produire au jour les mérites de tes concitoyens⁶ d'autrefois et les célébrer en un hymne.

CRITIAS

Mon cher Hermocrate, parce que tu as été posté à l'arrière, et que tu as quelqu'un d'autre devant toi, tu fais encore le brave. Mais ce que c'est que d'être en première ligne, l'expérience te le montrera bientôt. Toujours est-il que je dois tenir compte de tes exhortations et de tes encouragements. **[108d]** Et, en plus des dieux que tu as nommés, il faut invoquer les autres, et, comme de juste, surtout Mnémosyne. Car à peu près tout ce qu'il y a de plus important dans nos propos ressortit à cette déesse. En effet, si nous nous souvenons comme il faut et si nous rappelons la teneur de ce qui fut jadis raconté par les prêtres et rapporté chez nous par Solon⁷, je suis à peu près certain qu'il apparaîtra à ce public que nous avons mené à son terme, en respectant la mesure, notre tâche. C'est donc ce qu'il convient de faire tout de suite, sans plus tarder.

Avant tout, **[108e]** rappelons l'essentiel. Il s'est écoulé neuf mille ans, depuis le moment où, raconte-t-on, une guerre éclata entre les gens qui habitaient au-delà des colonnes d'Héraclès et ceux qui habitaient en deçà⁸. Cette guerre, il faut maintenant la raconter d'un bout à l'autre. Or, dans un camp, la cité dans laquelle nous vivons, a, dit-on, pris le commandement et a soutenu toute la guerre jusqu'à son terme. Dans l'autre camp, ce furent les rois de l'île Atlantide. Cette île, nous l'avons déclaré, était alors plus grande que la Libye et l'Asie mises ensemble ; mais aujourd'hui, après s'être enfoncée dans la mer à la suite de tremblements de terre, il n'en reste plus qu'un haut-fond vaseux impraticable pour les gens d'ici qui cinglent vers la haute mer ; **[109a]** cet obstacle est tel qu'il les empêche de poursuivre leur route. Soyez-en sûrs, les nombreux peuples barbares, et tout ce qu'il y avait alors de populations grecques, le fil de mon récit les fera, comme s'il se déroulait, apparaître l'une après l'autre, à mesure que chacune se présentera. Pour ce qui est des Athéniens de ce temps-là et des adversaires contre qui ils

combattirent, il est nécessaire que je commence par exposer quelle était leur puissance respective et la forme de leur gouvernement. Or, entre ces deux nations elles-mêmes, c'est de celle d'ici qu'il faut s'efforcer de parler d'abord.

Un jour, vous le savez, les dieux se partagèrent la terre tout entière [109b] par régions, partage qui se fit sans dispute. En effet, il ne serait pas correct de dire que les dieux ne savent pas ce qui convient à chacun d'eux, ni même de dire que, sachant ce qui convient davantage aux autres, ils entreprennent de s'en emparer à la faveur de disputes. Ayant obtenu ce qui leur plaisait en vertu des lots de Dikè (= Justice), les dieux s'établirent dans leur région et s'y étant établis, comme font les bergers pour leurs troupeaux, ils nous nourrissent comme si nous étions leurs possessions et leur propre bétail. Avec cette différence toutefois : ils n'usaient pas de corps pour exercer une contrainte sur des corps, comme les bergers qui mènent leurs troupeaux à coups de bâton, [109c] mais ils les gouvernaient en se tenant là d'où il est le plus facile de gouverner un vivant. Tel le pilote qui du haut de la poupe gouverne son navire, les dieux s'attachèrent à conduire l'âme par la persuasion comme avec un gouvernail selon le dessein qui était le leur. C'est ainsi qu'ils dirigeaient et gouvernaient toute l'engeance mortelle. Ainsi régnèrent-ils les uns ici les autres là, suivant les régions qui leur étaient échues en partage.

Athéna et Héphestos, qui ont un naturel commun, à la fois parce qu'ils sont frère et sœur, issus d'un même père, et parce que l'intérêt pour le savoir et pour l'art les avait orientés dans la même direction, reçurent tous deux pour cette raison en partage un seul lot, cette contrée-ci, parce que par nature elle s'apparentait et correspondait à leur talent et à leur sagesse. Puis, après y avoir fabriqué [109d] des autochtones qui étaient hommes de bien, ils établirent le type de constitution politique qui répondait à leurs vues.

De ces autochtones, les noms ont été conservés, mais les actions, en raison de la destruction de ceux qui en avaient entendu parler et en raison de la longueur du temps (écoulé), ont disparu. Car ce qui toujours survivait du genre humain, comme cela a été dit auparavant⁹, restait montagnard et illettré ; ces gens avaient seulement ouï dire les noms de ceux qui avaient régné en ce pays, et, en outre, très peu de ce qu'ils avaient fait. Cela dit, les noms de ces rois, ils les donnaient à leurs rejetons avec plaisir, mais [109e] les vertus et les lois de leurs ancêtres, ils ne les connaissaient pas, si ce n'est par quelque obscur ouï-dire les concernant. Dépourvus qu'ils étaient des choses nécessaires à la vie pendant plusieurs générations, eux et leurs enfants, qui avaient l'esprit tourné vers ce dont ils manquaient, [110a] ne parlaient aussi que de cela et ne se souciaient pas de ce qui était arrivé avant, c'est-à-dire dans le passé. Car c'est en même temps que le loisir que le fait de raconter des mythes et la recherche des choses du passé font leur entrée dans les cités, quand ils voient que certains hommes se trouvent désormais pourvus des choses nécessaires à la vie, mais pas avant. Voilà pourquoi furent fidèlement conservés les noms des hommes du passé, sans les actions (qu'ils ont

accomplies). Et, de ce que je dis, voici la preuve : Cécrops, Érechthée, Érichthonios, Érysichthon et ceux des autres héros antérieurs **[110b]** à Thésée, c'est au nom de chacun d'eux que s'attachent le plus grand nombre de souvenirs, et ce sont eux, d'après Solon, que nommèrent le plus souvent les prêtres qui rapportèrent la guerre d'alors ; ils mentionnaient aussi pareillement les noms des femmes. Rappelons en particulier que l'aspect donné à la statue de la déesse constitue un indice du fait que, chez tous les vivants **[110c]**, mâles et femelles de même espèce sont par nature capables d'exercer en commun tout ce qui correspond aux mœurs propres à chaque espèce ; comme en ce temps-là étaient communes aux femmes et aux hommes les occupations relatives à la guerre, les gens d'alors, conformément à la coutume, représentaient, à titre d'offrande dédicatoire, la déesse en armes.

Par ailleurs, en ce temps-là, étaient établis en ce pays-ci les autres groupes de citoyens, ceux qui sont occupés à l'artisanat et à la production des nourritures tirées de la terre. Quant au groupe des combattants, isolé dès le début par des hommes divins, il était établi à part, obtenant tout ce qu'il fallait pour sa subsistance et pour son éducation. Aucun de ses membres ne possédait rien en propre, car ils estimaient **[110d]** au contraire que tout sans exception était commun entre tous, et ils ne demandaient à ne recevoir du reste de leurs concitoyens rien de plus que ce dont ils avaient besoin pour leur subsistance, occupés qu'ils étaient à remplir toutes les tâches qui ont été évoquées hier, celles que nous avons énumérées lorsque nous avons parlé des gardiens dont nous avons fait la base de cette cité.

Et à vrai dire, les revendications traditionnelles concernant notre territoire sont justifiées et véridiques. En premier lieu, notre pays était en ce temps-là délimité par des frontières qui d'un côté allaient jusqu'à l'Isthme et de l'autre sur la terre ferme jusqu'aux sommets du Cithéron et du Parnès, puis qui descendaient **[110e]** ces montagnes en incluant à droite l'Oropie, mais en s'arrêtant à gauche à l'Asopos, pour qui fait face à la mer¹⁰. Par ailleurs, la terre de notre contrée dépassait en fertilité toutes les autres, en sorte qu'elle était alors capable de nourrir une armée nombreuse dispensée des travaux de la terre. Et voici un indice important de cette fertilité. Effectivement, ce qui en subsiste encore aujourd'hui peut, pour la variété des productions et la qualité des récoltes et pour l'excellence des pâturages qu'elle offre à toute sorte de bétail, soutenir la concurrence avec n'importe quelle autre contrée. **[111a]** Mais alors, outre leur qualité, la terre portait toutes ces choses en surabondance. Mais comment est-ce donc croyable, et de la terre d'autrefois que reste-t-il qui permette de justifier ce qui vient d'être dit ? Tout entière, à partir du reste du continent, elle s'étend vers la mer en une longue avancée, à la façon d'un promontoire ; et certes, le vase (que forment les fonds) de la mer qui l'entoure est partout profond dès le bord. La chose s'explique par le fait que de nombreux et grands déluges ont eu lieu au cours de ces 9 000 ans – tel est en effet le nombre d'années qui s'est écoulé depuis cette époque jusqu'à maintenant – **[111b]** et que, durant ce temps et en raison de ces événements, la

terre qui dévalait des lieux élevés ne s'épandait pas comme ailleurs pour former un terrassement notable, mais, roulant sans cesse en boule, elle finissait par disparaître dans le fond (de la mer). Dès lors, comme on le constate dans le cas des petites îles, ce qui subsiste offre, si l'on compare l'état présent à celui d'alors, l'image d'un corps que la maladie a rendu squelettique, par suite du fait que tout ce que la terre avait de gras et de meuble a coulé tout autour, et que, du territoire (de l'Attique), il ne reste plus que son corps décharné. Mais en ce temps-là, alors qu'elle était intacte, elle avait pour montagnes de hautes ondulations de terre ; et **[111c]** ces plaines qu'on appelle maintenant (plaines de) Phelleus, elle les possédait pleines d'une terre grasse. Elle avait sur ses montagnes de vastes forêts, dont il subsiste encore maintenant des preuves visibles, puisque c'est de ces montagnes qui maintenant ont seulement de quoi nourrir des abeilles, que, il n'y a pas très longtemps, on apportait des arbres coupés pour couvrir les grands édifices, et que ces toitures sont encore intactes. Il y avait aussi beaucoup de beaux arbres de culture, et (la terre) portait, pour les troupeaux, une pâture prodigieuse. Il va sans dire d'ailleurs que la contrée bénéficiait de l'eau qui chaque année lui venait **[111d]** de Zeus, car elle ne la laissait pas, comme aujourd'hui, se perdre, en coulant d'un sol dégarni de terre vers la mer, mais elle possédait beaucoup de terre dans laquelle elle recueillait l'eau qu'elle conservait en son sein, en la mettant en réserve sous un couvert de terre argileuse ; cette eau, qu'elle avait avalée en l'amenant des endroits élevés vers les fonds, procurait, en tous lieux, un cours intarissable aux sources et aux fleuves ; et aujourd'hui encore les sanctuaires élevés sur l'emplacement où dans le passé coulaient ces sources, apportent les preuves de la vérité de ce qui maintenant est raconté sur elle.

Voilà **[111e]** donc ce qu'il en était de la nature du reste de la contrée, qui par ailleurs était, comme cela se doit, cultivée par de véritables agriculteurs, c'est-à-dire par des agriculteurs qui ne faisaient rien d'autre, des agriculteurs qui aspiraient à produire quelque chose de beau, qui étaient naturellement doués pour cette tâche, et qui possédaient la terre la meilleure, l'eau la plus abondante, et qui jouissaient, sur cette terre, des saisons les plus convenablement tempérées.

Quant à la ville, voici quelle en était en ce temps-là la disposition. Premièrement, son acropole ne présentait pas alors l'aspect qu'elle présente aujourd'hui. Aujourd'hui en effet **[112a]** elle se trouve entièrement dénudée, car une seule nuit de pluie exceptionnelle a liquéfié la terre sur tout son pourtour, une nuit au cours de laquelle se produisirent simultanément des tremblements de terre et un extraordinaire débordement des eaux qui fut le troisième avant le déluge destructeur de Deucalion. Pour ce qui est de la superficie qu'elle avait auparavant, en un autre temps, elle allait en descendant jusqu'à l'Éridan et à l'Ilissos, elle enfermait dans son enceinte la Pnyx et elle avait pour limite, du côté directement opposé à la Pnyx, le mont Lycabette. Sur toute sa surface, elle était garnie de terre à l'exception de

quelques endroits et, à son sommet, elle formait une plaine. À l'extérieur de l'acropole et au pied même de ses pentes **[112b]** habitaient les artisans et les paysans, qui cultivaient leur champ alentour ; la partie supérieure, c'est le groupe des combattants qui, seul séparé du reste, l'occupait, autour du sanctuaire d'Athéna et d'Héphaïstos, après que, tel le jardin d'une demeure unique, ils l'eurent entouré d'une enceinte unique. De fait, ils habitaient le versant exposé au nord, en des logements communs, où ils avaient aménagé des salles pour prendre leurs repas en commun pendant l'hiver. Et tout ce qui convenait à la vie en commun, qu'il s'agisse d'habitations ou **[112c]** de sanctuaires, ils l'avaient, à l'exception de l'or et de l'argent, dont en effet ils ne faisaient jamais aucun usage. Mais comme ils visaient à un juste milieu entre l'ostentation et une servile pauvreté, ils habitaient des demeures gracieuses, où ils vieillissaient eux-mêmes et les enfants de leurs enfants ; toujours ils les transmettaient identiques à d'autres semblables à eux. Et sur le versant exposé au sud, ils avaient aménagé des jardins, des gymnases et des salles pour les repas en commun, et, lorsque l'été leur avait fait abandonner gymnases et salles pour les repas en commun, les jardins leur en tenaient lieu. Il y avait une source unique sur l'emplacement actuel de l'acropole, que les tremblements de terre ont tarie **[112d]** et dont il ne reste plus que de minces filets qui forment des cercles. Mais, pour les gens de ce temps-là, la source avait un débit intarissable, dont la température était égale en hiver comme en été.

Voici donc de quelle façon vivaient ces hommes, gardiens de leurs propres concitoyens et chefs acceptés de leur plein gré par les autres Grecs. En outre, ils veillaient à ce que reste le plus possible le même en permanence le nombre des hommes et des femmes déjà ou encore capables de porter les armes, aux alentours de vingt mille. **[112e]** Aussi bien, puisque tels étaient ces hommes et puisque c'est toujours de la même manière que, conformément à la justice, ils administraient leur propre cité et la Grèce, ils étaient fameux par toute l'Europe et par toute l'Asie en raison de la beauté de leur corps et des diverses vertus de leur âme, et ils jouissaient d'une renommée sans égale parmi tous les hommes de ce temps.

Pour ce qui est maintenant de la nature de ceux avec qui ils furent en guerre et des conditions dans lesquelles, depuis l'origine, s'était formée cette nature, voilà, à moins que la mémoire ne me fasse défaut, puisque ce sont là des choses que j'ai entendu raconter alors que j'étais encore un enfant, voilà, dis-je, ce que maintenant je déposerai au milieu pour vous, pour qu'entre amis il y ait communauté.

Un bref avertissement est encore nécessaire cependant, avant de commencer mon récit. **[113a]** Quand, en maintes occasions, vous m'entendrez donner des noms grecs à des Barbares, ne vous étonnez pas ; car en voici la raison. Solon, parce qu'il avait l'intention d'utiliser ce récit dans sa poésie, s'informa de la valeur de ces noms et découvrit que les Égyptiens qui, les premiers, les avaient mis par écrit, les avaient transposés dans leur langue ; et

lui-même, reprenant à son tour la signification de chaque nom, les copia en les mettant dans notre langue. **[113b]** Or, ces écrits se trouvaient chez mon grand-père et ils sont encore chez moi à cette heure ; je m'y suis d'ailleurs beaucoup intéressé, quand j'étais enfant. Lors donc que vous m'entendrez citer des noms pareils à ceux d'ici, n'en concevez nul étonnement ; car vous en connaissez la raison. Mais voici maintenant quel était le début de ce long récit.

Comme on l'a dit plus haut, en parlant du partage auquel avaient procédé les dieux, ils divisèrent la terre tout entière ici en lots plus étendus, là en lots moins étendus, où ils instituèrent en leur propre honneur sanctuaires et sacrifices. **[113c]** C'est ainsi que Poséidon ayant reçu en partage l'île Atlantide installa les enfants qu'il avait eus d'une femme mortelle en un lieu de cette île que je vais décrire. Du côté de la mer, vers le milieu de la côte de l'île entière, il y avait une plaine, qui, raconte-t-on, était la plus belle de toutes les plaines et qui avait toute la fertilité désirable. Or, dans cette plaine, encore une fois au milieu, il y avait à une distance d'environ cinquante stades une montagne partout d'altitude médiocre. Sur cette montagne, avait établi sa demeure un des hommes qui là-bas à l'origine étaient nés de la terre. Son nom était Événor et il vivait avec une femme du nom de Leucippe. **[113d]** Ils donnèrent naissance à une fille unique, Clitô. La jeune fille avait déjà atteint l'âge nubile, lorsque sa mère et son père moururent. Poséidon la désira et s'unit à elle ; et la hauteur sur laquelle elle habitait, il en abattit tout alentour les pentes pour en faire une solide forteresse, établissant les uns autour des autres, de plus en plus grands, des anneaux de terre et de mer, deux de terre et trois de mer, lesquels étaient, comme s'il eût fait marcher un tour de potier, de tous côtés équidistants du centre de l'île, rendant ainsi inaccessible **[113e]** aux humains l'île centrale ; il n'y avait encore en effet ni navires ni navigation. Puis, ce fut Poséidon lui-même qui donna sa parure au milieu de l'île, chose qui lui fut facile, précisément parce qu'il était dieu. Il fit jaillir de dessous la terre deux sources, l'une d'eau chaude et l'autre d'eau froide, qui coulaient d'une fontaine, et il fit pousser de la terre une nourriture variée et en quantité suffisante.

Il engendra cinq couples de jumeaux mâles et il les éleva. Et il partagea en dix parties toute l'île Atlantide ; il attribua au premier-né des plus âgés des jumeaux **[114a]** la résidence maternelle avec le lot de terre qui entourait celle-ci et qui était le plus étendu et le meilleur, et il l'établit roi sur tous les autres ; tandis que de ces autres il fit des rois et à chacun il donna l'autorité sur un grand nombre d'hommes et sur le territoire d'un vaste pays. À tous ses fils, Poséidon assigna des noms. Au plus âgé, c'est-à-dire au roi, ce nom fut celui dont justement toute l'île ainsi que la mer, nommée Atlantique, tirent leur dénomination, parce que le nom de celui qui exerça le premier la royauté fut Atlas. À son frère jumeau, **[114b]** qui, né après lui, avait reçu pour lot la pointe de l'île, du côté des colonnes d'Héraclès, dans la direction de la région appelée aujourd'hui Gadirique d'après cette partie de l'île, fut attribué, en

grec, le nom d'Eumélos et, dans la langue du pays, le nom de Gadiros, en sorte que c'est ce roi qui aurait donné son nom à cette région. Des jumeaux qui naquirent en second, il appela l'un Amphérès et l'autre Évaimon. De ceux qui naquirent en troisième, Mnéséas fut le nom du premier-né, Autochthonos celui du second. De ceux qui naquirent en quatrième **[114c]**, il appela le premier Élasippos, et le second Mestor. Pour ce qui est du cinquième couple, celui qui naquit le premier reçut le nom d'Azaès, et le second celui de Diaprépès. Eh bien, tous ces enfants de Poséidon et leurs descendants habitèrent ce pays pendant plusieurs générations ; non seulement étaient-ils maîtres de plusieurs autres îles dans la mer, mais encore, comme il a été dit antérieurement¹¹, leur pouvoir s'étendait sur les régions qui se trouvent en deçà des colonnes d'Héraclès, jusqu'à l'Égypte et à la Tyrrhénie. D'Atlas donc naquit une race nombreuse et honorée ; **[114d]** toujours l'aîné était roi et transmettait la royauté à l'aîné de ses rejetons, de sorte que chez eux la royauté se maintint pendant plusieurs générations.

Ils possédaient des richesses en une abondance telle que jamais sans doute n'en posséda avant eux aucune lignée royale et que dans l'avenir nulle n'arrivera facilement à en posséder ; en outre, ils disposaient de tout ce que pouvaient fournir et la cité et le reste du pays. Car, si beaucoup de choses venaient du dehors, en raison de l'étendue de leur puissance, c'était l'île **[114e]** qui fournissait la plupart des choses qui sont nécessaires à la vie.

En premier lieu, tous les métaux, durs ou malléables, extraits du sol par le travail de la mine, sans parler de celui dont il ne subsiste aujourd'hui que le nom, mais dont en ce temps-là il y avait plus que le nom, la substance même, l'orichalque¹², que l'on extrayait de la terre en maints endroits de l'île ; c'était en ce temps-là le métal le plus précieux après l'or. De même, tout ce qu'une forêt peut fournir à ceux qui travaillent le bois, tout cela l'île le produisait en abondance. Par ailleurs, pour ce qui est des animaux, elle fournissait une nourriture suffisante aux espèces domestiques et aux espèces sauvages ; en particulier, l'espèce des éléphants y était largement représentée. C'est qu'une pâture s'offrait à satiété non seulement aux autres animaux, tous ceux qui vivent dans les lacs, les marais et les fleuves et tous ceux qui par ailleurs vivent sur les montagnes **[115a]** et dans les plaines, mais aussi de façon similaire à l'éléphant, qui naturellement est le plus gros et le plus vorace. Outre cela toutes les essences aromatiques que la terre nourrit à présent ici ou là, racines, pousses, bois des arbres ou sucres que distillent fleurs ou fruits, cette terre excellait à les porter et à les nourrir. Ce n'est pas tout : les fruits cultivés, les fruits séchés qui servent à notre nourriture, tous ceux dont nous tirons des farines – nous en nommons « céréales » les diverses variétés –, **[115b]** cet autre fruit qui vient sur les arbres et qui nous fournit breuvages, aliments et onguents¹³, ce fruit qui pousse sur les hautes branches, dont la conservation est difficile et qu'on mange par amusement et par plaisir¹⁴, tous ceux que nous offrons comme un agréable réconfort après le souper au convive qui souffre d'avoir trop mangé¹⁵, tous ces fruits sans exception, l'île que le soleil éclairait

alors, les produisait, vigoureux, superbes, magnifiques et en quantité inépuisable.

Or, les habitants de l'Atlantide qui recevaient de leur sol toutes ces richesses construisaient les temples, les demeures royales [115c], les ports et les arsenaux de la marine et mettaient en valeur tout le reste du pays, suivant le plan que voici.

Dans un premier temps, sur les bras de mer circulaires, qui entouraient l'antique cité maternelle, ils jetèrent des ponts, ouvrant ainsi une voie de communication à la fois vers l'extérieur et vers les demeures royales. Ces demeures royales, ils les avaient dès l'origine élevées là où le dieu et leurs ancêtres avaient établi les leurs. Chaque souverain, recevant la demeure de son prédécesseur, embellissait ce palais que son prédécesseur avait embelli et continuait de renchérir autant qu'il le pouvait [115d] sur son prédécesseur, pour arriver à donner à leur ouvrage une beauté et des dimensions dont la seule vue frapperait de stupeur.

De fait, ils creusèrent en partant de la mer un canal de trois plèthres de large, cent pieds de profondeur et cinquante stades de long et ils le percèrent jusqu'au bras de mer le plus extérieur ; grâce à ce canal, ils donnèrent aux navires le moyen de remonter de la mer vers ce bras de mer, comme vers un port après avoir ouvert dans ce cercle un goulet assez grand pour permettre aux plus grands vaisseaux d'y pénétrer. Et en particulier, dans les anneaux de terre, qui séparaient les anneaux [115e] d'eau de mer, à la hauteur des ponts, ils pratiquèrent des ouvertures qui devaient permettre à une seule trière à la fois de passer d'un anneau à l'autre, et ils couvrirent ces passages de toits qui se trouvaient être assez hauts pour que la navigation soit possible en dessous, car les bords des tranchées dépassaient d'une hauteur suffisante le niveau de la mer.

Or, le plus grand des cercles, celui où pénétrait la mer, était large de trois stades, et l'enceinte de terre qui lui faisait suite était de la même largeur. Des deux autres enceintes, celle d'eau était large de deux stades, tandis que celle de terre avait pour sa part une largeur égale à la précédente qui était d'eau. Enfin, l'enceinte d'eau qui entourait l'île centrale n'avait qu'un stade de largeur. Quant à l'île, [116a] dans laquelle s'élevaient les demeures royales, elle avait un diamètre de cinq stades. Autour de celle-ci et des anneaux, et de part et d'autre de leur pont, dont la largeur était d'un plèthre, ils bâtirent un mur de pierre, tout en dressant sur les ponts des tours et des portes qui chaque fois interdisaient l'accès à qui venait de la mer. La pierre fut extraite de dessous la périphérie de l'île centrale et de dessous les enceintes, à l'extérieur et à l'intérieur ; elle était blanche, noire ou rouge. Et en même temps qu'ils extrayaient la pierre, [116b] ils en profitèrent pour aménager dans les creux un double bassin pour navires, dont le rocher lui-même constituait la voûte. Et pour ce qui est des constructions, les unes étaient simples, alors que dans les autres ils mêlèrent les sortes de pierre et tissèrent ainsi pour l'agrément des ensembles bariolés, ce qui donnait à ces constructions un agrément naturel. En

autre, le mur qui entourait l'enceinte extérieure, ils en revêtirent tout le tour de cuivre, qui lui fit comme un enduit, alors que le mur de l'enceinte intérieure fut tapissé d'étain fondu. Quant au mur qui entourait l'acropole elle-même, ils le garnirent d'orichalque, **[116c]** qui avait des reflets de feu¹⁶.

Voici maintenant quelle disposition présentaient, à l'intérieur de l'acropole, les demeures royales. Au milieu de l'acropole, s'élevait le temple consacré, à cet endroit même, à Clitô et à Poséidon ; l'accès en était interdit et il était entouré d'une clôture d'or. C'est là qu'à l'origine, Clitô et Poséidon avaient conçu et enfanté la race des dix familles royales. C'est aussi là que, chaque année, on venait des dix parties du pays offrir à chacun des dix ancêtres royaux les prémices en sacrifice.

Le sanctuaire même de Poséidon, qui avait un stade de long, **[116d]** trois plèthres de large et une hauteur proportionnée, pour l'œil, à ces dimensions, présentait dans son apparence quelque chose de barbare. Tout l'extérieur du sanctuaire, on l'avait revêtu d'argent, à l'exception des arêtes ; ces arêtes étaient plaquées d'or. À l'intérieur, on avait revêtu tout le plafond d'ivoire mêlé avec de l'or, de l'argent et de l'orichalque, ce qui lui donnait un aspect bariolé ; et tout le reste, les murs, les colonnes et le pavement, on l'avait revêtu d'orichalque. Des statues en or s'y élevaient, celle du dieu, debout sur son char attelé de six chevaux ailés **[116e]**, et tout autour du dieu, qui était si grand que le sommet de sa tête touchait le plafond, il y avait des Néréides montées sur des dauphins, au nombre de cent, car c'était le nombre accrédité parmi les gens d'alors ; à l'intérieur du sanctuaire, il y avait aussi quantité d'autres statues, offrandes de particuliers. Autour du sanctuaire, à l'extérieur, s'élevaient les représentations en or de toutes les femmes des dix rois et de tous les descendants qu'elles avaient engendrés, et un grand nombre d'autres offrandes votives importantes, venant de ces rois ou de particuliers, originaires soit de la cité même, soit des pays étrangers sur lesquels les rois avaient la souveraineté. Pour sa part, l'autel était, par ses dimensions et **[117a]** par son travail, à la mesure de cette splendeur, tout comme les résidences royales étaient proportionnées aux dimensions de l'empire et à l'ornementation du sanctuaire.

Quant aux sources, celle d'où coulait de l'eau froide et celle d'où coulait de l'eau chaude, ces deux sources dont le débit était abondant et inépuisable, et dont chacune, en raison de l'agrément et de l'excellence de ses eaux, était, par nature, merveilleusement propre à l'usage qui était le sien, ils les mettaient à contribution, en disposant autour d'elles des constructions, en plantant des arbres appropriés à la nature des eaux et en installant encore tout autour des bassins, les uns à ciel ouvert, **[117b]** les autres couverts, destinés aux bains chauds en hiver ; il y avait d'un côté les réservoirs royaux, de l'autre ceux des particuliers, d'autres encore pour les femmes, sans compter ceux qui étaient réservés aux chevaux et aux autres bêtes de somme, chacun avec une décoration appropriée. Quant à l'eau courante, ils la conduisaient au bois sacré de Poséidon, pour irriguer des arbres de toute sorte, que la fertilité du sol

dotait d'une beauté et d'une hauteur vraiment divines. Et ils faisaient aussi couler cette eau vers les enceintes extérieures par des canalisations ménagées le long des ponts [117c].

De ce côté, on avait aménagé plusieurs temples pour un grand nombre de dieux, plusieurs jardins et plusieurs gymnases pour les hommes, et plusieurs manèges pour les chevaux, manèges qui avaient été construits à part dans chacune des îles formées par les enceintes ; entre autres, au milieu de la grande île, ils avaient réservé pour les courses de chevaux un hippodrome. Cet hippodrome était large d'un stade, et quant à sa longueur, on lui avait donné celle de l'anneau tout entier pour permettre aux chevaux de disputer des courses. Tout autour, de distance en distance, il y avait des casernes pour presque tout l'effectif de la garde royale, tandis que, pour les troupes [117d] les plus sûres, avait été assigné un corps de garde dans l'enceinte la plus petite, la plus proche de l'acropole. Et pour ceux qui se distinguaient entre tous par leur fidélité, on avait affecté des logements à l'intérieur de l'acropole tout autour des résidences royales elles-mêmes. Les arsenaux étaient remplis de trières et de tous les agrès qui servent à armer les trières, le tout prêt à servir.

Voilà donc comment tout était disposé autour de la résidence des rois. Mais, quand on passait les ports extérieurs au nombre de trois, on trouvait un rempart circulaire, commençant [117e] à la mer et partout distant de cinquante stades de l'anneau d'eau le plus vaste, où se trouvait le plus grand port. Et ce rempart venait se refermer lui-même au goulet du canal qui s'ouvrait du côté de la mer. Ce lieu était tout entier couvert d'édifices nombreux et pressés les uns contre les autres ; quant au canal et au plus grand port, ils regorgeaient de vaisseaux et de marchands venant de partout, qui, en raison de leur nombre, produisaient par leur conversation et par la diversité des bruits qu'ils faisaient un vacarme assourdissant de jour et de nuit.

Voilà donc une relation à peu près fidèle de ce qui fut dit sur la ville et sur son arrangement dans l'ancien temps ; quelle était la nature du reste du pays et quel était le [118a] type de son organisation, voilà ce que je dois désormais tenter de rappeler à ma mémoire.

Eh bien, racontait-on, en premier lieu, ce territoire était dans son entier très élevé et dominait la mer à pic, tandis que tout le territoire à proximité de la ville était plat. Cette plaine, qui entourait la ville, était elle-même entourée circulairement par des montagnes qui se prolongeaient jusqu'à la mer : elle était dépourvue d'accidents, uniforme et plus longue que large, mesurant sur un côté trois mille stades, et deux mille stades au milieu en remontant à partir de la mer. Le territoire que constituait l'île en son entier était orienté [118b] vers le sud, et abrité des vents glacés venant du nord. Quant aux montagnes qui l'entouraient, on en célébrait en ce temps-là le nombre, la majesté et la beauté, car elles surpassaient toutes celles qui existent maintenant. On trouvait dans ces montagnes des villages nombreux et populeux, des fleuves, des lacs, des prairies fournissant la nourriture nécessaire pour toutes les bêtes

domestiques et sauvages, et des forêts qui, par le nombre de leurs arbres et la variété de leurs espèces, constituaient une source inépuisable pour tous les travaux en général et pour chacun d'eux en particulier.

Or, voici comment cette plaine sous l'action de la nature et par l'intervention de nombreux rois sur une longue période de temps **[118c]** avait été aménagée. Elle formait, je le répète, un quadrilatère, dont les côtés étaient presque rectilignes et dont la longueur surpassait la largeur ; mais là où subsistaient des irrégularités, on avait corrigé en creusant un fossé tout autour. Pour ce qui est de la profondeur, de la largeur et de la longueur de ce fossé, ce qu'on en dit est difficile à croire étant donné ses dimensions, dans la mesure où il s'agit d'un ouvrage dû à la main de l'homme, si on le compare à d'autres travaux de ce genre ; mais en tout cas il faut bien répéter ce que nous avons entendu raconter. Le fossé avait été creusé à un plèthre de profondeur et partout absolument il avait un stade de large, et, comme il était creusé autour de la plaine tout entière, **[118d]** sa longueur était de dix mille stades. Comme il recevait les cours d'eau qui descendaient des montagnes, qu'il faisait le tour de la plaine et que de chaque côté il rejoignait la ville, c'est par ce côté-là qu'il allait se vider dans la mer. Or, depuis le haut, à partir de ce fossé, des canaux rectilignes, larges d'environ cent pieds, avaient été ouverts transversalement dans la plaine, qui allaient rejoindre le fossé près de la mer, chacun d'eux étant distant de l'autre de cent stades. C'est par ce moyen effectivement qu'on apportait le bois qui provenait des montagnes à la ville et que, par bateau, on approvisionnait celle-ci avec les divers produits **[118e]** de saison, car des chenaux navigables avaient été ouverts à partir des canaux par rapport auxquels ils formaient un angle droit et ils ouvraient une voie de communication vers la ville. Deux fois par année, ajoutons-le, on récoltait les produits de la terre ; en hiver, c'était l'eau de Zeus que l'on utilisait, et en été toutes celles que fournissait la terre en dirigeant leurs flots hors des canaux¹⁷.

Passons maintenant à la population. Il avait été prescrit que, dans la plaine, chaque district fournirait un chef pour les hommes qui pouvaient servir dans l'armée. La **[119a]** grandeur du district était de dix stades sur dix, ce qui faisait un nombre de soixante mille districts. Quant aux habitants des montagnes et du reste du pays ils étaient, raconte-t-on, en nombre incalculable, et tous, suivant les lieux et les villages, avaient été répartis en fonction des districts et sous le commandement des chefs de ces districts.

À ce chef donc, il était prescrit de fournir en vue de la guerre le sixième d'un char de combat, pour arriver à un total de dix mille chars ; deux chevaux avec leur cavalier ; **[119b]** et encore un attelage sans char, mais avec un de ces soldats qui, descendus du char, combattent à pied, armés d'un petit bouclier, et, en outre, un cocher qui conduit les deux chevaux et qui se tient derrière le soldat qui combat monté sur le char ; puis deux hoplites, des archers et des frondeurs, deux dans chaque cas, des fantassins légers, lanceurs de pierres ainsi que lanceurs de javelots, trois de chaque espèce, et enfin quatre marins destinés à former les équipages des douze cents vaisseaux. Telle était donc

l'organisation militaire de la cité royale. Pour les neuf autres districts, chacun avait la sienne, et il faudrait trop de temps pour donner des détails. [119c]

Voici maintenant de quelle façon avaient été réglées dès l'origine les magistratures et les charges publiques. Des dix rois, chacun régnait sur la portion de territoire qui lui était dévolue et, dans la cité qui était la sienne, avait un pouvoir absolu sur les hommes et sur la plupart des lois, punissant et faisant périr qui il voulait. En ce qui concerne, d'autre part, l'autorité que les rois avaient les uns sur les autres et les relations mutuelles qu'ils entretenaient, elles étaient réglées d'après les décrets de Poséidon, tels qu'ils leur avaient été transmis par une loi, gravée en toutes lettres par les premiers rois sur une stèle d'orichalque, qui se trouvait au centre de l'île dans le sanctuaire de Poséidon. [119d]

C'est là que les rois se réunissaient périodiquement tous les cinq ou six ans alternativement, faisant ainsi la part égale au pair et à l'impair ; lorsqu'ils étaient réunis, ils délibéraient sur les affaires communes, examinaient si tel d'entre eux avait commis quelque infraction et rendaient la justice.

Or, lorsqu'ils devaient rendre la justice, ils commençaient par se donner mutuellement des gages de leur bonne foi de la façon que voici. Après que des taureaux eurent été lâchés dans l'enclos de Poséidon, les dix rois, qui étaient restés seuls, priaient d'abord le dieu de leur faire capturer la victime qui lui serait agréable, puis ils [119e] se mettaient en chasse sans arme de fer, avec des épieux et des lassos. Ensuite, celui des taureaux qu'ils capturaient, ils le menaient vers la stèle au sommet de laquelle ils regorgeaient pour que le sang coule sur l'inscription. Sur la stèle, il y avait, outre les lois, un serment qui vouait aux pires malheurs ceux qui le violeraient. Lors donc que, après avoir effectué le sacrifice conformément à leurs lois, ils brûlaient tous les membres [120a] du taureau, après avoir rempli de vin trempé un cratère, ils jetaient sur chacun d'eux un caillot de sang, et, après avoir nettoyé la stèle sur toute sa surface, ils jetaient le sang qui restait au feu. Puis, puissant avec des coupes d'or dans le cratère et versant des libations dans le feu, ils faisaient le serment de rendre justice en fonction des lois inscrites sur la stèle, de châtier celui d'entre eux qui, antérieurement, y aurait contrevenu sur quelque point, de ne contrevenir de leur plein gré à l'avenir sur aucun point aux ordres de la prescription, de ne commander et [120b] de n'obéir que conformément aux lois de leur père. Après avoir pris cet engagement pour lui-même en particulier et pour sa descendance, chaque roi buvait et remettait la coupe en ex-voto dans le sanctuaire du dieu, après quoi il prenait le temps de manger et de faire ce qu'il avait à faire.

Quand l'obscurité était tombée et que le feu du sacrifice s'était éteint, tous alors, revêtus d'une robe de couleur bleu sombre, incomparablement belle, s'asseyaient par terre dans les cendres qu'avait laissées le sacrifice offert pour sceller le serment. Alors, plongés dans la nuit, après que tous les feux autour du sanctuaire eurent été éteints, ils [120c] étaient jugés ou ils jugeaient, dans le cas où l'un d'eux accusait un autre d'avoir commis une

infraction. La justice rendue, ils gravaient, une fois le jour venu, les sentences sur une tablette d'or qu'ils consacraient, à titre commémoratif, avec leur robe.

Il y avait encore beaucoup de lois particulières réglant les prérogatives de chacun des rois, dont les plus importantes étaient les suivantes : ne jamais prendre les armes les uns contre les autres, s'apporter tous une aide mutuelle, dans le cas où un jour l'un d'eux entreprendrait dans une cité de renverser la famille royale, et cela en délibérant en commun, comme leurs ancêtres **[120d]**, sur le parti à prendre concernant la guerre et les autres affaires, et en laissant l'hégémonie à la famille d'Atlas. Enfin, un roi n'était maître de donner la mort à aucun des membres de sa famille, à moins que cette mort n'eût l'assentiment de plus de la moitié des dix rois.

Voilà quelle était l'ampleur et quelle était la nature de la puissance qui existait à cette époque dans cette contrée et voici la raison véritable pour laquelle le dieu, d'après ce qu'on raconte, l'assembla pour la diriger contre nos contrées. Pendant de nombreuses générations, tant que la nature du dieu **[120e]** domina en eux, les rois restèrent dociles à la voix de leurs lois et gardèrent de bonnes dispositions à l'égard du principe divin auquel ils étaient apparentés. Leurs façons de penser étaient pleines de vérité et de grandeur, à tous égards ; ils se comportaient avec une mansuétude accompagnée de modération aussi bien à l'égard des constantes vicissitudes de l'existence que les uns à l'égard des autres. Aussi, dédaignant toutes choses à l'exception de la vertu, faisaient-ils peu de cas de leur prospérité et supportaient-ils à la façon d'un fardeau léger **[121a]** la masse de leur or et de leurs autres biens. Au contraire, comme ils ne se laissaient pas griser par la mollesse qu'entraîne la fortune, ils ne tombaient pas, pour avoir perdu la maîtrise d'eux-mêmes, dans les égarements de la mauvaise conduite. Mais, avec la vue claire de l'homme qui reste sobre, ils considéraient que tous ces avantages s'accroissent par une amitié réciproque unie à la vertu, tandis que le zèle et l'estime qu'on leur porte font perdre ces biens en même temps que la vertu. Voilà par suite de quel raisonnement et grâce à la présence de quelle nature divine, tous les avantages que nous avons auparavant passés en revue s'accroissaient pour eux.

Mais, quand l'élément divin vint à s'étioler en eux, parce que cet élément avait été abondamment mélangé et souvent avec l'élément mortel, et quand le caractère humain vint à prédominer, **[121b]** alors, désormais impuissants à supporter le poids de la prospérité qui était la leur, ils tombèrent dans l'inconvenance, et, aux yeux de celui qui fait preuve de discernement, ils apparurent moralement laids, parce qu'ils avaient laissé se corrompre les biens les plus beaux qui viennent de ce qu'il y a de plus noble, tandis qu'aux yeux qui n'arrivent pas à discerner quel genre de vie correspond véritablement au bonheur, ils parurent à ce moment-là être parfaitement beaux et heureux, alors qu'ils étaient remplis d'injuste cupidité et d'excès. Le dieu des dieux, Zeus, lui qui règne en s'appuyant sur des lois, comprit, parce qu'il avait le pouvoir de connaître ce genre de choses, à quel point de dépravation en était

venue une race excellente, et il voulut leur appliquer un châtiment afin de les faire réfléchir et de les ramener à plus de modération. **[121c]** À cet effet, il réunit tous les dieux, dans leur plus noble demeure, qui se trouve au centre de l'univers et qui a vue sur tout ce qui participe au devenir. Et, les ayant rassemblés, il dit¹⁸...

1- Il s'agit du monde sensible qui est un dieu ; cf. la fin du *Timée* (92c).

2- Il s'agit des accords intervenus en *Timée* 27a-b.

3- Cf. *Timée* 29c-d.

4- Suivant le programme défini par Socrate dans le *Timée* (27a-c).

5- Péan, épithète d'Apollon ; le dieu qui dirige le chœur des Muses.

6- Cf. *Timée* 27b.

7- Cf. *Timée* 20d sq. et surtout 21c-e.

8- Cf. *Timée* 24e sq. Tout ce qui suit résume ou complète le récit de Critias dans le *Timée*, qui va de 20d à 26d. Voir l'annexe 4.

9- Cf. *Timée* 22c-d, 23a et comparer avec *Lois* III 677b-d.

10- Sur les prétentions d'Athènes, voir l'annexe 5.

11- Cf. *Timée* 25a-b.

12- Étymologiquement, « le cuivre de montagne ». Platon en parle, sinon comme d'un corps simple, du moins comme d'un composé naturel ; ce n'est donc pas, comme le disent les érudits de l'Antiquité, le laiton, qui est un alliage de cuivre et de zinc et qui n'a pas non plus cet « étincellement de feu » que Platon prête à son orichalque (116c).

13- Peut-être l'olive.

14- Peut-être la grenade.

15- Peut-être le citron. Ces fruits sont évoqués sous forme de devinettes, comme le sont dans le *Phèdre* (261c) des personnages célèbres.

16- Pour une représentation de la capitale, voir l'annexe 7.

17- Pour une représentation de ces réseaux de canaux, voir l'annexe 6.

18- Ainsi s'achève brutalement le récit de *Critias*. Platon avait-il abandonné là la rédaction de ce récit ? A-t-on perdu la suite en raison de la détérioration d'un manuscrit ? Pour l'instant, on n'en sait rien.

CRITON

Un matin de juin 399 sans doute, dans la prison où Socrate a été amené immédiatement après son procès, Criton, assis sur le bord du lit, regarde dormir paisiblement son ami d'enfance à qui il est venu annoncer la nouvelle de sa mort prochaine (décrite dans le *Phédon*).

Criton propose à Socrate de le faire évader, ce qui semble facile en faisant intervenir les amis fortunés qui comptent parmi leurs relations. Pour appuyer sa requête, Criton évoque la réaction de « l'opinion publique » : en refusant de s'évader, Socrate, qui n'aurait pas le courage d'affronter ses ennemis, ne ferait preuve de justice ni à l'égard de lui-même, ni à l'égard de ses enfants qu'il abandonnerait, ni à l'égard de son entourage qui paraîtrait avoir manqué de solidarité à son endroit. Socrate rétorque alors que, concernant les affaires importantes touchant le corps ou l'âme, un expert doit être consulté et non le grand nombre. Or dans le cas présent le rôle d'expert est tenu par les lois d'Athènes. Dans une prosopopée célèbre, ces dernières font valoir que s'évader constituerait une injustice envers elles, et n'apporterait pas les avantages escomptés. Socrate préférerait-il d'autres lois que celles qui ont permis sa naissance, son éducation et sa vie d'adulte ? De surcroît, sa fuite, qui pourrait entraîner des conséquences fâcheuses pour ses proches, serait la preuve de sa culpabilité et de sa duplicité. Elle n'apporterait probablement pas une vie meilleure pour ses enfants et pour lui. Et les lois de l'Hadès qui sont similaires à celles de sa cité ne l'accueilleraient pas bien. Pour toutes ces raisons, et même s'il reconnaît que dans son cas les lois d'Athènes, qu'il n'a pas su convaincre, ont commis une erreur, Socrate décide de rester en prison.

Ce court dialogue, qui donne de Socrate l'image du citoyen modèle, reste marqué par son contexte historique, mais on peut le considérer comme le point de départ chez Platon d'une critique des lois athéniennes qui ont permis la condamnation et la mise à mort de Socrate, et comme la prise de conscience chez lui de la nécessité d'un projet politique alternatif qui permette la constitution d'une cité, comme celle de la *République* et des *Lois*, où une telle condamnation et une telle exécution soient tout simplement impossibles.

CRITON

ou Sur le devoir ; genre éthique

SOCRATE

[43a] Que viens-tu faire à cette heure¹, Criton ? Il est encore très tôt, ne vois-tu pas ?

CRITON

Oui, il est encore très tôt.

SOCRATE

Quelle heure est-il au juste ?

CRITON

Le jour va se lever.

SOCRATE

Je m'étonne que le gardien de la prison ait répondu quand tu as frappé.

CRITON

Nous nous connaissons bien lui et moi, Socrate, en raison de mes fréquentes visites, et notamment parce que je me suis montré généreux envers lui.

SOCRATE

Viens-tu d'arriver ou es-tu là depuis longtemps ?

CRITON

Je suis là depuis un bon bout de temps déjà.

SOCRATE

Comment expliquer alors que tu ne m'aies pas réveillé tout de suite et que tu sois resté assis sur le bord de mon lit en silence ? [43b]

CRITON

Non, par Zeus, je ne t'ai pas réveillé, Socrate. Je n'aurais pas supporté, moi, de rester si longtemps éveillé avec un tel chagrin, si depuis un long moment je n'avais été le témoin étonné de ton sommeil paisible. Et c'est bien exprès que je me suis retenu de te réveiller, pour te laisser goûter un moment agréable. Au reste, bien souvent au cours de toute ton existence, j'ai pu, dans le passé, admirer ton heureuse humeur, mais jamais autant que dans le malheur qui te frappe maintenant et dont tu supportes le poids avec une telle aisance et une telle douceur.

SOCRATE

Le fait est, Criton, que, à mon âge, il ne serait pas raisonnable de m'irriter parce que je dois déjà mourir. [43c]

CRITON

Il en est d'autres, Socrate, qui, au même âge que toi, sont soumis à de semblables épreuves, et leur âge ne les dispense en rien de s'insurger contre le sort qui les frappe.

SOCRATE

C'est exact. – Mais enfin qu'es-tu venu faire ici de si bonne heure ?

CRITON

T'apporter, Socrate, une nouvelle pénible et accablante non pas pour toi, je le vois bien, mais pour moi et pour tous tes amis ; oui, pénible et accablante, et aucune autre, me semble-t-il, ne pourrait me plonger dans un accablement plus grand.

SOCRATE

Quelle est cette nouvelle ? Il s'agit, n'est-ce pas, du retour de Délos du bateau, à l'arrivée duquel [43d] je dois mourir² ?

CRITON

Il n'est pas encore arrivé, mais, à mon avis, il sera là aujourd'hui même,

si j'en crois ce que racontent les gens qui viennent de Sounion et qui en ont débarqué là-bas. Suivant leurs témoignages, il devrait rentrer au port aujourd'hui. Et, Socrate, c'est demain que tu seras forcé de mettre un terme à ta vie.

SOCRATE

Eh bien, Criton, à la bonne fortune. Et, si c'est ce qui plaît aux dieux, qu'il en soit ainsi. Pourtant, je ne crois pas qu'il arrive aujourd'hui même. [44a]

CRITON

Et sur quoi te fondes-tu ?

SOCRATE

Je m'en vais te le dire. Je dois en effet mourir le lendemain du jour où le bateau sera arrivé.

CRITON

C'est ce que disent en tout cas ceux de qui dépend la chose³.

SOCRATE

Pour ma part, en tout cas, je suis persuadé que le bateau arrivera non pas aujourd'hui, mais demain. Je le conjecture sur la foi d'un songe que j'ai eu tout à l'heure, cette nuit même. Et, pour cette raison, tu risques d'être bien tombé en ne me réveillant pas.

CRITON

Quel était donc ce songe ?

SOCRATE

J'ai cru voir venir à moi une femme belle et gracieuse, vêtue de blanc, qui m'interpella par mon nom et qui [44b] me dit : « Socrate, dans trois jours, tu arriveras dans la Phthie fertile⁴. »

CRITON

L'étrange songe, Socrate !

SOCRATE

Mais non, Criton, c'est un songe parfaitement clair, à mon avis du moins.

CRITON

Bien trop clair, me semble-t-il. Mais, divin Socrate, une dernière fois, suis mon conseil et assure ton salut. Car, vois-tu, si tu meurs, plusieurs malheurs s'abattront sur moi : non seulement je serai privé d'un ami tel que jamais je n'en trouverai de pareil, mais, de plus, beaucoup de gens qui nous connaissent mal, toi et moi, estimeront que [44c] j'aurais pu te sauver si j'avais consenti à payer ce qu'il fallait et que j'ai négligé de le faire. Est-il pourtant rien de plus honteux que d'avoir la réputation de paraître attacher plus d'importance à l'argent qu'à ses amis ? Les gens ne croiront jamais en effet que c'est toi qui as refusé de t'échapper d'ici, alors que nous le désirions ardemment.

SOCRATE

Mais, pourquoi, excellent Criton, nous soucier à ce point de l'opinion des gens ? Les meilleurs, ceux dont il faut faire le plus de cas, ne douteront pas que les choses se sont passées comme elles se sont réellement passées.

CRITON

Mais, Socrate, tu ne vois que trop bien [44d] qu'il faut aussi se soucier de l'opinion des gens. La situation dans laquelle tu te trouves présentement montre assez que les gens sont capables de faire du mal – non pas le moindre, mais le pire en fait – quand, auprès d'eux, on a été calomnié.

SOCRATE

Ah, Criton, si seulement les gens étaient capables des pires des maux, de sorte qu'ils fussent capables des biens les plus grands, ce serait parfait. En fait, ils sont incapables de l'un et de l'autre, car, impuissants à rendre quelqu'un sensé ou insensé, ils font n'importe quoi.

CRITON

Mettons donc qu'il en soit ainsi. Mais dis-moi, Socrate. N'est-ce pas [44e] le souci de ce qui pourrait nous arriver à moi et à tes autres amis qui t'empêche de partir d'ici ? Tu crains que les sycophantes ne nous suscitent des tracasseries en nous accusant de t'avoir fait échapper, qu'ils arrivent à nous déposséder de tous nos biens ou, à tout le moins, qu'ils nous fassent perdre beaucoup d'argent, et peut-être même qu'ils parviennent à nous faire condamner à quelque autre peine encore. Si telle est ta crainte, [45a] envoie-la

promener. Car, pour te sauver, j'estime qu'il est de notre devoir de courir ce risque, et même de risquer pire s'il le faut. Allons, laisse-toi convaincre, et ne dis pas non.

SOCRATE

C'est ce souci qui me retient, Criton, et bien d'autres choses encore.

CRITON

Ne crains rien de tel pourtant, car c'est pour une somme d'argent qui n'est même pas considérable que des gens sont disposés à te sauver la vie en te faisant échapper d'ici. Et puis, ces sycophantes, ne vois-tu pas qu'on les achète à bon marché, et qu'il n'y aura vraiment pas à déboursier beaucoup d'argent pour les acheter. Or, tu peux disposer [45b] de ma fortune et je crois qu'elle y suffira. Au reste, si par égard pour moi tu te fais scrupule de dépenser mon argent, il y a ici des étrangers qui sont tout prêts à cette dépense. L'un d'eux a même apporté avec lui la somme nécessaire à la réalisation de ce plan : c'est Simmias de Thèbes. Cébès y est tout prêt aussi, sans parler d'autres en grand nombre. Par suite, je te le répète, écarte cette crainte qui t'empêche de réaliser ton salut et ne te préoccupe pas non plus de cette difficulté que tu évoquais devant le Tribunal, à savoir que tu ne saurais comment vivre si tu partais en exil. En effet, partout où tu pourras te rendre à l'étranger, on te fera [45c] bon accueil. En Thessalie notamment, si tu veux t'y rendre, j'ai des hôtes qui auront pour toi beaucoup d'égards et qui assureront ta sécurité, en veillant à ce que personne là-bas ne te fasse de tort.

Il y a plus, Socrate. J'estime que ce que tu entreprends de faire n'est même pas conforme à la justice, quand tu te trahis toi-même, alors que tu peux assurer ton salut, et quand tu mets tous tes soins à mettre en œuvre contre toi ce que souhaiteraient tant réaliser et ce qu'ont tant souhaité réaliser ceux qui sont décidés à te perdre. Est-ce tout ? J'estime encore que ce sont tes propres fils que tu trahis, eux que, en partant, tu abandonnes [45d], alors que tu pourrais les élever et assurer leur éducation jusqu'au bout ; non, pour ce qui te concerne, tu ne t'inquiètes pas de ce qui pourra leur arriver. Et leur sort, tout porte à le croire, ce sera d'être exposé à ce genre de malheurs auxquels on est exposé quand on est orphelin. Or, de deux choses l'une : ou bien il faut éviter de faire des enfants ou bien il faut peiner ensemble⁵ pour les élever et pour assurer leur éducation. Or, tu me donnes l'impression, toi, de choisir le parti qui donne le moins de peine, tandis que le parti qu'il faut prendre, c'est le parti que prendrait un homme de bien et un homme courageux, surtout lorsqu'on fait profession de n'avoir souci dans toute sa vie que de la vertu !

Pour ma part, je ressens, pour toi comme pour [45e] nous qui formons ton entourage, de la honte à la pensée qu'on impute à une certaine lâcheté de notre part la conduite de toute l'affaire, ta comparution devant le tribunal alors que tu pouvais ne pas y comparaître, le cours même qu'a pris le procès et,

enfin, le dénouement de l'action qui fut dérisoire, si je puis dire ; bref, à la pensée qu'on estime que par indignité et par manque de courage nous nous sommes dérobés [46a], nous qui, pas plus que toi-même, n'avons su te sauver, alors que cela était possible et qu'on pouvait y parvenir si nous avions été bons à quelque chose, si peu que ce fût. Une telle conduite, songes-y bien Socrate, ne risque-t-elle pas d'être tenue à la fois pour indigne et déshonorante pour toi comme pour nous ?

Allons délibère, ou plutôt non, ce n'est pas le moment de délibérer, il faut avoir pris une décision. Il ne reste qu'un parti. Car la nuit prochaine, il faut que toute l'opération soit menée à son terme. Si nous tardons encore, c'est impossible, il n'y a plus rien à faire. Allons, Socrate, de toute façon, suis mon conseil et ne dis pas non.

SOCRATE

Mon [46b] cher Criton, si tes instances s'accordaient avec le devoir, elles mériteraient une grande considération. Si ce n'est pas le cas, elles sont d'autant plus fâcheuses qu'elles sont plus pressantes. Il nous faut donc examiner la question de savoir si nous devons nous conduire ainsi, oui ou non.

Je suis homme, vois-tu (et pas seulement aujourd'hui pour la première fois, mais de tout temps), à ne donner son assentiment à aucune règle de conduite qui, quand j'y applique mon raisonnement, ne se soit révélée à moi être la meilleure. Or, les règles que j'ai jusqu'ici mises en avant je ne puis les jeter maintenant par-dessus bord, sous prétexte qu'il m'est arrivé quelque chose d'imprévu. Non, ces règles n'ont à mes yeux pratiquement pas changé. Et ces règles qu'aujourd'hui je vénère et respecte [46c], ce sont exactement celles dont l'autorité s'imposait à moi auparavant. Si nous n'avons pas de meilleures règles que celles-là à alléguer à présent, sache bien que je ne céderai pas, quand bien même la puissance du grand nombre tenterait plus encore qu'à présent de nous terrifier, comme on le fait en menaçant les enfants du croque-mitaine, en nous mettant devant les yeux incarcérations, condamnations à mort et confiscations des biens. Voyons donc, comment conduirons-nous cet examen de la meilleure façon possible ?

Et pourquoi, pour commencer, ne pas revenir à l'argument que tu allègues concernant les jugements que portent les gens. Avions-nous, oui ou non, raison de dire que, en toute occasion, il y a des jugements dont il faut tenir compte [46d] et d'autres dont il ne faut pas tenir compte ? Ou bien avions-nous raison de dire cela avant que je ne sois condamné à mort, alors que maintenant il est devenu évident que ce n'était qu'une façon de parler, un simple jeu, des paroles en l'air ? Pour ma part en tout cas, j'ai envie, Criton, d'examiner en ta compagnie si, en fonction de la situation où je me trouve, cet argument s'est profondément modifié ou s'il est resté le même, si nous allons lui donner son congé ou lui apporter notre assentiment.

Voici à peu près ce qu'on affirme, si je ne me trompe, et c'est la position

que sur ce point tiennent en toutes circonstances les gens qui s'imaginent ne pas parler pour ne rien dire. On affirme donc, comme je viens tout juste de le faire, que, parmi les jugements que portent les gens, [46e] il faut faire grand cas des uns, mais pas des autres. Par les dieux, dis-moi, Criton, crois-tu qu'on a raison d'affirmer cela ? Il est évident, en effet, pour autant qu'un être humain soit en mesure de le prévoir, qu'il est hors de question que tu meures demain [47a] ; aussi l'imminence de ce malheur ne saurait-elle te faire perdre ton bon sens. En ce cas, considère la question suivante. À ton avis, n'est-ce pas parler comme il convient que de dire ceci : parmi les jugements que portent les êtres humains, tous ne sont pas dignes de considération, les uns le sont et les autres non ; et parmi tous les êtres humains qui formulent ces jugements, les uns sont dignes de considération, les autres non ? Qu'en dis-tu ? On a raison de parler ainsi, n'est-ce pas ?

CRITON

On a raison.

SOCRATE

Ce sont les jugements utiles qui méritent considération, et non ceux qui sont dommageables, n'est-ce pas ?

CRITON

Oui.

SOCRATE

Les jugements utiles sont ceux que portent les gens sensés, tandis que les jugements dommageables viennent des insensés ?

CRITON

Comment le nier ?

SOCRATE

Poursuivons donc. Où veut-on en venir en disant cela ? Celui qui s'entraîne [47b] et dont c'est l'occupation, fait-il cas de la louange, du blâme ou du jugement, que lui adresse le premier venu ou bien seulement de l'avis d'une seule et unique personne, qui se trouve être un médecin ou un entraîneur ?

CRITON

D'une seule et unique personne.

SOCRATE

Les blâmes qu'il doit redouter et les éloges qu'il doit rechercher, ce sont les éloges et les blâmes d'une seule et unique personne et non pas de tout un chacun, n'est-ce pas ?

CRITON

Évidemment.

SOCRATE

Par conséquent, pour savoir comment faire ce qu'il a à faire, s'entraîner, manger et boire, il prendra l'avis d'un seul individu, celui qui s'occupe de lui et qui s'y connaît, et non pas celui du grand nombre en bloc.

CRITON

C'est clair.

SOCRATE

Bien. S'il désobéit à cette unique personne et s'il dédaigne [47c] son jugement et ses louanges, et s'il fait plus de cas des avis du grand nombre qui n'y connaît rien, il en résultera un mal, sans aucun doute ?

CRITON

Je ne vois pas comment il en irait autrement.

SOCRATE

Quel genre de mal ? Sur quoi portera-t-il ? Et où sera lésé celui qui désobéit ?

CRITON

En son corps, évidemment, car c'est à son corps qu'il fera subir un dommage.

SOCRATE

Tu as raison. Et il en va ainsi, Criton, pour tout le reste, sans qu'il soit besoin de se lancer dans une énumération, et notamment pour le juste et

l'injuste, le laid et le beau, le bien et le mal, dont nous sommes en train de délibérer. Est-ce le jugement des gens que nous devons [47d] suivre et que nous devons redouter, ou est-ce le jugement d'un seul individu qui s'y connaît, s'il en est un, le seul qui doit nous faire honte et que nous devons redouter plus que tous les autres en bloc ? J'entends l'individu dont nous ne pourrions pas ne pas suivre les conseils, sans corrompre ni abîmer ce qui, tu le sais, s'améliore par la justice et se détériore par l'injustice. Ou bien, ne sont-ce là que paroles vaines ?

CRITON

Je pense comme toi, Socrate.

SOCRATE

Poursuivons donc. Si ce qui s'améliore par un régime sain, et qui se détériore par un régime malsain, cette chose nous l'endommageons en ne donnant pas notre assentiment à l'opinion de ceux qui s'y connaissent, est-ce que la vie vaudra d'être vécue, [47e] une fois que cette chose sera corrompue ? Or, cette chose c'est le corps, n'est-ce pas ?

CRITON

Oui.

SOCRATE

Eh bien, la vie vaut-elle d'être vécue avec un corps en loques et en ruines ?

CRITON

Non, assurément.

SOCRATE

Mais la vie vaut-elle d'être vécue quand, ce qui en nous est ruiné, c'est ce que l'injustice abîme et ce à quoi la justice profite ? Ou bien allons-nous attribuer au corps plus de valeur qu'à cette partie de nous-mêmes, quelle qu'elle soit [48a], que concernent l'injustice et la justice ?

CRITON

Non certes.

SOCRATE

N'est-elle pas au contraire plus précieuse ?

CRITON

Beaucoup plus assurément.

SOCRATE

Par conséquent, mon cher, il est évident que nous devons prendre en considération non pas ce que diront les gens, mais ce que dira celui qui s'y connaît en fait de justice et d'injustice, lui qui est unique et qui est la vérité elle-même.

S'il en est bien ainsi, tu nous as engagés, dans un premier temps, sur une mauvaise voie, en nous invitant à prendre en considération l'opinion des gens sur ce qui est juste, sur ce qui est comme il faut, sur ce qui est avantageux et leurs contraires. Il n'en reste pas moins vrai, pourra-t-on rétorquer, que les gens sont à même de nous faire [48b] périr.

CRITON

Cela aussi est clair. C'est bien ce qu'on pourra rétorquer, Socrate.

SOCRATE

Tu as raison. Et pourtant, homme admirable, le principe que nous venons d'alléguer me paraît, pour ma part, rester aussi vrai qu'il l'était auparavant. Et celui-ci encore, à savoir que l'important n'est pas de vivre, mais de vivre dans le bien. Ce principe tient-il toujours pour nous, oui ou non ?

CRITON

Il tient.

SOCRATE

Et soutenir que vivre dans le bien, comme il faut et dans la justice, c'est la même chose, ce principe tient-il oui ou non ?

CRITON

Il tient.

SOCRATE

C'est donc à partir de ces principes sur lesquels nous sommes tombés d'accord qu'il faut examiner la question de savoir s'il est juste ou non que je

tente de partir d'ici sans l'autorisation des Athéniens. [48c] Si cet acte apparaît juste, il nous faut l'entreprendre, sinon, il faut laisser tomber. Quant aux considérations alléguées par toi, dépense d'argent, réputation, éducation des enfants, j'ai bien peur en vérité, Criton, que ce ne soient là des considérations qui ne sont bonnes que pour ceux qui, à la légère, condamnent des gens à mort et qui les feraient revenir à la vie, s'ils en étaient capables, le tout sans aucune réflexion, je veux parler du grand nombre.

Pour nous, en revanche, puisque c'est ce à quoi nous amène la discussion, il ne reste qu'une seule question à examiner, celle que j'évoquais à l'instant : poserons-nous un acte juste, toi en versant de l'argent à ceux qui me feront sortir d'ici [48d] pour les en remercier, moi en partant d'ici et eux en me laissant partir ? ou plutôt ne commettrons-nous pas, en réalité, un acte injuste en agissant ainsi ? Et s'il apparaît que nous commettons un acte injuste en agissant ainsi, avons-nous encore à balancer en nous demandant si, en restant ici tranquille et en n'entreprenant rien, il me faudra mourir ou subir n'importe quelle autre peine plutôt que de commettre l'injustice ?

CRITON

Ce que tu dis, Socrate, paraît juste, vois donc ce que nous devons faire.

SOCRATE

Examinons ensemble ce qu'il en est, mon bon ; et si tu as quelque objection à soulever, ne te gêne pas, j'en tiendrai compte. Sinon, [48e] renonce, bienheureux Criton, à me tenir sans cesse les mêmes propos, à savoir que je dois partir d'ici, même si les Athéniens ne sont pas d'accord. Je tiens beaucoup, vois-tu, à agir comme je vais le faire, avec ton approbation et non contre ton gré. Eh bien, en ce qui concerne le point de départ de notre examen, vois s'il te satisfait et essaie de répondre à mes questions [49a] en fonction de ce que tu penses vraiment.

CRITON

Oui, je vais essayer.

SOCRATE

Nous avons admis qu'il ne faut jamais commettre l'injustice de son plein gré. Est-ce que, dans certains cas, on peut le faire et dans d'autres non ? Ou est-ce que commettre l'injustice n'est jamais chose avantageuse ou convenable, comme nous en sommes tombés d'accord plusieurs fois antérieurement ? Tous ces principes sur lesquels nous étions tombés d'accord jusqu'ici se sont-ils dissous en si peu de jours ? Est-ce que, pendant si longtemps, Criton, étant donné l'âge qui est le nôtre, nous avons pu nous

entretenir ensemble sérieusement [49b] sans nous apercevoir que nous nous comportons tout comme des enfants ? Quoi, n'en va-t-il pas bien plutôt exactement comme nous l'avons dit, indépendamment du fait que les gens acceptent ces principes ou les rejettent ? Qu'il faille nous attendre à être plus mal traités ou mieux, il n'en reste pas moins que commettre l'injustice est, en toutes circonstances, chose mauvaise et blâmable pour celui qui commet l'injustice. Admettons-nous ce principe, oui ou non ?

CRITON

Nous l'admettons.

SOCRATE

Par conséquent, il ne faut jamais commettre l'injustice.

CRITON

Non, assurément.

SOCRATE

Il s'ensuit que même à l'injustice il ne faut en aucune façon répondre par l'injustice, comme se l'imaginent les gens, dès lors que l'on admet qu'il ne faut jamais commettre l'injustice. [49c]

CRITON

C'est évident.

SOCRATE

Autre question, Criton : doit-on faire du tort à quelqu'un, oui ou non ?

CRITON

Certes non, Socrate.

SOCRATE

Mais quoi ! Rendre le mal pour le mal, comme le recommande le grand nombre, est-ce un acte juste ou un acte injuste ?

CRITON

Ce n'est d'aucune manière un acte juste.

SOCRATE

Car faire du tort à quelqu'un, cela revient à commettre un acte injuste, je suppose.

CRITON

Tu dis vrai.

SOCRATE

Par conséquent, il ne faut pas répondre à l'injustice par l'injustice et faire de tort à qui que soit, quel que soit le mal subi. Et ne va pas, Criton, me donner ton accord sur ce point en allant contre [49d] l'opinion qui est la tienne. Je sais bien, en effet, que fort peu de gens partagent cette opinion, et qu'il continuera d'en être ainsi. Or, suivant qu'ils partagent cette opinion ou qu'ils ne la partagent pas, les gens prennent tel ou tel parti, et ceux qui prennent un parti ou l'autre éprouvent forcément du mépris les uns pour les autres en constatant le résultat de leurs délibérations. Examine donc avec beaucoup d'attention si toi aussi, tu partages mon sentiment, si tu t'accordes avec moi et si, au point de départ de toute délibération, nous posons comme principe qu'il n'est jamais bien d'agir injustement, de répondre à l'injustice par l'injustice et de rendre le mal pour le mal ; ou si tu t'écarter de ce principe et t'en dissocies. Telle est, en effet, [49e] depuis longtemps mon opinion et telle elle reste encore maintenant. Mais si toi, tu es d'un autre avis, dis-le et explique-toi. Si, au contraire, tu persévères dans cette voie, écoute ce qui s'ensuit.

CRITON

Oui, je persévère dans cette voie et je partage ton avis. Eh bien, parle.

SOCRATE

En ce cas, je vais t'expliquer ce qui s'ensuit. Ou plutôt je vais t'interroger. Lorsqu'on est convenus avec quelqu'un d'une chose, à condition qu'elle soit juste, faut-il la faire ou peut-on le décevoir ?

CRITON

Il faut la faire.

SOCRATE

Cela posé, fais attention maintenant à ce qui en découle. Si nous partons d'ici sans avoir obtenu l'assentiment de la cité, [50a] faisons-nous du tort à

des gens, et précisément à des gens à qui il faudrait le moins en faire, oui ou non ? Et persévérons-nous dans la voie dont nous sommes convenus qu'elle était celle de la justice, oui ou non ?

CRITON

Je ne puis répondre à ta question, Socrate, car je ne la comprends pas.

SOCRATE

Eh bien, considère la chose sous le jour que voici. Suppose que, au moment où nous allons nous évader d'ici – peu importe le nom qu'il faille donner à cet acte –, viennent se dresser devant nous les Lois et l'État et qu'ils nous posent cette question :

[LOIS]

Dis-moi, Socrate, qu'as-tu l'intention de faire ? Ce que tu entreprends de faire, est-ce autre chose que de tramer notre perte à nous, les Lois [50b] et l'État, autant qu'il est en ton pouvoir ? Crois-tu vraiment qu'un État arrive à subsister et à ne pas chavirer, lorsque les jugements rendus y restent sans force, et que les particuliers se permettent d'en saper l'autorité et d'en tramer la perte ?

SOCRATE

À cela, et à d'autres propos du même genre, que répondrons-nous, Criton ? Combien de raisons ne pourraient être avancées – par un orateur entre autres – pour plaider contre l'abolition de cette loi qui prescrit que la chose jugée a une autorité souveraine. Allons-nous rétorquer aux Lois : « La cité a commis contre nous une injustice et le jugement qu'elle a posé va contre le bon droit. » [50c] Est-ce là ce que nous dirons, ou quoi ?

CRITON

C'est cela même, par Zeus, Socrate.

SOCRATE

Mais supposons qu'alors les Lois répliquent :

[LOIS]

Socrate, est-ce là ce qui était convenu entre nous et toi ? n'est-ce pas plutôt que tu tiendrais pour valables les jugements de la cité, quels qu'ils fussent ?

SOCRATE

Et si nous nous étonnions d'entendre ces paroles, elles pourraient bien nous dire :

[LOIS]

Socrate, ne t'étonne pas de notre langage, réponds-nous plutôt, puisque c'est ton habitude de procéder par questions et par réponses. Allons donc, que nous reproches-tu à nous [50d] et à la cité pour entreprendre de nous détruire ? N'est-ce pas à nous, en premier lieu, que tu dois ta naissance, n'est-ce pas nous qui avons marié ta mère et ton père et leur avons permis de t'engendrer ? Dis-nous donc si tu blâmes celles d'entre nous qui règlent les mariages ? Les tiens-tu pour mal faites ?

SOCRATE

Je n'ai contre elles aucun blâme à soulever, répondrais-je.

[LOIS]

Et aux lois qui règlent les soins de l'enfant venu au monde, et son éducation, cette éducation qui fut la tienne à toi aussi ? Étaient-elles mauvaises les lois qui s'y rapportent, elles qui prescrivaient à ton père de faire de la gymnastique et de la musique la base de ton éducation ?

SOCRATE

Elles étaient bonnes, [50e] répondrais-je.

[LOIS]

Bien, et une fois que tu as été mis au monde, que tu as été élevé et que tu as été éduqué, tu aurais le culot de prétendre que vous n'êtes pas toi, aussi bien que tes parents, à la fois nos rejets et nos esclaves ! Et s'il en va bien ainsi, t'imagines-tu qu'il y ait entre toi et nous égalité de droits, t'imagines-tu que ce que nous pouvons entreprendre de te faire, tu puisses, toi, en toute justice entreprendre de nous le faire en retour ? Quoi, tu serais égal en droit à ton père et à ton maître, si par hasard tu en avais un, et cela te permettrait de lui faire subir en retour ce qu'il t'aurait fait subir, de lui rendre injure pour injure, coup pour coup, [51a] etc. À l'égard de la cité et à l'égard des Lois, en revanche, cela te serait permis, de sorte que, si nous entreprenons de te faire périr parce que nous estimons que cela est juste, tu pourrais, toi, entreprendre, dans la mesure de tes moyens, de nous faire périr, nous, les Lois, et ta cité, et, en agissant de la sorte, tu pourrais dire que ce que tu fais est juste, toi qui as de la vertu un souci véritable ! Possèderais-tu un savoir qui te ferait oublier

que, en regard d'une mère et d'un père et de la totalité des ancêtres, la patrie est chose plus honorable, plus vénérable, plus digne d'une sainte crainte et placée à un rang plus élevé, **[51b]** tant aux yeux des dieux qu'à ceux des hommes sensés ; qu'il faut donc vénérer sa patrie, lui obéir et lui donner des marques de soumission plus qu'à un père, en l'amenant à changer d'idée ou en faisant ce qu'elle ordonne et en supportant sans se révolter le traitement qu'elle prescrit de subir, que ce soit d'être frappé, d'être enchaîné, d'aller au combat pour y être blessé ou pour y trouver la mort ; oui, cela il faut le faire, car c'est en cela que réside la justice ; et on ne doit ni se dérober, ni reculer, ni abandonner son poste, mais il faut, au combat, au tribunal, partout, ou bien faire ce qu'ordonne la **[51c]** cité, c'est-à-dire la patrie, ou bien l'amener à changer d'idée en lui montrant en quoi consiste la justice. N'est-ce pas au contraire une chose impie que de faire violence à une mère, à un père, et l'impiété serait-elle moindre lorsqu'il s'agit de la patrie ?

SOCRATE

Que répliquerons-nous à ce discours, Criton ? Les Lois ont-elles tort ou ont-elles raison ?

CRITON

Pour ma part, je crois qu'elles ont raison.

[LOIS]

Considère donc, Socrate, pourraient-elles ajouter, si nous n'avons pas raison de dire qu'il est injuste d'entreprendre de nous traiter comme tu projettes de le faire. Nous qui t'avons mis au monde, nourri, instruit, nous qui vous avons, toi et tous **[51d]** les autres citoyens, fait bénéficier de la bonne organisation que nous étions en mesure d'assurer, nous proclamons pourtant, qu'il est possible à tout Athénien qui le souhaite, après qu'il a été mis en possession de ses droits civiques et qu'il a fait l'expérience de la vie publique et pris connaissance de nous, les Lois, de quitter la cité, à supposer que nous ne lui plaisions pas, en emportant ce qui est à lui, et aller là où il le souhaite. Aucune de nous, les Lois, n'y fait obstacle, aucune non plus n'interdit à qui de vous le souhaite de se rendre dans une colonie, si nous, les Lois et la cité, ne lui plaisions pas, ou même de partir pour s'établir à l'étranger, là où il le souhaite, en emportant ce qu'il possède.

Mais si quelqu'un **[51e]** de vous reste ici, expérience faite de la façon dont nous rendons la justice et dont nous administrons la cité, celui-là, nous déclarons que désormais il est vraiment d'accord avec nous pour faire ce que nous pourrions lui ordonner de faire. Et nous affirmons que, s'il n'obéit pas, il est coupable à trois titres : parce qu'il se révolte contre nous qui l'avons mis au monde, parce que nous l'avons élevé, et enfin parce que, ayant convenu de

nous obéir, il ne nous obéit pas, sans même chercher à nous faire changer d'avis, s'il arrive que nous ne nous conduisions pas comme il faut, et donc que, même si nous lui proposons cette alternative [52a] au lieu de prescrire brutalement de faire ce que nous prescrivons de faire, même si nous lui laissons le choix entre les deux possibilités suivantes : nous convaincre ou nous obéir, il ne se résout ni à l'une ni à l'autre. Voilà donc à quels griefs tu t'exposes, Socrate, si tu réalises le projet que tu médites, oui toi plus que tout autre Athénien, oui toi tout particulièrement.

SOCRATE

Et si alors je leur demandais : Pourquoi donc dire cela ? Sans doute auraient-elles bien raison de me faire remarquer que, parmi les Athéniens, je suis celui qui me trouve avoir pris cet engagement à un degré tout particulier. Elles me pourraient en effet me dire :

[LOIS]

Socrate, des preuves sérieuses peuvent être invoquées [52b] qui montrent que nous te plaisions, nous et la cité. En effet, si la cité ne t'avait pas tellement plu, tu n'y serais pas resté plus longtemps que tous les autres Athéniens, sans jamais en sortir ni pour aller à une fête, sinon une fois à l'Isthme⁶, ni pour aller dans aucun pays étranger, sauf dans le cadre d'une expédition militaire⁷, ni pour entreprendre un voyage⁸, comme le font les autres gens ; tu n'as même pas conçu le désir de prendre connaissance d'une autre cité et d'autres lois, pleinement satisfait que tu étais de nous et de la cité qui est la nôtre. Ta prédilection à notre égard [52c] était si grande, ton accord pour vivre dans la cité en conformité avec nous était si fort, que, entre autres choses, c'est dans cette cité que tu as fait tes enfants, prouvant par là à quel point cette cité te plaisait. Il y a plus. Pendant ton procès, tu pouvais, si tu le souhaitais, proposer l'exil comme peine de substitution ; ainsi, ce que précisément aujourd'hui tu projettes de faire contre son assentiment, tu l'aurais alors fait avec l'assentiment de la cité. Mais alors tu te donnais le beau rôle de celui qui affronte la mort sans en concevoir aucune irritation, et tu déclarais préférer la mort à l'exil, tandis qu'aujourd'hui, sans rougir de ces propos et sans montrer aucune considération pour nous, les Lois, tu projettes de nous détruire, [52d] en entreprenant de faire ce que précisément ferait l'esclave le plus vil, puisque tu projettes de t'enfuir en violant les contrats et les engagements que tu as pris envers nous de vivre comme citoyen. Cela posé, réponds-nous sur ce premier point : disons-nous, oui ou non, la vérité, lorsque nous déclarons que tu t'es engagé à vivre sous notre autorité non pas en paroles, mais dans les faits ?

SOCRATE

Que répondre à cela, Criton ? Est-il possible de n'en point convenir ?

CRITON

Force est d'en convenir, Socrate.

SOCRATE

Sur ce, les Lois diraient :

[LOIS]

Dans ces conditions, tu transgresses les contrats et les engagements que tu as pris avec nous, des accords et des engagements [52e] que tu as conclus sans y avoir été contraint, sans avoir été trompé par une ruse ni avoir été forcé de prendre une décision précipitée, puisque, effectivement, tu as eu pour y réfléchir soixante-dix ans, pendant lesquels il t'était permis de t'en aller, si nous ne te plaisions pas et si nos accords ne te paraissaient pas justifiés. Or, tu n'as donné ta préférence ni à Lacédémone ni à la Crète, dont tu vantes la Constitution chaque fois que l'occasion s'en présente, ni à aucune autre cité, grecque ou barbare [53a] : bien au contraire, tu t'es abstenu de t'en éloigner plus encore que les boiteux, les aveugles et les autres infirmes, tant il était évident que la cité et nous, les Lois, nous te plaisions, à toi plus qu'à tous les autres Athéniens. Car comment une cité plairait-elle à qui n'aimerait pas ses lois ? Et voilà que maintenant tu ne vas pas respecter les termes de notre accord ! Cela, Socrate tu t'en garderas, si tu te laisses convaincre par nous ; et ainsi tu éviteras de devenir la risée de tous en quittant la cité.

Considère, en effet, maintenant ceci. Une fois que tu auras transgressé ces engagements et que tu auras commis une faute sur un point ou sur un autre, quel avantage apporteras-tu à toi-même ou [53b] à tes amis ? Que ces gens qui sont tes amis courent bien eux aussi le risque d'être exilés, d'être privés de leur droit de cité ou de perdre leurs biens, la chose est assez claire. Et toi-même, à supposer que tu te rendes dans l'une des villes les plus proches, Thèbes ou Mégare, deux villes qui ont de bonnes lois, tu y arriveras, Socrate, en ennemi de leur Constitution, et tous ceux qui là-bas ont souci de leur cité te regarderont avec soupçon en te considérant comme un corrupteur des lois. Quant à tes juges, tu les confirmeras dans leur opinion, en faisant qu'ils estimeront que c'est à bon droit [53c] qu'ils ont rendu leur jugement. En effet, quiconque est un corrupteur des lois a, je suppose, de fortes chances de passer pour un corrupteur de jeunes gens et d'esprits faibles. Faudra-t-il donc que tu évites les cités qui ont de bonnes lois et les hommes qui sont attachés au bon ordre ? Et si tu te conduis ainsi, ta vie vaudra-t-elle d'être vécue ? Peut-être approcheras-tu ces gens-là et auras-tu le front de discuter avec eux. De quoi, Socrate ? De ce qui faisait ici l'objet de tes discussions, à savoir que la vertu et la justice sont ce qu'il y a de plus estimable pour

l'homme, et qu'il en va de même pour les coutumes et pour les lois. Et ne crois-tu pas que le comportement de [53d] ce Socrate paraîtrait indécent ? Qui pourrait en douter ?

Mais peut-être te détourneras-tu de ces cités-là pour te rendre en Thessalie, chez les hôtes de Criton ? C'est là en effet, que le dérèglement et le désordre sont à leur comble. Et peut-être y prendrait-on plaisir à t'entendre raconter de quelle façon bouffonne tu t'es évadé de prison, revêtu d'un déguisement, d'une peau de bête ou d'un autre travestissement habituellement utilisé par les esclaves qui s'enfuient, bref en ayant modifié l'aspect qui est le tien. Que vieux déjà, alors qu'il te reste vraisemblablement peu de temps à vivre, [53e] tu aies l'audace de t'accrocher avec une telle avidité à la vie, en transgressant les lois les plus importantes, est-ce là quelque chose dont personne ne parlera ? Peut-être, à la rigueur, si tu n'offenses personne. Autrement, Socrate, il te faudra entendre raconter beaucoup d'indignités sur ton compte. Ce sera donc en flattant tout le monde et en te conduisant comme un esclave que tu vivras dès lors. Et en faisant quoi, sinon en festoyant en Thessalie, comme si tu étais allé là-bas invité à un banquet. Et ces propos que tu nous tenais sur la justice et sur les autres vertus, où [54a] seront-ils ?

Mais, diras-tu, c'est pour tes enfants que tu souhaites vivre, pour les élever et pour assurer leur éducation.

Quoi ? Tu comptes les amener en Thessalie pour les élever et pour assurer leur éducation, en faisant d'eux des étrangers, pour qu'ils te doivent aussi cet avantage ! Ou bien ce n'est pas ton intention ? Élevés ici sans que tu sois auprès d'eux, estimes-tu qu'ils seront mieux élevés et mieux éduqués, parce que tu seras en vie ? Ce seront, en effet, tes amis qui prendront soin d'eux. Est-ce qu'ils en prendront soin si c'est pour aller en Thessalie que tu pars, tandis que, si c'est pour aller dans l'Hadès, ils n'en prendront pas soin ? Si vraiment tu peux compter sur ceux qui se prétendent tes amis [54b], tu dois croire qu'ils prendront soin de tes enfants.

Allons, Socrate, fais-nous confiance à nous, les Lois qui t'avons élevé, ne mets ni tes enfants, ni ta vie, ni quoi que ce soit d'autre au-dessus de la justice, afin de pouvoir, à ton arrivée dans l'Hadès, alléguer tout cela pour ta défense devant ceux qui là-bas gouvernent. En ce monde-ci, en effet, une conduite de ce genre ne se révélera être ni plus avantageuse, ni plus juste, ni plus pieuse, pas plus pour toi que pour aucun de tes amis, et, une fois que tu seras arrivé là-bas, cela ne te réussira pas mieux. Mais en l'état actuel des choses si tu t'en vas, tu t'en iras condamné injustement, non pas par nous, les Lois, [54c] mais par les hommes, tandis que, si tu t'évades en répondant de façon aussi répréhensible à l'injustice par l'injustice et au mal par le mal, en transgressant les engagements et les contrats que tu avais toi-même pris envers nous, et en faisant du tort à ceux à qui tu dois le moins en faire, à toi-même, à tes amis, à ta cité et à nous, tu susciteras contre toi notre courroux durant cette vie, et là-bas, les lois en vigueur dans l'Hadès et qui sont nos sœurs ne te feront pas bon accueil, en apprenant que, pour ta part, tu as

entrepris de nous détruire nous aussi. Non, ne te laisse pas convaincre par Criton de faire ce qu'il propose, laisse-toi plutôt convaincre [54d] par nous.

SOCRATE

Voilà, sache-le bien, mon cher ami Criton, ce que moi je crois entendre, à l'instar des Corybantes qui croient entendre des *auloi* ; et, en moi, le son de ces paroles bourdonne et m'empêche d'en entendre d'autres. Sache-le bien toutefois, pour autant que j'en puisse juger, tout ce que tu pourras alléguer là-contre sera peine perdue. Pourtant, si tu t'imagines pouvoir prendre l'avantage, parle.

CRITON

Non, Socrate, je n'ai rien à dire.

SOCRATE

Qu'il en soit ainsi, Criton, [54e] et faisons comme je dis, puisque c'est de ce côté-là que nous conduit le dieu.

1- La scène se situe en prison, près d'un mois après la condamnation de Socrate. Pour situer la prison, voir l'annexe 2.

2- Ce bateau conduisait chaque année à Délos une délégation de sept jeunes filles et de sept jeunes garçons pour accomplir un vœu fait par Thésée, vainqueur du Minotaure. Entre le départ et le retour du bateau, aucune exécution capitale ne pouvait avoir lieu (voir *Phédon* 58a).

3- Il s'agit des Onze (voir *Phédon* 59e, 85b).

4- Dans l'*Illiade* IX, 363, paroles adressées à Agamemnon par Achille qui menace de rentrer chez lui. La Phthie est la contrée de Thessalie d'où vient Achille. Il y a peut-être là un jeu de mots, Phthie devenant un nom emblématique de la mort (le verbe *phthisthai* signifiant « mourir »).

5- Le sens de ce verbe surcomposé *sundiatalaip* *ὀρεῖν*, dont c'est la seule occurrence dans le corpus platonicien et qui est très rare dans l'ensemble de la littérature grecque postérieure, reste obscur.

6- Les jeux Isthmiques, qui se célébraient, tous les deux ans, sur l'isthme de Corinthe, constituaient l'une des quatre grandes fêtes nationales de la Grèce.

7- Cf. *Apologie* 28e, et *Lachès* 181b.

8- *Phèdre* 230c.

DÉFINITIONS

Les *Définitions* attribuées à Platon sont un recueil de 185 termes philosophiques disposés à la suite, sans ordre explicite, comportant une ou plusieurs explications. Comme ces définitions ne sont pas écrites en prose littéraire et qu'elles ne sont pas disposées suivant un plan précis, on peut penser que le recueil qui nous en est parvenu a connu des fluctuations au cours des siècles. Le fait que quelques définitions apparaissent dans certains manuscrits et non dans d'autres donne du poids à cette hypothèse.

L'exigence socratique de définitions rigoureuses se retrouve dans un grand nombre de dialogues, notamment lorsqu'il est question de dialectique. Mais les définitions que propose ce recueil sont d'un autre ordre et semblent être associées à un milieu scolaire et à une époque où le vocabulaire de Platon n'était plus immédiatement accessible pour un lecteur ordinaire. À cet égard, il peut être intéressant de noter que le recueil ici traduit consiste en deux ensembles. Le premier (411a-414e) se subdivise selon les trois parties de la philosophie telles que la concevait le stoïcisme : philosophie de la nature (411a-c), éthique (411d-414a) et dialectique (414a-e). Le second ensemble (414e-416a) est dépourvu de tout principe d'organisation interne. Il est donc probable que la première version de ce recueil remonte à la Nouvelle Académie, époque où le platonisme s'était rapproché du stoïcisme (vers la seconde moitié du second siècle avant J.-C.).

DÉFINITIONS

[411a] Éternel : ce qui existe de tout temps, aussi bien autrefois que maintenant, sans être détruit.

Dieu : vivant immortel, qui se suffit à lui-même pour atteindre au bonheur ; réalité éternelle, cause du bien.

Génération : changement qui mène à l'existence ; participation à l'être ; passage à l'être.

Soleil : feu céleste qui est visible par les mêmes gens depuis son lever jusqu'à son coucher ; astre diurne ; vivant **[411b]**, éternel, pourvu d'une âme, le plus grand de tous.

Temps : mouvement du soleil ; mesure de sa course.

Jour : trajet du soleil depuis son lever jusqu'à son coucher ; lumière du jour qui s'oppose à la nuit.

Aurore : commencement du jour ; les premiers rayons de lumière provenant du soleil.

Midi : moment du jour où la longueur de l'ombre des corps est la plus courte.

Soir : fin du jour.

Nuit : obscurité qui contraste avec la lumière du jour ; privation de soleil.

Chance : passage de l'incertain à l'incertain, et cause fortuite d'un événement extraordinaire.

Vieillesse : détérioration de l'être vivant **[411c]** sous l'effet du passage du temps.

Souffle : circulation de l'air autour de la Terre.

Air : élément qui admet tous les mouvements locaux naturels.

Ciel : corps qui enveloppe toutes les choses sensibles à l'exception de l'air supérieur.

Âme : ce qui se meut soi-même ; cause du mouvement vital chez les vivants.

Puissance : capacité de produire par soi-même.

Vision : faculté de discerner les corps.

Os : moelle qui s'est coagulée sous l'action de la chaleur.

Élément : ce de quoi se composent et en quoi se décomposent les choses qui sont des composés.

Vertu : la disposition la meilleure ; l'état du vivant mortel, digne en soi de recevoir des louanges ; disposition qui permet **[411d]** à l'être qui la possède d'être qualifié de « bon » ; observance des lois qui assure la justice ; disposition qui permet à l'être qui en est pourvu d'être qualifié de « sage accompli » ; état qui produit le bonheur.

Réflexion : capacité qui de soi-même produit le bonheur de l'homme ; science des biens et des maux ; disposition qui nous rend aptes à distinguer entre ce qu'il faut faire et ce qu'il faut éviter.

Justice : accord de l'âme avec elle-même, et bon ordre entre chacune des parties de l'âme **[411e]** et dans leur rapport mutuel ; état qui porte à accorder à chacun selon son mérite ; état qui porte à préférer ce qui est juste dans chaque cas ; état qui porte l'homme qui le possède à préférer ce qui lui paraît juste ; état qui amène à obéir à la loi au cours de sa vie ; égalité sociale ; état qui dispose à obéir aux lois.

Tempérance : modération de l'âme envers les désirs et les plaisirs conformes à la nature ; harmonie et discipline de l'âme en ce qui concerne les plaisirs et les peines conformes à la nature ; accord de l'âme pour commander et obéir ; indépendance d'action conforme à la nature ; discipline de l'âme conforme à la raison ; habitude de l'âme à distinguer entre ce qui est convenable et ce qui est déplacé ; état **[412a]** qui amène celui qui le possède à choisir et à être attentif à ce qu'il faut faire.

Courage : état d'une âme qui ne se laisse pas ébranler par la crainte ; hardiesse au combat ; science des choses relatives à la guerre ; fermeté de l'âme face à ce qui est effrayant et terrible ; audace au service de la tempérance ; intrépidité dans l'attente de la mort ; état d'une âme qui garde sa capacité de juger correctement dans les périls ; force qui fait contrepoids au péril ; force de persévérer dans la vertu ; calme de l'âme en présence de ce qui, suivant la droite raison, paraît devoir déclencher terreur ou confiance ; **[412b]** capacité de ne pas se laisser aller à la lâcheté sous l'effet de la terreur que fait naître l'épreuve de la guerre ; état de fidélité constante à la loi.

Maîtrise de soi : capacité de supporter la douleur ; conformité au jugement droit ; pouvoir inébranlable de la conviction qui repose sur un jugement droit.

Autosuffisance : la possession du bien dans sa totalité ; état qui permet à ceux qui le possèdent la pleine maîtrise d'eux-mêmes.

Équité : le fait d'accepter une diminution de ses droits et de ses intérêts ; modération dans l'établissement de contrats ; discipline dont fait preuve l'âme raisonnable par rapport à ce qui est bien et mal.

Fermeté : **[412c]** le fait d'endurer la douleur en vue de parvenir à ce qui est convenable ; endurer les maux, en vue de parvenir à ce qui est convenable.

Hardiesse : le fait de ne pas anticiper les difficultés ; quand elles sont là, garder son sang-froid.

Sérénité : état qui nous empêche de tomber dans l'affliction.

Amour du labeur : état qui permet de mener à bonne fin ce que l'on s'est

proposé de faire ; fermeté qui n'est pas imposée de l'extérieur ; inébranlable détermination à faire son travail.

Retenue : le fait de s'abstenir de son plein gré de toute audace quand la justice l'exige et en vue d'atteindre ce qui est jugé le meilleur ; disposition à prendre de plein gré le parti qui paraît le meilleur ; le souci d'éviter de justes reproches.

Liberté : le fait d'être **[412d]** maître de sa vie ; le fait d'être maître de soi-même en tout ; faculté de vivre à sa guise ; le bon usage de ses biens, dans leur dépense comme dans leur acquisition.

Libéralité : état qui mène à s'enrichir en respectant les règles ; équilibre convenable en ce qui concerne ses biens entre dépense et épargne.

Douceur : capacité de réprimer un mouvement que la colère a provoqué ; dans l'âme, un mélange bien proportionné.

Décence : le fait de se soumettre de son plein gré à ce qui est le meilleur ; pudeur dans les mouvements du corps.

Bonheur : un bien constitué de tous les biens ; capacité de se suffire à soi-même pour bien vivre ; perfection **[412e]** dans la vertu ; le fait pour un vivant de se suffire à soi-même dans la conduite de son existence.

Noblesse de caractère : le fait d'être considéré comme digne de valeur conformément au jugement droit de l'homme le plus respectable.

Sagacité : talent de l'âme qui permet à son possesseur de discerner ce qui convient dans chaque cas ; pénétration d'esprit.

Probité : sincérité morale associée à la prudence ; sagesse morale.

Perfection humaine ; état qui mène à préférer ce qui est le meilleur.

Grandeur d'âme : hauteur de vue face aux événements qui surviennent ; grandeur de caractère conforme à la raison.

Humanité : état qui mène à être agréable et amical dans ses rapports avec les autres ; état qui dispose à être un bienfaiteur ; état de celui qui est gracieux ; le souvenir qui se marque par un bienfait.

Piété : justice à l'égard des dieux ; propension à se mettre de son plein gré au service des dieux ; conception juste de l'honneur **[413a]** qu'il convient de rendre aux dieux ; connaissance assurée des honneurs qu'il convient de rendre aux dieux.

Bien : ce qui n'a d'autre fin que soi-même.

Intrépidité : état qui nous rend inaccessibles à la crainte.

Impassibilité : état qui nous rend inaccessibles aux passions.

Paix : période de tranquillité qui clôt les hostilités.

Paresse : inertie de l'âme ; manque de réaction de l'ardeur en l'âme.

Habileté : disposition qui permet à celui qui la possède d'atteindre le but qui est le sien.

Amitié : accord sur ce qui est convenable et juste ; choix d'une vie commune ; similarité de point de vue concernant les choix et la conduite ; accord **[413b]** sur le mode de vie ; communauté accompagnée de bienveillance ; le fait de partager bienfaits et services.

Noblesse : excellence d'un caractère noble ; disposition d'une âme qui sait bien se comporter pour ce qui est de parler et d'agir.

Choix : juste estimation.

Bienvveillance : affection d'un être humain pour un autre.

Parenté : le fait d'appartenir à la même famille.

Concorde : communauté de toutes choses ; accord de pensées et de conceptions.

Contentement : acceptation sans restriction.

Politique : science du bien et de l'utile ; science qui installe la justice dans la cité.

Camaraderie : **[413c]** amitié qu'instaure l'habitude de relations entre gens du même âge.

Le fait d'être de bon conseil : excellence innée du jugement.

Croyance/Confiance : perception juste de ce que les choses paraissent être ; fermeté de caractère.

Vérité : état qui se manifeste dans l'affirmation et dans la négation ; connaissance de la vérité.

Souhait : inclination qui suit la raison droite ; désir raisonnable ; désir qui suit la raison et qui est conforme à la nature.

Conseil : avis que l'on donne à un autre sur la conduite à tenir, sur la manière dont il convient d'agir.

Opportunité : le fait de saisir le moment où il convient de faire ou de subir quelque chose.

Circonspection : **[413d]** le fait de se garder du mal ; soin que l'on met à être sur ses gardes.

Ordre : lien de ressemblance qui peut être établi entre tous les êtres qui ont un rapport les uns avec les autres ; juste proportion dans une communauté ; cause des relations mutuelles entre tous les êtres ; harmonie dans l'acquisition des connaissances.

Attention : effort fait par l'âme pour s'instruire.

Talent : promptitude à apprendre ; bonne disposition naturelle ; vertu naturelle.

Facilité à apprendre : aptitude de l'âme à apprendre rapidement.

Jugement : décision souveraine sur une affaire débattue ; controverse de nature légale sur ce qui est juste et **[413e]** ce qui ne l'est pas.

Légalité : obéissance à l'autorité que représente une sage législation.

Contentement : satisfaction qui s'attache aux actions du sage.

Honneur : attribution d'avantages accordés dans le cas où sont accomplies des actions vertueuses ; marque de considération qui s'attache à la vertu ; hommage solennel ; soin que l'on prend à préserver la considération que l'on vous accorde.

Empressement : manifestation claire d'une décision à agir.

Faveur : bienfait accordé de plein gré ; action de rendre un bien pour un bien ; aide apportée au bon moment.

Concorde : communauté d'opinions entre ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés sur la façon de gouverner et d'être gouvernés.

Régime politique : communauté formée par une multitude de gens qui ont tout ce qu'il faut pour assurer leur bonheur ; communauté que forment une multitude de gens et qui est régie par des lois. **[414a]**

Prévoyance : disposition prise en prévision d'événements futurs.

Victoire : capacité de prendre le dessus dans un combat.

Expédient : perspicacité qui permet de prendre le dessus dans la discussion.

Don : échange de cadeaux.

Opportunité : le bon moment pour réussir ; le bon moment pour obtenir un bien.

Mémoire : disposition de l'âme à conserver la vérité qui est en elle.

Concentration : effort de la pensée.

Intellection : activité qui permet d'acquérir la science.

Pureté : soin vigilant à se garder de commettre des fautes contre les dieux ; **[414b]** le fait de rendre un culte conforme à la nature en l'honneur des dieux.

Divination : science qui prédit ce qui va se passer, sans faire intervenir la démonstration.

Art de la divination : science qui prédit le présent et l'avenir du vivant mortel.

Sagesse : science qui ne se fonde sur aucun présupposé ; science qui a pour objet les êtres éternels ; science qui considère la cause des êtres.

Philosophie : désir que l'on a d'atteindre à la science qui a pour objet les êtres éternels ; état qui consiste à contempler le vrai et ce qui fait qu'il est tel ; le soin que l'on prend de son âme, de conserve avec la droite raison.

Science : conception de l'âme que le discours ne peut ébranler ; capacité **[414c]** de concevoir une ou plusieurs choses sans que le discours ne puisse les ébranler ; discours vrai inébranlable pour la pensée.

Opinion : conception que la persuasion peut ébranler ; fluctuation de la pensée par le discours ; pensée que le discours peut conduire aussi bien au faux qu'au vrai.

Sensation : transport de l'âme ; mouvement transmis à l'âme¹ par l'intermédiaire du corps ; message transmis aux hommes pour leur être utile et qui produit en l'âme une capacité de connaître par l'entremise du corps, mais qui reste étrangère à la raison.

État : disposition de l'âme qui fait que les autres nous qualifient de telle ou telle façon.

Voix : émission **[414d]** sonore dont la source est dans la pensée et qui passe par la bouche.

Discours : la voix, notée à l'aide de lettres, qui renvoie à chaque réalité ; élément langagier formé par un assemblage de noms et de verbes et dont le chant est absent.

Nom : élément langagier isolé servant à désigner aussi bien tout ce qui est attribué à la réalité que tout ce qui est affirmé comme sujet.

Langage : la voix humaine notée à l'aide de lettres ; signe reconnu par un groupe et qui sert à désigner, sans que le chant n'intervienne.

Syllabe : articulation de la voix humaine qui peut être transcrite à l'aide de lettres.

Définition : une proposition où l'on trouve différence spécifique et genre.

Preuve : ce qui sert à montrer ce qui n'est pas apparent.

Démonstration : discours vrai en forme de syllogisme ; discours qui se sert de ce qui est déjà connu pour faire connaître.

Phonème : son vocal isolé qui sert à former les autres éléments de la voix.

Utile : ce qui apporte le bien-être ; ce qui produit le bien.

Avantageux : ce qui conduit au bien.

Beau : le bien.

Bien : la cause de leur sauvegarde, pour les êtres ; la cause de tout ce qui dépend de lui : ce à quoi doit remonter tout choix qu'il faut faire.

Tempérance : ce qui assure le bon ordre en l'âme.

Juste : prescription légale qui assure le règne de la justice.

De plein gré : le fait d'entreprendre de soi-même une action ; ce qui **[415a]** est choisi pour soi ; ce qui est accompli à dessein.

Libre : le fait d'être son maître.

Mesuré : ce qui se trouve entre l'excès et le défaut et qui satisfait aux exigences de la technique.

Mesure : ce qui se situe entre l'excès et le défaut.

Prix de vertu : récompense qui doit être choisie pour elle-même.

Immortalité : persistance éternelle d'un être doué d'une âme.

Piété : le fait de rendre à un dieu un culte qui lui plaît.

Fête religieuse : période de temps consacrée aux dieux et fixée par la loi.

Homme : vivant dépourvu d'ailes, bipède et dont les ongles sont plats ; le seul, parmi les êtres, à être capable d'acquérir la science établie par des raisonnements. **[415b]**

Sacrifice : offrande d'une victime à un dieu.

Prière : demande qu'adressent les hommes aux dieux pour obtenir ce qui est bon ou leur paraît tel.

Roi : celui qui détient l'autorité conformément à la loi, sans avoir de compte à rendre à personne ; celui qui, dans le cadre d'une organisation politique, est investi de l'autorité.

Autorité : le fait d'être en charge de tout.

Plein pouvoir : c'est à la loi d'en décider.

Législateur : celui qui établit les lois qui régissent la cité.

Loi : décision politique du grand nombre, qui vaut sans limitation dans le temps.

Hypothèse : point de départ qu'on ne peut démontrer ; récapitulation du discours.

Décret : décision politique qui ne vaut que pour une période de temps déterminée. **[415c]**

Homme politique : celui qui sait administrer la cité.

Cité : association, sur un territoire donné, d'une multitude d'hommes qui se soumettent à des décrets communs ; multitude d'hommes qui se soumettent à des lois, les mêmes pour tous.

Excellence de la cité : elle résulte de l'établissement d'un régime politique correct.

Art de la guerre : savoir faire la guerre.

Alliance militaire : association en vue de la guerre.

Assurer son salut : se tirer d'affaire sans dommage.

Tyran : celui qui, dans la cité, exerce son autorité selon ses propres vues.

Sophiste : chasseur **[415d]** salarié de jeunes gens riches et distingués.

Richesses : possession de biens qui permet d'atteindre au bonheur ; abondance de biens qui concourent au bonheur.

Dépôt : ce qu'on remet avec confiance.

Purification : séparation du bon d'avec le mauvais.

Vaincre : l'emporter dans la lutte.

Homme bon : celui qui fait le bien autant qu'il est possible à l'homme de le faire.

Tempérant : celui qui a des appétits modérés.

Celui qui est maître de soi : celui qui a le dessus sur les parties de son âme qui s'opposent à la rectitude du calcul réfléchi.

Sage : l'homme qui est parfaitement bon ; celui qui possède l'excellence **[415e]** propre à l'être humain.

Préoccupation : pensée douloureuse et muette.

Difficulté à apprendre : lenteur à apprendre.

Despotisme : autorité qui n'a de comptes à rendre à personne, mais juste.

Absence de philosophie : état qui fait que celui qui le possède prend en haine l'argumentation.

Crainte : frayeur qui saisit l'âme dans l'attente d'un mal prévu.

Ardeur : élan violent et irréfléchi de l'âme qui n'a point part à la raison.

Frayeur : crainte qui saisit l'âme dans l'attente d'un mal prévisible.

Flatterie : propos dont le but est de plaire sans souci du bien ; l'état qui caractérise un propos dont le but n'est que de plaire, au-delà de toute mesure.

Colère : appel à la vengeance lancé par la partie irascible de l'âme.

Insolence : comportement injuste qui porte à manquer d'égards. **[416a]**

Intempérance : état qui pousse violemment au mépris de la droite raison vers ce qui paraît être des plaisirs.

Nonchalance : fuite devant le travail ; manque de caractère qui paralyse l'élan.

Principe : la cause première de ce qui est.

Calomnie : propos qui entraîne la rupture entre amis.

Occasion : le moment approprié pour faire une chose ou la subir.

Injustice : état qui consiste à mépriser les lois.

Indigence : pénurie de biens.

Honte : crainte d'un déshonneur que l'on prévoit.

Vantardise : état consistant à tirer gloire d'un bien ou des biens qui n'existent pas.

Faute : une action qui va contre la droite raison.

Jalousie : douleur que l'on éprouve devant les biens dont jouissent ses amis ou dont ils ont joui.

Impudence : état qui fait que l'âme accepte d'être déconsidérée, parce qu'elle recherche un avantage.

Témérité : hardiesse excessive face à des dangers qu'il ne convient pas d'affronter.

Vanité : état qui pousse l'âme à se laisser aller à toute sorte de dépenses sans raison.

Mauvais naturel : méchanceté qui réside dans la nature ; défaut par rapport à ce qui est conforme à la nature ; maladie qui s'attaque à ce qui est conforme à la nature.

Espoir : attente d'un bien.

Folie : état qui prive de vérité notre façon de penser.

Bavardage : manque déraisonnable de maîtrise à l'égard du discours.

Contrariété : la distinction la plus importante existant entre deux choses du même genre, mais d'espèce différente.

Contre son gré : ce qui est accompli sans réflexion.

Éducation : les soins que l'on dispense à l'âme.

L'action d'éduquer : la transmission de l'éducation.

Science législative : science qui rend la cité bonne.

Admonestation : blâme infligé après réflexion ; discours destiné à détourner d'une faute.

Assistance : action destinée à prévenir un mal présent ou à venir.

Châtiment : traitement appliqué à l'âme qui a commis une faute.

Puissance : supériorité dans le domaine de l'action ou de la parole ; état qui rend puissant celui qui le possède ; force naturelle.

Sauvegarder : garder sain et sauf.

DÉMODOCOS

L'écrit qui nous est parvenu sous ce titre, et qui, pas plus que *Sur le juste* et *Sur la vertu*, ne comporte ni introduction ni conclusion, se compose de quatre parties, distribuées en deux groupes.

La première partie, la seule adressée à Démodocos (dont on ne peut savoir s'il s'agit du père de ce Théagès qui a donné son nom à un autre écrit apocryphe), se présente comme un monologue qui développe une argumentation contre la délibération en commun (380a-382e), tandis que les trois autres s'interrogent sur des questions de sens commun : peut-on condamner quelqu'un en ne prêtant l'oreille qu'à son accusateur (392e-384b) ? Quand quelqu'un n'a pas su persuader un tiers de lui prêter de l'argent, qui a tort, celui qui demande ou celui qui refuse (384b-385c) ? À qui vaut-il mieux se fier, à des inconnus ou à des parents et à des familiers (385b-386c) ? Les trois dernières parties adoptent une position probabiliste qui s'apparente à celle de la Nouvelle Académie d'Arcésilas (première moitié du III^e siècle avant J.-C.). On discute de questions qui relèvent du sens commun ; on avance des arguments dans une direction, puis dans la direction opposée, de façon à établir un équilibre sur le plan de la vraisemblance, sans prendre parti. La première partie, quant à elle, fait intervenir des arguments propres aux Mégariques et tout particulièrement à Eubulide, celui « du tas » : si un grain, deux grains, trois grains ne font pas un tas, combien en faut-il pour faire un tas ? Et celui « du chauve » : si un homme perd un, deux ou trois cheveux, à quel moment pourra-t-on le qualifier de chauve ? Ce texte disparate ne présente qu'un intérêt historique.

DÉMODOCOS
ou Sur la délibération

I

[380a] Tu m'invites donc, Démodocos, à me joindre à vous pour me prononcer sur les questions à propos desquelles vous êtes réunis en vue de délibérer. Or, il m'est venu à l'esprit d'examiner quel sens peut bien avoir votre réunion, l'empressement de ceux qui se figurent vous donner leur conseil, et le vote¹ que chacun de vous a l'intention d'apporter.

Premier cas : s'il n'est pas possible de donner un avis juste et compétent sur les questions à propos desquelles vous vous êtes réunis pour délibérer, comment ne serait-ce pas une chose ridicule que de se réunir [380b] dans le but de délibérer sur des questions sur lesquelles il n'est pas possible de donner un avis juste ? Deuxième cas : s'il est possible de donner un avis juste et compétent en ces matières, sans qu'il y ait de science qui permette de donner un avis juste et compétent, comment ne serait-il pas absurde de se réunir dans ce but ? Mais s'il y a une science qui permet de donner un avis juste en ces matières, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait aussi des gens qui possèdent cette science qui permet de donner un avis sur les questions à propos desquelles vous vous êtes réunis pour délibérer ? Or, s'il y a des gens qui possèdent la science voulue pour donner un avis sur les questions à propos desquelles vous vous êtes réunis pour délibérer, n'est-il pas nécessaire [380c] soit que soyez vous-mêmes en possession de la science attendue pour donner des conseils ou que vous ne le soyez pas, soit que parmi vous, les uns possèdent cette science et les autres non. Mais si tous vous êtes en possession de cette science, à quoi bon vous réunir pour délibérer, puisque chacun de vous peut délibérer de son côté ? Si, en revanche, nul d'entre vous ne possède cette science, comment vous serait-il possible de délibérer ? Quel pourrait bien être l'intérêt de votre assemblée si elle est constituée de gens qui ne peuvent pas délibérer ? Or, si parmi vous les uns ont cette science tandis que les autres ne l'ont pas, [380d] ce sont ces derniers qui ont besoin de conseils ; et à supposer qu'il soit possible à un homme compétent de conseiller des gens incompetents, il suffit

d'un seul homme pour donner un avis à tous ceux d'entre vous qui n'ont pas cette science. Ne sont-ce pas les mêmes conseils que vont donner tous ceux qui ont cette science ? Dès lors, vous n'avez qu'à leur prêter l'oreille, puis à vous séparer. Or, en fait, ce n'est pas ce que vous faites, et vous souhaitez plutôt prêter l'oreille à un grand nombre de conseillers. Vous ne supposez pas en effet que tous ceux qui entreprennent de vous donner des conseils savent à quoi s'en tenir sur tout ce qui fait l'objet de leurs conseils. Car si vous le supposiez, il vous suffirait de prêter l'oreille à un seul. **[381a]** Ainsi donc, vouloir vous réunir pour prêter l'oreille à des gens qui ne savent pas à quoi s'en tenir et s'imaginer faire quelque chose d'utile, comment ne serait-ce pas une chose absurde ? Voilà la raison de ma perplexité concernant votre assemblée.

Pour ce qui est de l'empressement de ceux qui s'imaginent vous donner des conseils, voilà en quoi consiste ma perplexité. Supposons en effet que, délibérant sur les mêmes sujets, tous ne donnent pas les mêmes conseils, comment donneraient-ils de bons conseils, ceux qui ne donnent pas un conseil qui est celui de celui qui donne un avis compétent ? Autrement dit, comment ne serait-il **[381b]** pas absurde l'empressement de ceux qui cherchent à donner leur avis sur des questions pour lesquelles ils n'ont pas de compétence ? Car bien sûr, s'ils sont compétents, ils ne choisiront pas délibérément de donner un avis qui ne soit pas juste. Mais si, en revanche, ce sont les mêmes avis que tous émettent, pourquoi faut-il que tous les donnent leur avis, car s'ils sont identiques, un seul des conseillers suffit à les donner ? Tout compte fait, marquer de l'empressement pour donner des avis qui ne présentent aucune utilité, comment ne serait-ce pas chose ridicule ? D'où cette double conclusion : les gens incompetents font preuve d'un empressement qui, s'il est tel, ne saurait manquer d'être absurde, et **[381c]** les gens compétents ne feront pas preuve d'un empressement de ce genre, puisqu'ils savent bien qu'un seul d'entre eux parvient au même résultat en conseillant ce qu'il convient de conseiller. Dès lors, comment ne pas trouver ridicule l'empressement de ceux qui se figurent vous donner leur avis ? Je ne puis m'empêcher de trouver cela ridicule.

Pour ce qui est du vote que vous vous proposez d'exprimer, quelle peut être son utilité, voilà une question qui me plonge dans la plus grande perplexité. Est-ce en effet ceux qui savent à quoi s'en tenir que vous devez désigner par votre vote ? Mais tous ensemble ne feront pas plus qu'un seul, car sur le même sujet, ceux qui savent à quoi s'en tenir n'émettront pas un avis différent. Dès lors, **[381d]** vous n'aurez pas à exprimer un vote. Mais est-ce entre les incompetents, ceux qui ne conseillent pas comme il faut, que vous allez choisir ? Ne convient-il pas plutôt d'écarter de tels gens du rôle de conseillers, parce que ce sont des incompetents ? Si enfin ce ne sont ni parmi les compétents ni parmi ceux qui ne le sont pas que vous allez choisir, parmi qui allez-vous choisir ? Et de toute façon qu'avez-vous en définitive à solliciter les conseils des autres, si vous êtes en mesure de faire un choix entre

ceux qui sont compétents pour donner des conseils et ceux qui ne le sont pas ? Si en revanche vous n'êtes pas en mesure de faire ce choix, quelle valeur peuvent avoir vos votes ? Autrement dit, n'est-il pas ridicule de vouloir vous réunir pour délibérer **[381e]**, ce qui implique que vous avez besoin de conseils que vous n'êtes pas vous-mêmes en mesure de donner ; puis, une fois réunis, de vous imaginer qu'il vous faut voter, comme si vous étiez en mesure de prendre une décision ? De toute évidence il n'est pas possible que, pris individuellement, vous ne sachiez pas à quoi vous en tenir, tandis que, une fois réunis, vous deveniez compétents. Par ailleurs, il n'est pas possible non plus que, pris individuellement, vous vous trouviez dans l'embarras, mais que, une fois rassemblés, votre embarras disparaisse, et que vous soyez alors en mesure de voir d'un coup d'œil ce qu'il faut faire, et ce sans avoir appris cela de personne ni l'avoir trouvé par vous-mêmes, ce qui est la chose la plus extraordinaire de toutes. Bien entendu, si vous n'êtes pas capables de voir d'un coup d'œil ce qu'il faut faire, **[382a]** vous ne serez pas en mesure de donner un avis juste sur la question considérée. En tout cas, il est une chose que ne vous promettra pas davantage ce conseiller qui est unique, c'est de vous apprendre ce qu'il faut faire, et comment discerner entre les bons conseillers et les mauvais, étant donné qu'il a si peu de temps à sa disposition et que vous êtes si nombreux ; une telle aptitude ne serait pas moins étonnante que la précédente. Et si ni la réunion de vous tous ni un conseiller unique ne sont en mesure de vous rendre capables de discerner entre les bons conseillers et les mauvais, à quoi peuvent bien servir vos votes ? Pour le dire autrement, comment n'y a-t-il pas contradiction entre le fait de vous réunir et les votes que vous exprimez **[382b]**, et entre les votes que vous exprimez et votre empressement à être conseillers ? Car vous vous réunissez comme si vous n'étiez pas en mesure de discerner entre les bons conseillers et les mauvais et comme si vous aviez besoin de conseillers, alors même que vous votez comme si vous n'aviez pas besoin de conseillers, et que vous étiez en mesure de discerner entre les bons conseillers et les mauvais, et d'émettre un avis. En outre, l'empressement de ceux qui vous conseillent suppose qu'il s'agit de gens qui savent à quoi s'en tenir, tandis que les votes que vous portez supposent que vos conseillers ne savent pas à quoi s'en tenir.

Et si à vous, qui avez voté et à celui qui vous a conseillé **[382c]** sur les questions qui ont fait l'objet d'un vote, quelqu'un posait la question suivante : « Est-ce que vous savez si sera atteint le but que vous comptiez atteindre en votant ? », vous ne sauriez, j'imagine, que répondre. Autre question : si le but que vous comptiez atteindre en votant est atteint, savez-vous quels avantages vous en retirerez ? À cette question non plus, ni vous ni votre conseiller ne saurez, je suppose, que répondre. D'ailleurs, y a-t-il un homme au monde qui sache répondre à cette question ? Et si c'était à vous que l'on posait la question, vous admettriez aussi ne savoir que répondre.

Eh bien, donc, quand les questions sur lesquelles porte votre délibération **[382d]** restent obscures pour vous, et quand ceux qui votent et ceux qui

expriment en commun leur avis se trouvent être incompetents, on peut s'attendre, et vous l'admettrez vous-mêmes, à ce que l'on tombe dans l'incertitude et que l'on se repente souvent des conseils que l'on a donnés et des votes que l'on a émis.

Or voilà ce qui ne doit pas arriver aux gens de valeur. Ils savent en effet ce qu'il en est des questions sur lesquelles portent leurs conseils, ils savent aussi que ceux qui ont suivi leurs conseils atteindront sûrement le but sur lequel portaient les conseils donnés, et ils savent enfin que ni eux ni ceux qui ont suivi leurs conseils jamais ne changeront d'avis. [382e] Voilà donc sur quel genre de questions il vaut la peine de demander leur avis aux gens de bon sens ; or, les questions à propos desquelles tu me demandes mon avis ne sont pas de cet ordre. Dans le premier cas, le conseil mène au succès, tandis que, dans le second, ce ne sont que bavardages qui mènent à l'échec.

II

Je me trouvais près d'un homme qui reprochait à son compagnon d'ajouter foi à ce qu'avait dit l'accusateur, alors même qu'il n'avait prêté l'oreille qu'à l'accusateur, et pas au défenseur. « Tu fais là, disait-il, une chose inacceptable en condamnant d'avance un homme, sans avoir été témoin de l'affaire **[383a]** ni avoir prêté l'oreille à ses amis qui en ont été les témoins, et à qui il était raisonnable de se fier. Bien plutôt, sans même prêter l'oreille aux deux partis, tu as précipitamment ajouté foi à l'accusateur. Or, la justice exige que l'on prête l'oreille au défenseur aussi bien qu'à l'accusateur, avant d'émettre louange ou blâme. Comment peut-on en effet, dans un procès, trancher convenablement ou émettre un jugement qui respecte les formes, si on ne prête pas l'oreille aux deux parties. C'est en effet en comparant les discours, **[383b]** comme on le fait pour le pourpre et pour l'or, que l'on peut parvenir à un meilleur jugement. Pour quelle raison accorderait-on un temps de parole déterminé à chacune des parties adverses, et pour quelle raison les juges devraient-ils jurer d'apporter la même attention aux deux, si le législateur ne prenait pas pour acquis que les causes seraient ainsi mieux jugées par les juges et avec plus de justice. Tu m'as l'air de n'avoir jamais entendu la maxime que l'on répète.

— Laquelle ? demanda-t-il.

— “Ne juge aucune cause avant d'avoir écouté les deux parties².” **[383c]** Cette maxime ne serait certainement pas à ce point répandue si elle n'était juste et convenable. Je te conseille donc, ajouta-t-il, de ne plus désormais décerner aux gens le blâme ou l'éloge avec précipitation. »

Le compagnon rétorqua alors que lui paraissaient bien étrange les points suivants : qu'il ne soit pas possible de discerner la vérité de l'erreur quand une seule des parties s'exprime, tandis que la chose devenait possible quand les deux le font ; que de plus, tandis qu'il n'est pas possible d'apprendre la vérité de celui qui la dit, **[383d]** on puisse en revanche s'en instruire en prêtant

l'oreille conjointement et à celui qui dit la vérité et à celui qui ment ; qu'enfin, alors qu'un seul homme, celui qui dit des choses justes et vraies, n'est pas en mesure d'apporter l'évidence de ce qu'il avance, deux hommes, au nombre desquels se trouve celui qui ment et qui ne dit pas des choses justes, deviennent capables de fournir cette évidence que celui qui dit des choses justes ne peut pas fournir.

Voici du reste, ajouta-t-il, une autre difficulté : comment arriveront-ils à fournir l'évidence ? En se taisant ou en parlant ? Car si c'est en se taisant, point n'est besoin de prêter l'oreille à l'un ou à l'autre, et encore moins aux deux. Mais si c'est en parlant que l'un et l'autre **[383e]** fournissent cette évidence, comme il n'y a aucun moyen qu'ils parlent en même temps, car c'est chacun à leur tour qu'ils demandent la parole, comment peuvent-ils produire en même temps cette évidence ? Car pour y parvenir tous deux en même temps, il leur faudrait alors parler en même temps. Or ils ne peuvent faire. Il reste donc la possibilité suivante : s'il est vrai que c'est en parlant qu'ils fournissent cette évidence, chacun la fournit en parlant à son tour, et c'est en parlant à son tour que chacun fournit cette évidence. Dès lors, l'un parlera en premier, et l'autre en second ; le premier fournira l'évidence, puis le second. Mais alors, s'il est vrai que c'est la même évidence que fourniront l'un et l'autre tour à tour, à quoi bon prêter encore l'oreille au second ? Quand le premier aura parlé, l'évidence aura été apportée. **[384a]** Et, poursuivit-il, s'il est vrai que cette évidence peut être apportée par tous les deux, comment l'un des deux ne l'apporterait-il pas ? Car si l'un des deux ne l'apporte pas, comment les deux l'apporteraient-ils conjointement ? Et si chacun des deux l'apporte, il est clair que celui qui parlera en premier la fournira en premier. Ne suffit-il pas de l'entendre, lui tout seul, pour savoir à quoi s'en tenir ?

Quant à moi, ce qui est sûr, c'est que, en prêtant l'oreille aux deux interlocuteurs, je me trouvais plongé dans l'embarras et incapable de décider lequel des deux avait raison. Les autres personnes présentes déclarèrent que le premier disait vrai. Si donc tu le peux **[384b]**, aide-moi à répondre aux questions suivantes : suffit-il d'entendre parler une seule des parties ; ou faut-il, en outre, prêter l'oreille à la partie adverse pour savoir si ce qu'elle dit est juste ; ou bien n'est-il pas nécessaire de les entendre toutes les deux ? Quel est ton avis ?

III

Tout récemment, quelqu'un reprochait à un autre de n'avoir pas accepté de lui prêter de l'argent et de ne pas lui avoir fait confiance. L'accusé se défendait. Alors, l'une des personnes présentes demanda à l'accusateur si la faute incombait à celui qui n'avait pas eu confiance en lui [384c] et qui avait refusé de lui prêter.

« N'est-ce pas ta faute, dit-il, si tu n'as pas inspiré confiance au prêteur ? »

Et l'autre de répondre : « En quoi est-ce ma faute ?

— Lequel des deux, reprit le premier, te paraît avoir tort, celui qui manque le but qu'il souhaitait atteindre ou celui qui ne le manque pas ?

— Celui qui le manque, répondit-il.

— Or, repartit le premier, ce n'est pas toi qui as manqué le but, toi qui voulais emprunter, tandis que celui qui a refusé de te prêter ne l'a pas manqué ?

— Oui, répondit-il. Mais comment aurais-je tort, moi, même si l'autre ne m'a rien donné ?

— En lui demandant ce qu'il ne fallait pas lui demander, répondit le premier, comment ne vois-tu pas que tu as eu tort ? Lui, au contraire, en refusant de te prêter [384d], a eu raison. Et si, en lui demandant les choses qu'il fallait lui demander, tu ne les as pas obtenues, comment expliquer que tu n'aies pas tort ?

— Peut-être, dit-il. Mais l'autre, lui, comment n'a-t-il pas eu tort de ne m'avoir pas fait confiance ?

— Si, reprit le premier, tes rapports avec lui avaient été ceux qui convenaient, tu n'aurais en rien tort, n'est-ce pas ?

— Non, bien sûr.

— Alors, c'est que tes rapports avec lui n'étaient pas ceux qui convenaient.

— Apparemment, admit-il.

— Si par conséquent c'est parce que tes rapports avec lui n'étaient pas ceux qui convenaient que tu n'as pas obtenu sa confiance, comment serais-tu fondé à lui reprocher quoi que ce soit ?

— Je n'ai rien à répondre.

— Pas même **[384e]** ceci : qu'il ne faut pas faire attention à ceux qui se conduisent mal ?

— Voilà au moins, rétorqua-t-il, une chose que je puis dire.

— Mais précisément en ne traitant pas quelqu'un comme il faut, on se conduit mal, ne te semble-t-il pas ?

— C'est bien mon avis.

— Comment alors aurait-il tort, celui qui n'a pas fait attention à toi si tu t'es mal conduit à son égard ?

— Il n'aurait tort en rien, apparemment.

— Alors pourquoi, reprit le premier, les hommes s'accusent-ils mutuellement, et pourquoi blâment-ils ceux qu'ils n'ont pas su persuader de ne s'être pas laissé persuader, tandis qu'eux-mêmes qui ne sont pas parvenus à les convaincre ne s'accusent-ils pas de cet échec ? »

Là-dessus, un autre des assistants prit la parole. **[385a]** « Et quand effectivement, dit-il, on s'est comporté comme il faut à l'égard de quelqu'un en lui apportant son aide, et qu'ensuite, quand on lui demande de vous rendre la pareille, on n'obtient rien de lui, comment ne lui en ferait-on pas légitimement grief ?

— Mais, répondit l'interpellé, celui à qui on demande de vous rendre la pareille est ou bien en mesure de se bien comporter à votre égard, ou bien en est incapable. S'il n'en est pas capable, comment la demande serait-elle légitime, puisqu'on lui fait une demande à laquelle il ne peut accéder. Et s'il est en mesure d'y accéder, comment n'est-on pas arrivé à convaincre un homme ainsi disposé ? Autrement dit, comment peut-on, en tenant de tels propos, dire quelque chose qui se tient ? **[385b]**

— Mais par Zeus, répartit l'autre, il faut lui en faire reproche, pour faire qu'il nous traite mieux à l'avenir, lui et tous ses amis qui auront entendu ce reproche.

— Se mieux conduire, répondit le premier, t'imagines-tu que ce sera le fait de gens qui prêtent l'oreille à celui qui dit ce qu'il faut, et fait une demande justifiée, ou à celui qui a tort ?

— À celui qui dit ce qu'il faut, répondit-il.

— Mais ne jugeais-tu pas tout à l'heure sa demande injustifiée ?

— Oui, dit-il.

— Comment, alors, le fait d'entendre de tels reproches amènera-t-il ceux qui en sont l'objet à mieux se conduire ?

— Ces reproches ne seront d'aucun effet.

— Mais alors pourquoi **[385c]** les faire ? »

Notre homme avoua qu'il était incapable de déterminer quel était ce

motif.

IV

Quelqu'un reproche à un autre sa naïveté, parce qu'il se montre prompt à ajouter foi aux propos des premiers venus. Il est raisonnable en effet de se fier aux propos de ses concitoyens et de ses amis, mais se fier à des gens que l'on n'a jamais vus ni entendus auparavant, et cela en n'ignorant pas que, pour la plupart, les hommes sont vantards et malveillants, ce n'est pas un mince indice de stupidité. Alors, l'un de ceux qui étaient là prit la parole.

« J'imaginai, [385d] dit-il, que tu faisais beaucoup plus de cas de celui qui saisit rapidement ce que veut dire le premier venu, plutôt que de celui qui le fait avec lenteur.

— J'en fais beaucoup plus de cas, répondit le premier.

— Alors pourquoi, reprit l'autre, lui reproches-tu d'ajouter foi rapidement aux propos des premiers venus qui disent la vérité ?

— Ce n'est pas cela que je lui reproche, rétorqua le premier, mais d'ajouter foi rapidement à des gens qui mentent.

— Et si c'était après une période de temps plus longue et par des gens qui ne sont pas les premiers venus, qu'il se laissait tromper en ajoutant foi à leurs propos, ne lui ferais-tu pas encore plus de reproches ?

— Je pense bien.

— Lui reprocherais-tu d'avoir mis du temps et [385e] de n'avoir pas fait confiance aux premiers venus ?

— Non par Zeus, répondit le premier.

— J'imagine en effet, reprit l'autre, que, pour toi, ce n'est pas pour ce motif qu'un homme mérite qu'on lui adresse des reproches, mais plutôt parce qu'il ajoute foi à des propos qui ne sont pas dignes de confiance.

— C'est bien mon avis, dit le premier.

— Alors, poursuivit l'autre, ce n'est pas parce qu'il a mis du temps à faire confiance à des gens qui ne sont pas les premiers venus que, selon toi, il mérite des reproches, mais à cause de son empressement à faire confiance aux

premiers venus ?

— Évidemment, répondit le premier.

— Que lui reproches-tu alors ? protesta l'autre.

— J'estime qu'il a tort de faire confiance rapidement aux premiers venus avant d'avoir examiné ce qu'ils disent.

— Mais, s'il mettait du temps à accorder sa confiance avant d'avoir examiné ce qui est dit, **[386a]** il n'aurait pas tort ?

— Par Zeus, répondit le premier, même dans ce cas il n'aurait pas moins tort. J'estime que, de toute façon, il ne faut pas se fier aux premiers venus.

— Supposons, comme tu l'estimes, qu'il ne faut pas se fier au premier venu, répliqua l'autre, comment serait-ce alors une chose convenable que d'accorder rapidement sa confiance à des gens que l'on ne connaît pas ? N'estimes-tu pas qu'il faut au préalable vérifier que ces gens disent la vérité ?

— C'est mon avis, répondit le premier.

— Est-ce à dire que, s'il s'agit de nos proches et de nos familiers, reprit l'autre, il n'y a pas lieu de vérifier qu'ils disent la vérité ?

— J'aurais tendance à penser qu'il le faut, répondit le premier.

— Peut-être y a-t-il aussi parmi eux des gens qui tiennent des propos qui ne sont pas dignes de foi.

— C'est bien possible, répondit le premier.

— Alors pourquoi, poursuivit l'autre, est-il plus raisonnable de faire confiance à ses proches et à ses familiers **[386b]** qu'aux premiers venus ?

— Je n'ai pas de réponse, avoua le premier.

— Eh quoi, s'il faut faire plus confiance à ses proches qu'aux premiers venus, n'est-ce pas qu'il faut juger qu'ils sont plus dignes de confiance que les premiers venus ?

— Comment le nier ? répondit le premier.

— Si donc, pour les uns, ce sont des familiers, tandis que, pour les autres, ce sont des inconnus, comment ne sera-t-on pas forcé de tenir les mêmes personnes pour plus ou moins dignes de foi selon le cas, car, à t'entendre, il ne faut pas accorder le même crédit aux familiers et aux inconnus ?

— Je ne peux admettre cela, répondit le premier.

— Et il en va de même pour ce qu'ils disent, poursuivit l'autre, les uns y apporteront foi, mais non les autres, et ni les uns ni les autres n'auront tort.

— Voilà quelque chose d'absurde, reprit le premier.

— De plus, ajouta l'autre, si ce sont les mêmes choses que disent nos familiers et les premiers venus, il faudra semblablement leur accorder confiance et ne pas leur accorder confiance ? **[386c]**

— De toute nécessité, répondit le premier.

— Mais n'est-il pas vrai qu'à ceux qui tiennent les mêmes propos il faut accorder pareille confiance », puisque ce sont les mêmes propos qu'ils tiennent ?

— C'est probable », admit le premier.

En entendant cette discussion, j'étais dans l'embarras, ne sachant à qui il faut faire confiance et à qui il ne le faut pas, aux gens qui sont dignes de foi et qui savent de quoi ils parlent, ou à nos proches et à nos connaissances. « Mais là-dessus quel est ton avis ? »

1- Les interlocuteurs se trouvent peut-être à l'Assemblée, mais cela n'est pas certain.

2- Voir Hésiode, fr. 338 Merkelbach-West.

ÉPIGRAMMES

En son sens premier, *epigramma* signifie « inscription ». C'est la raison pour laquelle beaucoup d'épigrammes se retrouvèrent, réellement ou fictivement, sur des tombeaux. Mais comme ces courtes séries de vers inscrits étaient plus faciles à garder en mémoire qu'un texte en prose, le terme en vint, à partir de la fin du IV^e siècle avant J.-C., à désigner un genre littéraire se présentant comme un court poème en l'honneur d'une personne décédée ou aimée, ou portant sur un événement remarquable. La vogue de ce genre explique probablement pourquoi on a attribué à Platon, qui, selon une tradition relayée par Diogène Laërce (III 5), aurait d'abord été un auteur littéraire, plusieurs épigrammes dont on peut penser qu'elles ne sont pas de lui.

ÉPIGRAMMES

1

Tu contemples les astres, mon Aster ; puissé-je être
le ciel, pour te contempler avec des yeux innombrables.
(*Anthologie grecque* VII 669.)

2

Aster¹, jadis tu brillais parmi les vivants, étoile du matin,
alors que maintenant, trépassé, tu brilles, étoile du soir, parmi les morts.
(*Anthologie grecque* VII 670.)

3

Les larmes d'Hécube et des femmes d'Ilion
furent par les Moires filées dès l'heure de leur naissance ;
Mais à toi, Dion, qui dressas un trophée de belles actions,
les divinités t'avaient versé largement l'espérance.
Et voilà que tu gis dans ta vaste patrie, honoré par tes concitoyens
toi qui as rendu mon cœur fou d'amour, Dion².
(*Anthologie grecque* VII 99.)

4

Eh bien, je n'ai eu qu'à dire d'Alexis « Il est beau »,
et voilà qu'on le regarde, que de toute part tous les regards se tournent
vers lui.

Mon cœur, pourquoi montrer un os à des chiens, et avoir de la peine
après ?

N'est-ce pas ainsi que nous avons perdu Phèdre ?
(*Anthologie grecque* VII 100.)

5

Je renferme³ Archéanassa, la courtisane de Colophon,
dont les rides mêmes suscitaient un ardent amour.

Malheureux, vous qui la rencontrâtes dans sa jeunesse
lorsque pour la première fois elle prit le bateau pour venir, quel brasier
avez-vous traversé !

(*Anthologie grecque* VII 217.)

6

Mon âme, lorsque j’embrassais Agathon, je l’avais sur mes lèvres ;
elle y était venue, oui, la malheureuse, comme pour passer en lui.

(*Anthologie grecque* V 78.)

7

Une pomme est le trait que je te lance⁴ : si tu consens à m’aimer,
accepte-la et en échange, donne-moi ta virginité ;
Mais si telle n’est pas ton intention, garde quand même la pomme,
et vois comme la beauté est éphémère.

(*Anthologie grecque* V 79.)

8

Je suis une pomme : celui qui me lance, c’est quelqu’un qui t’aime ; eh
bien, accède à ses désirs,

Xanthippe⁵ ; moi et toi sommes destinés à nous flétrir.

(*Anthologie grecque* V 80.)

9

Nous qui sommes d’Érétrie en Eubée, près de Suse
nous gisons ; las, comme c’est loin de notre patrie⁶.

(*Anthologie grecque* VII 259.)

9a

Cypris aux Muses : « Petites filles, Aphrodite, il vous faut l’honorer,
sinon j’armerai Éros contre vous. »

Les Muses à Cypris : « Garde tes babillages pour Arès,
ce n’est pas pour nous que vole ce bambin. »

(*Anthologie grecque* IX 392.)

10

Un homme trouva de l’or et laissa une corde ; ensuite, celui qui ne
trouva pas l’or

qu’il avait laissé, se noua la corde autour du cou.

(*Anthologie grecque* IX 44.)

11

Moi, Laïs, dont le rire insolent narguait la Grèce, moi qui avais
à ma porte un essaim de jeunes amants,
j'offre mon miroir à la déesse de Paphos⁷, car me voir telle que je suis
je ne m'y résigne pas, et telle que j'étais, je n'y arrive pas.
(*Anthologie grecque* VI 1.)

12

Agréable aux étrangers, cet homme fut cher à ses concitoyens,
Pindare, l'interprète des Piérides⁸ à la belle voix.
(*Anthologie grecque* VII 35.)

13

Ici, après avoir quitté le grondement des vagues de la mer Égée,
nous gisons au milieu de la plaine d'Ecbatane.
Au revoir, Éréttrie⁹ notre patrie qui fut célèbre ; adieu, Athènes
voisine de l'Eubée ; adieu, mer chérie.
(*Anthologie grecque* VII 256.)

14

D'un naufragé je suis le tombeau, en face est celui d'un paysan ;
sous l'eau salé comme sous la terre se trouve l'Hadès.
(*Anthologie grecque* VII 265.)

15

Marins, soyez prudents et sur mer et sur terre ; sachez que la tombe
que vous venez de croiser est celle d'un naufragé.
(*Anthologie grecque* VII 269.)

16

On répète qu'il y a neuf Muses. Quelle négligence.
Voici encore Sappho de Lesbos, la dixième.
(*Anthologie grecque* IX 162.)

17

Quand la déesse de Chypre vit la statue de la déesse de Chypre à Cnide,
elle
s'exclama : « Mais, où Praxitèle m'a-t-il vue nue ? »
(*Anthologie grecque* VII 162.)

Les Grâces, qui cherchaient à s'installer dans un temple qui ne s'effondrerait

pas, découvrirent l'âme d'Aristophane.

(Olympiodore, *Commentaire sur l'Alcibiade de Platon II*, 69.)

Diogène Laërce, *Vies et doctrines des philosophes illustres*,
trad. L. Brisson, © Librairie Générale Française, 1999.

1- Peut-être Phèdre, car *phaidrós* signifie « brillant ».

2- Suivant Diogène Laërce, cette épigramme, inspirée de la fin de la septième lettre de Platon (351e), se trouve inscrite, raconte-t-on, sur le tombeau de Dion, à Syracuse.

3- Comme il s'agit d'une épigramme funéraire, c'est le tombeau qui parle.

4- On peut penser que le message est gravé sur la pomme.

5- Une allusion à un adultère dont se serait rendu coupable Platon avec la femme de Socrate ?

6- Il s'agirait des Érétriens faits prisonniers par Datis et emmenés non à Ecbatane, mais à Suse (Hérodote VI 119 ; Platon, *Lois III*, 698c-d ; *Ménexène* 240a-c). Pour introduire l'épigramme, Diogène Laërce évoque le procédé utilisé par les Perses pour ne laisser échapper aucun Érétrien : les soldats se seraient déployés en se donnant la main pour être sûrs de les capturer tous comme des poissons dans une senne.

7- Aphrodite.

8- La Piérie était une région de la Macédoine, près du mont Olympe, considérée comme le lieu de séjour des Muses.

9- Probablement une variation sur le sort des Érétriens.

ÉPINOMIS

Tout porte à croire que l'*Épinomis*, qui se présente comme la suite des *Lois* (on y retrouve les mêmes interlocuteurs), n'est ni de Platon ni même de Philippe d'Oponte, lequel, d'après une tradition qui cependant n'est rapportée que par Diogène Laërce (III 37), aurait « édité » les *Lois*. L'*Épinomis* est une œuvre scolaire très systématique destinée à montrer que le programme des études des membres du collège de veille, la plus haute magistrature de la cité des *Lois*, décrite au livre XII, culmine dans l'étude de l'astronomie, laquelle se confond avec la théologie.

Les corps célestes en effet sont des dieux, c'est-à-dire des vivants dont le corps, fait de feu (c'est ce que l'on peut déduire de *Timée* 91c-92b), est destructible en droit mais non en fait (*Timée* 41a-b), et dont l'âme est dotée d'un mouvement régulier et permanent, parce qu'elle est dirigée par l'intellect, dont dérivent également les lois de la cité. Les membres du collège de veille qui assurent la sauvegarde de la cité doivent donc avoir pour ultime objet d'étude cette science des mouvements réguliers et permanents qu'instaure l'intellect dans les corps célestes.

On note dans l'*Épinomis* trois différences importantes par rapport à l'astronomie évoquée dans le *Timée* et au livre X des *Lois*. Le fait que l'âme soit dirigée par un intellect qui assure régularité et permanence à ses mouvements amène l'auteur de l'*Épinomis* à évoquer le Destin et son caractère irrévocable, un thème qui n'était pas rapporté de façon aussi directe à la marche des corps célestes dans la *République*, dans le *Timée* ou dans les *Lois*. On notera aussi l'introduction d'un cinquième élément, absent du *Timée*, l'éther. Enfin, on ne peut pas ne pas être surpris par l'argumentation suivante : le corps des objets célestes est beaucoup plus grand qu'il n'y paraît à l'œil nu ; or pour mettre de telles masses en mouvement, il faut un moteur particulièrement puissant ; et ce moteur ne peut être que l'âme d'un dieu. Déduire la divinité des astres, même indirectement, de la taille du corps que doit mouvoir leur âme, semble être une pratique étrangère à Platon. Il s'agit là d'éléments à verser au dossier de l'inauthenticité de l'*Épinomis*, qui, en promouvant une théologie astrale, joua cependant un rôle considérable dans l'histoire religieuse de l'époque hellénistique, notamment.

L'ouvrage, sans doute composé dans l'Ancienne Académie, constitue une tentative intéressante pour apporter une conclusion au douzième livre des *Lois*.

ÉPINOMIS

ou Le philosophe ; genre politique

CLINIAS

[973a] Comme convenu, nous sommes, Étranger, tous les trois, moi, toi et Mégille que voici, venus au rendez-vous, dans le but de nous interroger sur ce qu'est la sagesse, et sur la façon de s'y prendre pour exposer ce qui, à notre avis, permet le mieux à l'homme, qui est ce qu'il est, d'acquérir la sagesse lorsqu'il s'y applique, dans la mesure de ses capacités. Pour le reste, en effet, nous prétendons avoir exposé dans le détail tout ce qui concerne [973b] l'institution des lois ; mais ce qu'il importe le plus de découvrir et de formuler, c'est de savoir quelles connaissances doit acquérir un homme mortel pour devenir un savant ; cela, nous ne l'avons ni expliqué ni découvert. Tâchons maintenant de ne pas laisser la question en plan ; cela en effet reviendrait, je pense, à laisser inachevée la tâche que nous nous sommes tous les trois assignée en entreprenant de tout éclaircir depuis le début jusqu'à la fin.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce que tu dis est juste, mon cher Clinias. Je crois cependant que tu vas entendre des propos qui te surprendront, même, si en un sens, ces propos n'ont rien de surprenant. Le fait est certain, bien des gens qui ont l'expérience de la vie tiennent le même langage, [973c] à savoir qu'il n'est pas dans la nature du genre humain de parvenir à la félicité ni même au bonheur. Eh bien, prête attention à ce que je vais dire et vois avec moi s'il te semble que, en abondant dans leur sens, je traite comme il faut du sujet. Je déclare qu'il n'est pas possible aux hommes, excepté pour un petit nombre, de trouver la félicité et le bonheur, déclaration que je limite à la durée de cette vie. Mais pour celui qui meurt, il y a le bel espoir d'obtenir tout ce en vue de quoi il a déployé ses efforts durant sa vie, efforts pour mener l'existence la plus convenable dont il est capable, et pour avoir, au moment de mourir, une fin pareille à ce que fut sa vie. Je ne dis rien qui soit [973d] difficile à comprendre ; c'est bien plutôt ce que tous les hommes, Grecs aussi bien que Barbares, nous admettons d'une

certaine façon, à savoir que, pour tout être vivant, c'est dès l'origine que l'existence est difficile. Il faut, dans un premier temps, passer par l'état d'embryon, puis naître, et, par la suite, être élevé et éduqué, et tout cela ne va pas sans mille et mille peines, comme tout le monde le dit. [974a] Si l'on fait le décompte, je ne dis pas des épreuves exceptionnelles, mais de celles que tout le monde tient pour supportables, il ne restera, à mon sens, qu'une courte période qui semble laisser un peu de répit, vers le milieu de la vie. Bientôt, survient la vieillesse qui enlève à tout homme, s'il médite l'existence qu'il a menée, toute velléité de revivre sa vie, à moins d'être rempli d'illusions comme les enfants¹.

Quelle preuve ai-je de cela ? C'est que l'objet de la recherche que nous sommes en train de mener se trouve, par sa nature même, dans ce cas. [974b] Assurément, nous cherchons le moyen de devenir savants, comme si chacun de nous en avait la possibilité. Mais cette possibilité nous fuit et cette fuite commence dès que l'on s'engage sur la voie de la sagesse, que celle-ci s'applique à un domaine particulier de ce qu'on appelle techniques, exercices de la pensée, ou encore à l'une des autres disciplines de cette sorte que nous estimons être des sciences ; la cause en est que rien de cela ne justifie qu'on emploie le terme « savoir » pour l'appliquer aux affaires humaines, et que, même si notre âme fait preuve d'une extrême confiance et soupçonne qu'il lui est en quelque sorte naturel de posséder ce savoir, [974c] elle se trouve dans l'incapacité totale de découvrir en quoi il consiste, et de déterminer le moment ou le mode de son acquisition. N'est-ce pas une image tout à fait exacte de l'embarras où se trouve la recherche que nous menons sur le savoir, embarras qui, naissant en chacun de nous, dépasse les prévisions de chacun de ceux qui sont capables aussi bien de s'examiner eux-mêmes que d'examiner autrui, d'une façon cohérente et en usant d'arguments de toutes sortes maniés en tous sens ? En est-il autrement ou accorderons-nous qu'il en va de cette manière ?

CLINIAS

Nous te l'accorderons, Étranger, sans doute avec l'espoir, qui nous est venu par le temps [974d] que nous avons passé en ta compagnie, de parvenir, une fois de plus, à ce qu'il y a de plus vrai sur le sujet en question.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, dans un premier temps, il convient de passer en revue toutes ces autres sciences qui, même si on le prétend, ne parviennent pas à rendre sage l'homme qui les acquiert et qui les possède ; cela nous permettra, une fois que nous les aurons écartées de notre route, d'essayer de faire comparaître celles dont nous avons besoin et, cela fait, de nous en instruire.

Et pour commencer par celles qui sont nécessaires à l'espèce mortelle, observons qu'elles sont sans doute indispensables et en réalité [974e] primordiales. Or, même si à l'origine de la civilisation, celui qui avait acquis

ces connaissances passait pour un savant, il n'est plus maintenant considéré comme tel, et c'est plutôt l'opprobre qu'attire sur lui celui qui possède une pareille science. [975a] Oui, nous allons vous dire quelles sont ces connaissances et comment tout homme – quiconque en tout cas se propose de prendre part à une compétition en vue d'atteindre le sommet de l'excellence – les fuira pour se consacrer à l'acquisition et à la pratique de la sagesse. Eh bien, commençons par celle qui, à ce que raconte le mythe², nous a complètement affranchis de l'habitude qu'ont les bêtes de se manger entre elles, et qui nous a conduits à l'alimentation que l'usage a consacrée. Que ces hommes du passé nous pardonnent, comme ils sont bien obligés de le faire. Oui, il faut que ceux dont nous venons de parler soient les premiers à qui nous dirons « au revoir ». La [975b] production de farines d'orge et de froment, aussi bien que leur transformation en aliment, ont beau être quelque chose d'admirable et de bénéfique, jamais ces tâches n'arriveront à faire d'un homme un savant accompli. En effet, le seul fait qu'on leur applique le nom de « producteur » suffit à jeter le discrédit sur ceux qui s'y adonnent. Et ce n'est même pas en évoquant une agriculture étendue à la campagne dans son ensemble que l'on arrivera à échapper à ce discrédit ; ce n'est pas en effet à une technique, mais à un don fait à l'homme par une divinité que tous, semble-t-il, nous devons la capacité de travailler le sol. La fabrication de maisons, l'art de bâtir et celui d'assembler des meubles de toutes sortes, le travail de l'airain et la mise au point des produits des charpentiers, [975c] des potiers, des tisserands et de tous les autres artisans, tout cela présente à coup sûr de l'utilité pour la population, mais n'entre pas non plus en considération quand on parle de vertu. On ne peut davantage dire de la chasse en général, malgré la variété de ses formes et malgré le fait que ce soit une technique, qu'elle produise une grandeur d'âme accompagnée de sagesse. On ne peut certainement pas le dire non plus de la divination et de l'interprétation des oracles en général, car l'interprète ne connaît que la réponse de l'oracle, et il ne sait pas si elle est vraie.

Ainsi, puisque, comme nous le constatons, l'acquisition des choses nécessaires à la vie passe par la technique, sans qu'aucune technique ne rende [975d] personne sage, ce dont il nous reste à parler après cela, c'est d'une sorte de jeu qui se réduit le plus souvent à une imitation et qui ne présente aucun caractère de sérieux, car, même s'ils sont nombreux les instruments qui servent à cette imitation, bien des fois c'est leurs corps qui servent à cet effet aux artistes, lesquels ne font pas toujours preuve d'une parfaite décence. Il y a encore les imitations qui relèvent du langage et du domaine des Muses en général, et encore toutes celles qui sont filles de la représentation graphique, et où un grand nombre de figures de toutes sortes sont exécutées à l'aide de matières humides ou sèches. Aucune de ces formes d'imitation n'a permis à qui que ce soit de devenir savant en quelque domaine que ce soit, même quand l'artiste pratique son art avec le plus grand sérieux.

Après avoir [975e] dressé cet inventaire, il reste à considérer les moyens

d'assurer notre protection qui prend des milliers de formes et qui intéresse une multitude de gens. Le plus important et celui qui a le plus de portée est ce que l'on appelle « technique de la guerre », celle du commandement, qui est la plus réputée pour l'utilité qu'elle représente. Elle a surtout besoin de chance, et c'est du courage qu'elle dépend naturellement plutôt que du savoir. [976a] Nous avons encore un autre moyen de nous protéger, c'est ce qu'on appelle la « médecine », cet art qui, je suppose, nous garde de presque tous les dommages que provoquent chez les vivants les conditions climatiques, excès intempestifs du froid et de la chaleur, et toutes les intempéries de ce genre. Or, rien de tout cela n'a la réputation de mener à l'acquisition d'un savoir authentique, car ces techniques font leur chemin sans règle, fondées qu'elles sont sur les conjectures de l'opinion. Par ailleurs, nous admettons, sans doute, que les pilotes de navire tout comme les matelots sont d'un réel secours. Mais qu'on ne vienne pas nous dire, pour nous consoler, qu'un de ces hommes est pourvu de savoir ; ils n'arrivent à prévoir ni la colère [976b] ni la bienveillance des vents, une connaissance qui serait la bienvenue chaque fois que l'on navigue. Pas davantage assurément on ne trouve de savoir chez tous ceux qui prétendent nous porter secours dans les procès par l'efficacité de leur discours, gens qui s'attachent à deviner les dispositions d'esprit du public en se fondant sur le souvenir et sur l'expérience qu'ils ont des opinions, mais qui se fourvoient loin de la vérité en ce qui concerne la justice en elle-même.

Il reste encore, pour prétendre au renom de savoir, une faculté étrange, que la plupart des gens qualifieraient de talent plutôt que de sagesse : on constate sa présence chez celui qui apprend facilement tout ce qu'on lui demande d'apprendre, qui garde un souvenir assuré d'informations extrêmement nombreuses, [976c] et qui, de surcroît, se rappelant en toutes circonstances ce qui est à propos et ce qu'il convient de faire, passe aussitôt à l'acte. Tout cela en effet, certains le mettent au compte d'une disposition naturelle, d'autres de la virtuosité, d'autres encore invoqueront une vivacité d'esprit naturelle, mais, en aucun de ces cas, aucun homme sensé ne consentira jamais à qualifier cet homme de « sage ».

Et pourtant, il nous faut indiquer quelle est la science dont la possession permettrait de définir le savant, celui qui est réellement un savant et qui ne se contente pas de se faire passer pour tel. Eh bien, voyons. En fait nous abordons là un problème particulièrement difficile, celui de découvrir un savoir qui, différant de ceux que nous venons [976d] de mentionner, mériterait, en réalité et selon toute vraisemblance, le nom de « savoir » ; un savoir qui ne ferait de son possesseur ni un homme de peine ni un sot, mais un savant et, qu'il commande ou qu'il obéisse, un bon citoyen se montrant tout à la fois respectueux de la justice et modéré. Eh bien, demandons-nous, pour commencer, quelle peut bien être, parmi les sciences actuelles, cette science unique qui, si elle avait déserté notre humaine nature ou qu'elle n'y était pas présente, ferait de l'homme le vivant le plus stupide et le plus insensé de tous. Il n'est vraiment pas difficile de voir quelle est cette science. Car que l'on

comparer, [976e] pour ainsi dire, les connaissances l'une par rapport à l'autre, on verra bien que c'est seulement celle qui a donné le nombre à toute la race mortelle dont l'absence pourrait entraîner cette conséquence.

Et, si je m'en crois, c'est un dieu en personne plutôt que je ne sais quel hasard qui, en nous faisant ce don, a assuré du même coup notre salut. Or quel est, à mon avis, ce dieu, il faut le dire même si c'est dieu bien étrange, même si, en un certain sens, il ne présente rien de si étrange. Comment, en effet, peut-on penser que le dieu qui, pour nous, est la cause de tous les biens sans exception, [977a] n'ait pas été la cause du bien qui de beaucoup est le plus important, la sagesse ? De quel dieu, Mégille et Clinias, veux-je parler, en manifestant un tel respect ? Sans doute du ciel, auquel en outre il convient en toute justice, comme le font sans exception tous les démons et tous les dieux, d'adresser plus qu'à tout autre nos hommages et nos prières. Qu'il ait été la cause de tous les autres biens, nous serions unanimes à en convenir. Mais que le nombre, lui aussi, soit bien un don qui vienne de lui, nous l'affirmons, comme nous affirmons qu'il continuera de le dispenser à celui qui consent à se laisser conduire par lui. Si en effet quelqu'un entreprend [977b] de contempler correctement ce dieu-là, qu'il l'appelle comme il lui plaira, « Cosmos », « Olympe » ou « Ciel », il lui faudra le suivre et observer de quelle façon, alors qu'il fait varier l'aspect qui est le sien et qu'il imprime aux astres qu'il contient toute sorte de trajectoires, il fait se suivre les saisons et procure à tous les êtres leur nourriture. Quoi qu'il en soit, ce que, dirons-nous, il nous a donné en même temps que le nombre en général, c'est la sagesse dans son ensemble avec tous les autres biens. Et ce bienfait est porté à son comble si, une fois que, de ce dieu, on a reçu le nombre, on s'attache à étudier l'ensemble de ses révolutions.

Mais revenons un peu en arrière et rappelons [977c] la remarque que nous avons eu parfaitement raison de faire, à savoir que, si nous enlevions à l'espèce humaine le nombre, nous n'arriverions jamais à faire preuve de sagesse. Jamais plus, en effet, semble-t-il bien, l'âme de ce vivant qu'est l'homme n'arriverait à acquérir la vertu dans son ensemble, étant donné qu'il lui manquerait la raison. Un vivant qui ne distinguerait pas le deux du trois, le pair de l'impair, et qui ignorerait absolument le nombre, ne saurait jamais rendre raison de ce dont il ne tirerait que des sensations et des souvenirs, même si rien ne l'empêche de posséder ces autres vertus [977d] que sont le courage et la modération. Privée de raison vraie, il ne deviendrait jamais un sage, et celui à qui n'est pas échue la sagesse, laquelle est la partie la plus haute de la vertu dans son ensemble, celui-là ne pourrait jamais devenir parfaitement bon, et par là même heureux. Voilà pourquoi de toute nécessité il faut prendre le nombre pour point de départ. Mais montrer pourquoi c'est nécessaire, cela exigerait un discours plus long que tous ceux que nous venons de tenir. Oui, mais c'est à bon droit que maintenant on fera la remarque suivante : de toutes les réalisations que l'on attribue aux autres techniques, réalisations que nous avons passées en revue tout à l'heure, en faisant une

place à chacune de ces techniques, il n'en reste absolument aucune [977e], quand on supprime la science du nombre, et toutes sans exception se trouvent abolies.

Si l'on considère ces techniques, peut-être estimera-t-on que l'espèce humaine n'a besoin du nombre qu'en des circonstances peu nombreuses, quelle que soit par ailleurs l'importance de ce besoin. Et pourtant si, dans le monde du devenir, on distingue ce qu'il y a de divin de ce qu'il y a de mortel, ce qui est un bon moyen pour se familiariser avec le respect des dieux et le nombre véritable, [978a] on changera d'avis. Tout le monde mesurera quelle puissance le nombre, pris dans son ensemble, nous procure lorsqu'il est présent. Voyez plutôt : est-ce que la musique, prise dans son ensemble, n'exige pas manifestement que l'on exprime en nombres le mouvement aussi bien que les sons ? Et la chose la plus importante c'est, il faut bien l'admettre, qu'il est la cause de tous les biens et qu'il ne l'est d'aucun mal, ce qui aurait pu être le cas. Mais le mouvement qui mérite d'être appelé irrationnel, désordonné, informe, dépourvu de rythme et d'harmonie, bref tout mouvement qui présente une imperfection quelconque, est [978b] totalement dépourvu de nombre, et c'est ce genre de pensée que doit avoir l'homme qui souhaite être heureux jusqu'à la fin de ses jours ; la chose est sûre, aucun de ceux qui, même s'ils en ont une opinion vraie, n'ont pas su parvenir à une connaissance véritable du juste, du beau et de tout ce qui est du même ordre, ne pourra exprimer cela en termes de nombre, dans le but de produire tant en lui-même que chez autrui une conviction totale.

Eh bien, passons maintenant à la question de savoir de quelle manière précisément nous avons appris à utiliser les nombres. Voyons. D'où nous sont venues les notions de « un » et de « deux », à nous qui tenons de [978c] l'univers une nature qui prédispose à concevoir leur réalité ? Beaucoup d'autres vivants n'ont, pour leur part, pas reçu ce privilège qui les rendrait capables d'apprendre de leur Père³ à compter, tandis que, en nous, c'est cette capacité que le dieu a établie en premier, de sorte que nous sommes en mesure de concevoir le nombre à travers ce qui nous est montré ; après quoi, le dieu nous a montré des choses et il continue de le faire. Or, parmi les choses qu'il nous montre, quel plus bel exemple d'unité peut-on contempler que le jour ? Ensuite vient la nuit, qui fera tout paraître différent. Et comme l'univers ne cesse de dérouler [978d] ces mêmes spectacles, pendant plusieurs nuits et plusieurs jours, jamais non plus, il ne cesse d'enseigner aux hommes le « un » et le « deux », jusqu'à ce que même l'homme le plus inapte à s'instruire ait appris à compter de manière suffisante. En effet, le « trois », le « quatre » et la « pluralité », chacun en acquerra la notion en voyant les corps célestes. De cette pluralité, le dieu a fait une unité en fabriquant la Lune qui, apparaissant tantôt plus grande tantôt plus petite, poursuit sa course en faisant sans cesse apparaître un jour nouveau, jusqu'à un total de quinze jours [978e] et de quinze nuits. Cela constitue une révolution, si l'on accepte de faire de tout le cycle un ensemble unique, en sorte que, pour ainsi dire, même celui qui est le

plus inapte à s'instruire, parmi les êtres vivants à qui le dieu a donné cette capacité naturelle, arrive à l'apprendre. Dans ces limites et à propos de ces objets, tout le groupe des êtres vivants qui était capable d'y parvenir est devenu fort habile à compter, en considérant chaque phénomène l'un après l'autre. Puis, c'est pour permettre d'établir [979a] en toute occasion des rapports mutuels entre les nombres dans leur ensemble, et donc pour passer à un stade supérieur, que le dieu, après avoir fabriqué la Lune, dont nous venons de dire qu'elle croissait et décroissait, a, je pense, rassemblé les mois en une année ; ainsi par une heureuse fortune, tous les vivants ont commencé à embrasser d'une même vue chaque nombre dans son rapport avec tous les autres. C'est en suivant ces rythmes que se forment les fruits, et que la Terre est fécondée, fournissant ainsi de la nourriture à tous les êtres vivants, quand les vents et les pluies arrivent en temps voulu et avec mesure. Mais si, à l'encontre de ces rythmes, le résultat [979b] est mauvais, ce n'est pas la divinité qu'il faut accuser, mais la nature humaine qui ne partage pas sa vie en tranches bien réglées.

Quoi qu'il en soit, lors de nos recherches sur les lois, il nous est apparu, semble-t-il, que, pour tout le reste, il est facile à l'homme de savoir ce qui pour lui vaut le mieux, et que n'importe qui est en mesure de comprendre ce qu'on lui dit, et de mettre cela en pratique, pourvu qu'il sache ce qui a des chances d'être utile et de ne l'être pas. Oui, il nous est aussi apparu, et il nous apparaît encore que, tandis qu'aucune autre tâche ne présente de difficultés insurmontables, [979c] il est vraiment difficile de déterminer de quelle façon on devient un homme de bien. Par ailleurs, l'acquisition de tous les autres « biens », comme on les appelle, est possible et facile ; on sait de quelle quantité de richesses on a besoin ou non, on sait encore quelles qualités doit avoir son corps ou non ; et pour l'âme, tout le monde s'accorde à dire avec tout le monde qu'elle doit être bonne et à reconnaître à quelles conditions elle est bonne, c'est-à-dire quand elle est juste, réfléchie et courageuse. De plus tout le monde soutient qu'elle doit être sage ; mais lorsque vient le moment de déterminer de quelle sagesse il s'agit, [979d] personne n'est plus d'accord avec personne, comme on vient de le voir. Or, de toute évidence, à côté de tous les savoirs qui viennent d'être mentionnés, nous en trouvons un qui n'est pas sans valeur, sous ce rapport particulier à tout le moins, à savoir que l'homme qui a acquis la connaissance que nous venons d'indiquer passe pour être sage. Mais la question de savoir si celui qui a acquis cette connaissance est réellement sage et bon, c'est la question qu'il faut maintenant examiner.

CLINIAS

Comme tu avais raison, Étranger, de dire que tu entreprenais de tenir des propos importants sur des sujets importants !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Des propos qui ne sont pas sans importance, en effet, Clinias ; mais le plus difficile, c'est de faire qu'ils soient vrais, [979e] vrais en tout point et absolument.

CLINIAS

Sans aucun doute, Étranger, mais ne te lasse pas, et expose ce que tu cherches à dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et de votre côté, vous ne devez pas vous lasser de m'écouter.

CLINIAS

Il en sera ainsi, je te l'assure, en ce qui nous concerne en tout cas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Parfait. En tout premier lieu, il faut absolument dire, semble-t-il, [980a] quelle est, à nos yeux, cette sagesse, à supposer que nous arrivions à lui donner un nom unique, ; et si cela nous est totalement impossible, il faudra nous rabattre sur une tâche secondaire, celle de savoir au moins quelles peuvent bien être les formes de savoir qu'il faudrait réunir pour être « savant », au sens que nous donnons à ce mot, et quel est leur nombre.

CLINIAS

Il faudrait que tu t'expliques.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Une fois cela fait, personne ne pourra reprocher au législateur de donner, en parlant des dieux, une image plus belle et plus digne que celle qui en a été proposée jusqu'ici, en leur rendant un hommage qui présente la forme d'un beau divertissement, et de passer sa vie en les honorant par des hymnes et [980b] par le spectacle du bonheur qui est le sien.

CLINIAS

Quel beau langage tu tiens, Étranger. Si seulement, en effet, le but de tes lois était d'obtenir, en offrant aux dieux ce divertissement et en menant une vie plus pure, une mort qui tout ensemble soit la meilleure et la plus belle !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qu'est-ce donc à dire, Clinias ? Sommes-nous d'accord pour honorer les dieux de la meilleure façon possible par des hymnes, en les priant de nous inspirer les discours les plus beaux et les meilleurs à leur sujet ? Cela te convient-il, ou sinon qu'as-tu d'autre à proposer ?

CLINIAS

Mais oui, cela me plaît merveilleusement. Allons, [980c] divin ami, adresse aux dieux une prière pleine de confiance et tiens sur les dieux et les déesses le discours le plus beau qui te viendra à l'esprit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi en sera-t-il si le dieu lui-même se fait notre guide. Il convient seulement que tu t'associes à ma prière.

CLINIAS

Tu peux parler maintenant.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est donc l'origine des dieux et des êtres vivants, si mal décrite par les anciens, dont il me faut d'abord, semble-t-il, rendre mieux compte, pour satisfaire au souhait que nous venons d'exprimer. Je reprendrai pour cela le discours que j'ai tenu contre les impies⁴, quand je déclarais qu'il [980d] y a des dieux qui se préoccupent de toutes choses, qu'elles soient importantes ou non, et que ces dieux sont, sans doute, inflexibles en ce qui concerne la justice ; vous vous en souvenez, Clinias, n'est-ce pas ? N'êtes-vous pas allés jusqu'à prendre des notes ? Oui, ce qui a été dit alors était d'une absolue vérité. Mais le point le plus important, c'était que n'importe quelle âme l'emporte sur n'importe quel corps en dignité. Vous vous en souvenez ? En tout cas, vous vous souvenez au moins de ceci, je suppose : ce qui est le meilleur, le plus ancien et ce qui est le plus semblable aux dieux, cela, on peut le croire, l'emporte sur ce qui est inférieur, sur ce qui est plus jeune et moins [980e] vénérable, tout comme ce qui gouverne l'emporte, dans tous les cas, sur ce qui est gouverné, et ce qui conduit sur ce qui est conduit en général. Dès lors, admettons que l'âme l'emporte sur le corps ; et que, s'il en va ainsi, ce qui pour nous [981a] est le début du début de la génération constituée, je pense, un principe d'explication plus crédible. Admettons encore qu'il est plus approprié de parler d'un commencement du commencement, et qu'il n'y a pas de façon plus correcte d'atteindre au sommet du « savoir », quand on parle de la génération et des dieux.

CLINIAS

Admettons que ce discours est le meilleur qu'il nous soit possible de tenir.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voyons. N'a-t-on pas toutes les raisons de dire que, par nature, apparaît un être vivant quand une âme et un corps s'associent, et que par leur réunion ils engendrent un seul et même ensemble ?

CLINIAS

C'est exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et pareille réunion s'appelle à juste titre un « être vivant » ? [981b]

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par ailleurs, il faut, en tenant un discours vraisemblable, parler des cinq corps solides⁵, à partir desquels on peut façonner les choses les plus belles et les meilleures, tandis que dans son ensemble l'espèce qui reste ne présente qu'un seul et même aspect. Car, en dehors de l'espèce véritablement divine de l'âme, aucune autre ne peut être considérée comme incorporelle et dépourvue de quelque couleur que ce soit. C'est à cette espèce seule qu'il appartient de façonner et [981c] d'ouvrer. Au corps, en revanche, il convient, disons-le, d'être façonné, de devenir et d'être vu. À l'autre espèce – répétons-le, car il ne faut pas le dire une seule fois –, il convient d'être invisible, de connaître et d'être intelligente, d'être douée de mémoire et de pouvoir compter en utilisant en alternance des nombres pairs et des nombres impairs. Or, s'il y a cinq corps, il faut dire que ce sont le feu, l'eau, l'air en troisième lieu, la terre en quatrième lieu et l'éther en cinquième, et que c'est dans un lieu où, chaque fois, prédomine l'un de ces corps que naissent une multitude et une variété d'êtres vivants. Il faut considérer ces éléments un à un de la façon suivante.

Considérons en premier lieu l'espèce terrestre [981d], qui comprend tous les hommes, tous les vivants pourvus de plusieurs pieds ou dépourvus de pieds, tous ceux qui se déplacent et tous ceux qui restent immobiles, fixés par leur racine ; et il faut dire que ce qui constitue l'unité de cette espèce, c'est que, même si tous ces êtres qui la composent sont faits de tous les éléments, elle comporte en majeure partie de la terre, une substance solide.

Il faut aussi poser qu'il y a une deuxième espèce de vivants, qui est

subjette au devenir et qui est visible, elle qui, de fait, contient surtout du feu, mais aussi de la terre et de l'air, sans parler de parcelles [981e] de tous les autres corps. De là découle la nécessité qui nous est faite d'affirmer que de ce mélange résultent des vivants de toutes sortes, qui sont visibles. Et assurément il convient de soutenir que tous les genres de vivants qui évoluent dans le ciel, et dont l'ensemble constitue ce que nous devons appeler l'espèce divine des astres, ont reçu le corps le plus beau, l'âme la plus heureuse et la plus parfaite. Or l'opinion nous impose, sans doute, de lui attribuer l'une des deux destinées suivantes : ou bien d'être chacun [982a] indestructible, immortel et de toute nécessité absolument divin ; ou bien de se satisfaire d'une durée de vie si longue, qu'il ne saurait sentir besoin d'une durée de vie plus longue.

Mais commençons par bien nous mettre dans la tête que, répétons-le, les vivants sont, redisons-le encore, de deux espèces l'une et l'autre visibles. L'une, semble-t-il, est en totalité faite de feu alors que l'autre est faite de terre ; celle qui est faite de terre se déplace dans le désordre, alors que celle qui est faite de feu évolue dans un ordre absolu. Or, l'espèce qui se déplace de façon désordonnée, et c'est [982b] le cas de la plupart des êtres qui vivent sur notre terre, il faut considérer qu'elle est dénuée de sagesse, tandis que ce qui suit sa route de manière ordonnée dans le ciel donne par là une preuve éminente du fait qu'elle est douée de sagesse. En effet, suivre toujours exactement la même route, agir et pâtir toujours de la même façon, suffit à prouver qu'on est doué de sagesse.

Or la nécessité qui gouverne une âme douée d'intelligence sera, entre toutes, de beaucoup la plus puissante. Car l'âme, qui commande sans être commandée, impose sa loi, et lorsque, dans la perfection de son intellect, elle a pris la décision la meilleure, [982c] elle la met réellement en œuvre sans que rien ne puisse la détourner de son but. Même l'« adamant⁶ » ne saurait être plus fort ni plus ferme ; disons plutôt que ce sont les trois Destinées (= Moires) qui tiennent réellement sous leur garde vigilante la parfaite réalisation de ce que chacun des dieux a décidé de faire au terme de la plus excellente délibération. Et les hommes devraient voir que sont dotés d'intelligence les astres et l'ensemble du parcours qu'ils accomplissent, parce qu'ils exécutent toujours les mêmes mouvements, et qu'ils ne cessent de faire depuis un laps de temps prodigieusement long ce qu'ils ont décidé de faire, [982d] au lieu de changer d'avis sans règle, de varier, sans cesse, leurs mouvements, de vagabonder et de changer d'orbite. La plupart d'entre nous se sont fait sur le sujet une opinion contraire, en estimant que c'est parce que les astres font toujours la même chose de la même façon qu'ils n'ont pas d'âme. Et la foule a suivi ces insensés, en prenant pour acquis que, si l'espèce humaine se trouvait douée de pensée et était vivante, c'est qu'elle était soumise au changement, tandis que, si l'espèce divine se trouvait privée de pensée, c'est parce qu'elle se déplaçait en suivant immuablement la même route. Oui, n'importe quel homme aurait pu opter pour le parti le plus beau, le meilleur, celui qu'il faut préférer, en posant comme principe que c'est précisément pour cette raison

[**982e**] qu'il faut tenir pour doté de pensée ce qui agit toujours suivant les mêmes règles, de la même manière et pour les mêmes motifs, et que c'est là la nature des astres que d'accomplir leur devoir en effectuant le parcours le plus beau à voir et en exécutant la danse qui dépasse en beauté et en élévation les évolutions de tous les chœurs.

Il n'en reste pas moins que, pour prouver que c'est à bon droit que nous disons que les astres sont pourvus d'une âme, [**983a**] il faut se mettre dans l'esprit d'abord leur dimension. En effet, ils ne sont pas aussi petits qu'ils le paraissent, mais chacun d'eux est d'une masse prodigieuse ; opinion qui mérite d'être admise, car elle peut être établie par des démonstrations probantes. Il est possible en effet de se représenter à juste titre la masse totale du Soleil comme supérieure à celle de la Terre tout entière ; et assurément tous les astres qui se déplacent ont eux aussi une dimension prodigieuse. Tentons de comprendre de quelle façon il est possible à une force d'imprimer un mouvement circulaire pendant une période de temps toujours identique à que maintenant exige cette révolution. Il est bien sûr, je le déclare, que la cause en sera un dieu, et que jamais il ne pourra en être autrement. [**983b**] En effet, jamais un être ne pourra être animé autrement que par l'intervention d'un dieu, comme nous venons de l'établir. Et puisqu'un dieu peut faire cela, rien, dans un premier temps, ne lui a été plus facile que de donner la vie à n'importe quel corps, à n'importe quelle masse, puis de lui imprimer le mouvement qu'il estimait être le meilleur. À cette heure, donc, j'espère que nous sommes dans le vrai en énonçant pour tous ces corps la loi suivante : il est impossible que, si une âme n'est pas attachée à chacun de ces êtres et n'y réside pas, la Terre, le Ciel, tous les astres et toutes les masses qu'ils forment [**983c**] puissent arriver à accomplir avec exactitude leurs mouvements annuels, mensuels et journaliers, et que se produisent toutes ces choses bénéfiques dont nous profitons tous.

Plus l'homme est misérable, plus il doit se garder de donner l'impression de parler en l'air et de dire quoi que ce soit qui manque de clarté. Or, si l'on prend, pour causes des corps, des tourbillons, des forces naturelles, ou quoi que ce soit de cette nature, on ne dira rien de clair. Aussi faut-il absolument revenir sur ce que nous avons dit et voir s'il est juste [**983d**] ou s'il est au contraire totalement inexact d'affirmer d'abord que les êtres sont de deux espèces, d'un côté l'âme et de l'autre le corps ; qu'il existe beaucoup d'êtres qui appartiennent à l'une et à l'autre espèce, mais qu'ils sont tous différents entre eux et qu'ils varient d'une espèce à l'autre ; qu'il n'existe pas une troisième espèce qui se trouve en quoi que ce soit d'autre ; et enfin que l'âme est supérieure au corps. Nous poserons, je suppose, que cette dernière espèce est pourvue de pensée, tandis que l'autre en est dépourvue, que celle-ci commande et que celle-là obéit, que l'une est la cause de toutes choses, tandis que l'autre ne produit aucun effet. Par suite, prétendre que les êtres qui sont dans le ciel [**983e**] ont une autre cause que l'âme, et qu'ils ne résultent pas, comme nous l'avons montré, de l'union d'une âme et d'un corps, c'est le

comble de la folie et de la déraison. En tout cas, si l'on souhaite que prévalent les propos que nous venons de tenir sur tous les êtres de ce genre, et que l'on puisse être convaincu que tous ces êtres sont divins, il faut leur attribuer l'une de ces deux natures : ou bien on les célébrera en des hymnes qui disent très justement qu'ils sont eux-mêmes des dieux, ou l'on prendra pour acquis que ce sont des représentations de dieux, [984a] autrement dit des statues fabriquées par les dieux eux-mêmes, car ceux qui les ont fabriquées ne sont pas des êtres dépourvus de pensée ou des êtres de peu de valeur. Eh bien, comme nous venons de le dire, il nous faut prendre l'un ou l'autre parti ; et si l'on admet que ces êtres sont des statues divines, ces représentations il faudra les honorer plus que tous les autres. Car rien ne pourra faire que jamais statues ne paraissent plus belles, qu'elles ne soient davantage connues, car elles le sont par l'humanité tout entière, ni installées en un lieu plus élevé ; rien ne pourra faire qu'elles n'aient plus d'éclat, plus de noblesse et qu'elles ne soient plus débordantes de vie, puisque ce sont des êtres différents à tous égards de tout le reste. [984b]

Nous en avons dit suffisamment sur les dieux. Entreprenons, maintenant que nous avons considéré les deux espèces d'êtres vivants qui tombent sous nos regards, l'une qui, avons-nous déclaré, est immortelle, tandis que l'autre, qui vit sur terre, est en totalité mortelle, de parler des trois espèces qui se trouvent au milieu des cinq que nous avons évoquées et qui manifestement, selon l'opinion la mieux partagée, ont une nature intermédiaire. Après avoir évoqué le feu, passons à l'éther, et posons que c'est à partir de lui que l'âme façonne des vivants qui, comme les autres espèces, sont faits, pour l'essentiel, de l'élément approprié à leur nature [984c] et, pour une petite part, de parcelles des autres espèces de corps qui servent de lien. Après l'éther, l'âme façonne à partir de l'air une autre espèce de vivant, et, à partir de l'eau, la troisième. Après avoir produit tous ces êtres, l'âme a vraisemblablement rempli de vivants l'univers en son entier, en utilisant tous les éléments selon leur qualité propre. Tous ces êtres ont reçu la vie en partage ; et en partant des dieux visibles dont on vient de dire de quelle façon ils ont été engendrés, ils viennent en second, en troisième, en quatrième, et en cinquième position, [984d] pour finir par nous autres les hommes.

Pour ce qui est des dieux, Zeus, Héra et tous les autres, que chacun à sa guise les mette au même rang, et qu'il s'en tienne résolument à ce jugement. Mais parmi les dieux visibles qui sont les plus importants, les plus dignes d'honneur et ceux qui, sur toute chose, portent la vue la plus perçante, il faut ranger à la première place les astres et tous les phénomènes qui leur sont associés et que nous percevons. Après eux et immédiatement au-dessous d'eux, viennent les démons. Quant à l'espèce aérienne, [984e] laquelle, occupant une position intermédiaire, vient en troisième lieu et joue le rôle d'agent de transmission, c'est un devoir impérieux que de lui adresser des prières, pour que soient accueillis favorablement les messages qu'elle transmettra. Or, parmi les vivants qui viennent d'être évoqués, il existe deux

espèces, celle qui est faite d'éther et celle qui, venant tout de suite après, est faite d'air. De chacune de ces espèces, il faut dire qu'elle est tout entière transparente : en fait, si près qu'elles s'approchent, elles ne se manifestent pas à nos yeux ; il faut dire que toutes deux participent **[985a]** à la sagesse d'une façon admirable, puisqu'elles appartiennent à un groupe qui est doué aussi bien pour apprendre que pour se souvenir ; il faut dire aussi qu'elles connaissent toutes nos pensées, et qu'elles se prennent d'une merveilleuse affection pour celui d'entre nous qui est un homme de bien, tandis qu'elles éprouvent de la haine pour l'homme qui est profondément méchant, puisqu'elles sont, à leur niveau déjà, accessibles à la douleur. Car un dieu, qui a reçu en partage la nature divine sans restriction, reste bien sûr étranger à ces affections que sont le plaisir et la peine, tandis qu'il a reçu en partage la pensée et le savoir dans toute leur plénitude. Et comme assurément le ciel est rempli de vivants, **[985b]** tous ces vivants communiquent entre eux et avec les dieux les plus élevés en échangeant des renseignements sur toutes choses, parce que ceux des vivants qui se trouvent dans une position intermédiaire peuvent se porter en un mouvement rapide aussi bien vers la terre que vers le ciel en son entier. Si l'on passe maintenant à la cinquième espèce, celle de l'eau, on se fera une image juste de l'espèce des êtres qui en sont constitués, en disant que c'est une espèce à moitié divine et qui est constituée principalement de cet élément ; tantôt elle se laisse voir, alors que tantôt elle se dissimule et devient invisible, prodige qui s'explique par la mauvaise qualité de notre vue.

Étant donné qu'elles ont bien une existence réelle, les cinq **[985c]** espèces d'êtres vivants qui viennent d'être décrites, quelles que soient les circonstances dans lesquelles chacun de nous en a fait l'expérience, que ce soit durant le sommeil, en songe, ou quand, prenant la forme de présage ou d'oracle, des paroles ont frappé les oreilles de gens qui étaient en bonne santé ou malades, ou encore de gens qui touchaient à leur dernière heure, étant donné aussi qu'elles ont conduit à des croyances privées ou à des croyances publiques qui ont suscité bien des cultes en bien des pays et qui en susciteront encore, le législateur, pour peu qu'il ait du bon sens, se gardera bien d'innover et de porter ses concitoyens à une religion qui ne présente aucune évidence. **[985d]** Bien entendu, il n'interdira pas non plus les sacrifices que prescrit la coutume ancestrale, puisque, à l'instar du reste des hommes, son ignorance reste totale en pareilles matières. En revanche, pour ce qui est des dieux qui se manifestent réellement à nous, le même raisonnement n'implique-t-il pas que sont particulièrement malfaisants les gens qui n'osent pas nous dire et nous faire savoir qu'il existe des dieux qui ne reçoivent aucun culte et qui sont privés des honneurs qui leur reviennent ? C'est bien ce qui se passe aujourd'hui en ce domaine.

Car c'est comme **[985e]** si l'un d'entre nous, alors même qu'il a vu le soleil et la lune se lever et nous surveiller tous, ne le faisait pas savoir, parce que, pour une raison ou pour une autre, il en était incapable, et que, les voyant

privés d'honneur, il ne s'employait pas du même coup à les placer, au moins pour sa part, à un rang honorable pour les y mettre en évidence, à faire qu'on leur offre des fêtes et des sacrifices, et à distribuer le temps pris par chacun d'eux en « périodes annuelles »⁷ dont la durée est plus longue et souvent plus courte. [986a] Si on disait d'un tel homme qu'il est malfaisant aussi bien pour lui-même que pour un autre qui sait à quoi s'en tenir, ne serait-ce pas avec raison, selon toute vraisemblance ?

CLINIAS

Sans aucun doute, Étranger. Ce serait bien sûr l'homme le plus malfaisant.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, sache, mon cher Clinias, que c'est là, clairement, la situation dans laquelle je me trouve.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Vous devez savoir que, parmi les puissances⁸ que comprend l'étendue du ciel, il en est huit⁹ qui sont sœurs entre elles. Je les ai observées, et je n'ai fait là rien d'extraordinaire, rien qu'un autre homme n'eût pu faire sans peine. De ce nombre sont les trois [986b] que nous avons mentionnées un peu plus haut : celle du Soleil, celle de la Lune et celle de l'ensemble des astres fixes ; et à ces trois s'en ajoutent cinq autres. De toutes ces puissances et des êtres qui leur sont attachés, soit qu'ils se déplacent d'eux-mêmes soit que, portés sur des chars, ils poursuivent ainsi leur route, qu'aucun de nous n'aille, sans réfléchir, croire que les uns sont des dieux tandis que les autres n'en sont pas, ni que les uns sont des enfants légitimes tandis que les autres sont ce qu'aucun de nous ne peut dire sans blasphème¹⁰.

Mais assurément il faut dire et soutenir qu'ils sont tous [986c] frères et que la fraternité est leur lot ; gardons-nous de leur accorder des marques d'honneur qui pour l'un revient chaque année, pour l'autre chaque mois¹¹, tout en refusant d'attribuer aux autres une date pour leur rendre hommage lorsque chacun d'eux a accompli son circuit et contribué ainsi, pour sa part, à réaliser l'ordre parfait qu'a établi cette raison qui de toutes est la plus divine, afin que nous puissions en avoir le spectacle. Cet ordre, l'homme qui est un privilégié commence par s'en étonner, avant d'éprouver le désir d'apprendre à fond tout ce qui est accessible à une nature mortelle, estimant qu'ainsi il mènera la vie

la meilleure et la plus heureuse [986d] et que, après sa mort, il ira en des lieux qui conviennent à la vertu ; et, parce qu'il a reçu une initiation authentique et réelle, et qu'il jouit d'une participation sans pareille à une sagesse sans pareille, il passe tout le reste de son temps à contempler les spectacles les plus beaux, dans la mesure où sa vue le lui permet.

Après cela, il nous reste bien sûr à dire, à propos de ces dieux, combien il y en a et qui ils sont. En effet, il ne faut jamais que nous donnions l'impression de ne pas tenir parole. Eh bien, c'est sans hésitation [986e] que je soutiens au moins ce que voici. Je répète qu'il y a huit puissances, que de ces huit, trois ont été mentionnées, et qu'il en reste encore cinq. La quatrième révolution ou orbite de même que la cinquième ont une vitesse presque égale à celle du Soleil, et, à tout prendre, elles ne sont ni plus lentes ni plus rapides¹². De ces trois révolutions, c'est l'astre qui a l'intellect qui convient qui doit être le guide¹³. Dès lors, disons que ces révolutions, ce sont celle du Soleil, celle de l'astre du matin et celle d'un troisième, auquel on ne peut donner un nom, parce qu'on ne le connaît pas. Cette ignorance remonte au premier observateur de ces phénomènes, un Barbare¹⁴.

Oui, c'est une antique manière de faire que pratiquaient les hommes qui furent les premiers à observer ces réalités, [987a] et qui s'explique par la beauté de la saison d'été dont jouissent à souhait l'Égypte et la Syrie ; tous les astres s'y offrent toujours, à découvert pour ainsi dire, à la vue de l'observateur, du fait que ces contrées ont reçu en partage la région du ciel qui toujours reste sans nuages et sans pluie. C'est à partir de ces contrées que ces connaissances se sont répandues dans toutes les directions et sont arrivées jusqu'à nous, après avoir bénéficié d'observations s'étendant sur un nombre incalculable de millénaires. Aussi devons-nous avec confiance en faire mention dans les lois que nous instituons. Il est clair, en effet, qu'il faut manquer de discernement pour prétendre que certains êtres divins sont dignes d'hommage, tandis que d'autres ne le sont pas.

Quant à la raison pour laquelle certains n'ont pas reçu de noms, [987b] il faut dire que c'est celle que nous venons de donner. Cela ne les a pourtant pas empêchés de se voir attribuer des noms de divinités. En effet, l'astre du matin, qui est aussi l'astre du soir, a de bonnes raisons d'être l'astre d'Aphrodite, et cela convient parfaitement à un nomenclateur de Syrie. Celui dont la vitesse est en gros semblable à celle du Soleil et de l'étoile du matin a de bonnes raisons d'être l'astre d'Hermès. Mentionnons encore trois révolutions qui sont celles d'astres¹⁵ qui vont vers la droite de concert avec la Lune et le Soleil. Il faut dire que le huitième dieu est unique en son genre, lui que l'on pourrait désigner tout particulièrement par le nom de « cosmos » ; son cheminement se fait dans le sens contraire de chacun de tous les astres dont on vient de parler, et il entraîne les autres¹⁶, du moins aux yeux des gens qui sont mal informés sur ces questions. Tout ce que nous savons de façon satisfaisante, nous devons [987c] le dire et nous le disons ; car c'est bien de cette façon que, à quiconque participe un tant soit peu à l'intelligence droite et divine, se révèle le savoir

qui est le savoir véritable. Il reste bien sûr trois astres à considérer : l'un d'eux se distingue par la lenteur de sa révolution, et il y a des gens qui parlent de lui sous le nom de Kronos¹⁷. Le plus lent après lui doit être appelé « astre de Zeus », et celui qui vient ensuite l'« astre d'Arès », lui qui de tous a la couleur la plus rouge. Or, s'il n'y a aucune difficulté à observer ces astres quand on nous en parle, en revanche les prendre pour objets d'étude [987d] exige qu'on admette ce que nous disons.

Tout Grec doit assurément considérer que nous avons en Grèce un climat particulièrement propre à favoriser la vertu ; il faut faire l'éloge de ce climat, en disant qu'il se situe à mi-chemin entre les rigueurs hivernales et les chaleurs torrides. Et pourtant, c'est le fait que nos étés sont moins beaux que ceux de ces contrées lointaines qui, comme nous l'avons dit, explique le retard que nous avons pris à observer les dieux de ce monde. Mais posons en principe que ce que les Grecs reçoivent des Barbares, [987e] ils l'embellissent et le portent à sa perfection.

Et tout naturellement, c'est ce qu'il faut se dire touchant ce dont nous sommes en train de parler : même s'il est difficile de faire en pareil domaine des découvertes qui ne prêtent à aucune contestation, il y a un grand et bel espoir de voir les Grecs, grâce à l'éducation qu'ils ont reçue, aux oracles de Delphes et au culte que recommandent les lois, rendre à tous ces dieux un hommage réellement plus beau et [988a] plus convenable que ne le font les traditions et les cultes qui viennent de chez les Barbares. Et qu'aucun Grec n'éprouve de crainte en s'imaginant que, quand on est mortel, il ne faut jamais se mêler de ce qui concerne les dieux. C'est tout le contraire qu'il convient de se mettre dans l'esprit : le divin n'est jamais étranger à la raison, il n'ignore en aucune façon la nature humaine, [988b] et il sait bien que, instruit par lui, l'homme se mettra à sa suite et apprendra ce qu'il lui enseigne. Et assurément, il sait que ce qu'il nous enseigne et que ce que nous apprenons de lui, c'est le nombre et l'usage du nombre. En effet, ce serait le comble de la bêtise que d'ignorer cela. Car il s'ignorerait vraiment lui-même, comme on dit, s'il s'irritait contre celui qui peut apprendre, au lieu de partager avec lui, sans que la jalousie ne s'en mêle, la joie de le voir devenu bon avec l'aide d'un dieu.

On a de nombreuses et de bonnes raisons de penser que, du jour où les hommes ont commencé à se faire [988c] une représentation des dieux, en se demandant de quelle façon ils naissaient, quelle était leur personnalité et à quel genre d'activités ils s'adonnaient, les réponses apportées ne donnèrent pas satisfaction aux sages ni ne leur plurent. Ce fut la même chose pour les doctrines les plus récentes qui avançaient les idées suivantes : les choses les plus anciennes ce sont le feu, l'eau et tous les autres corps, et ce n'est que plus tard qu'advint cette merveille, l'âme ; le mouvement le meilleur et le plus honorable, c'est celui que le corps a reçu en partage et en vertu duquel il se meut de lui-même sous l'influence du chaud, du froid et de toutes les propriétés de ce genre [988d], alors que au contraire il faut dire que c'est l'âme qui se met elle-même en mouvement et qui transmet ce mouvement au

corps. Or, il n'y a rien d'extraordinaire à soutenir, comme on le fait maintenant, que l'âme, une fois qu'elle se trouve dans un corps, met ce corps en mouvement et lui fait, comme à elle-même, accomplir une révolution. C'est sans aucune raison que nous doutons de l'âme en la jugeant incapable de faire accomplir une révolution à un objet lourd. Il n'y a rien d'extraordinaire non plus à dire ce qui suit : étant donné qu'elle est cause de l'ensemble des choses, et, puisque ce qui est bon est cause de ce qui est bon et que, de même, ce qui est mauvais est cause de tout ce qui est au contraire mauvais, l'âme est [988e] la cause de toute translation et de tout mouvement. La translation et le mouvement orientés vers le bien sont le fait de l'âme la meilleure, tandis que la translation et le mouvement orientés dans le sens contraire est le fait d'une cause contraire ; il faut donc dire que le bien a triomphé de ce qui n'est pas bon et qu'il continue de le faire.

Tout ce que nous venons de dire est en accord avec la Justice qui châtie les impies ; et en ce qui concerne la question considérée, il ne nous est pas possible de douter de l'obligation qui nous est faite de considérer comme un sage à tout le moins l'homme de bien. [989a] Mais ce savoir que nous cherchons depuis longtemps, voyons si nous le trouvons dans un enseignement ou dans une technique dont l'ignorance ferait que, du même coup, nous resterions ignorants de ce qui est juste. Cela, bien sûr, me semble possible, et il faut dire pourquoi. Car moi qui cherchais ce savoir par monts et par vaux, je vais tâcher de vous le faire voir, tel qu'il m'est apparu. Il faut dire que c'est à cause de l'ignorance la plus grande que nous ne mettons pas en pratique comme il le faut ce qui constitue la vertu la plus importante, comme cela ressort clairement, j'en suis fermement convaincu, de ce qui vient d'être dit. [989b] En effet, personne jamais ne nous persuadera qu'il y ait pour le genre humain une vertu plus importante que la piété. Mais cette vertu, c'est une ignorance de la pire espèce qui l'a empêchée de prendre racine dans les naturels les meilleurs, et il faut expliquer pourquoi.

Les naturels les meilleurs sont ceux dont la formation présente le plus de difficulté, mais qui rendent le plus de services, quand ils ont reçu cette formation. En effet, si une âme est dotée de façon harmonieuse et sans heurt de la lenteur et de la qualité opposée, elle sera d'humeur facile, éprise de vaillance, docile aux conseils de la modération, et si, ce qui est certainement le plus important pour ces [989c] naturels, elle est capable d'apprendre et de retenir, elle pourra trouver un vif plaisir à ce genre d'activités au point de se passionner pour l'étude. Voilà, en effet, des naturels qui ne se forment pas facilement, mais qui une fois formés, après avoir reçu l'éducation et l'enseignement qu'il faut, pourront à bon droit avoir la haute main sur la multitude de ceux qui ne les valent pas, pour que ces gens se conduisent à l'égard des dieux comme il le faut au bon moment en pensées, en actes et en paroles, qu'ils offrent les sacrifices et qu'ils accomplissent les purifications que requièrent les rapports avec les dieux et avec les hommes, de façon à ne pas afficher la vertu sous des dehors trompeurs, mais à [989d] l'honorer en

vérité, ce qui bien sûr est la chose la plus importante entre toutes pour la cité tout entière. Par conséquent, cette partie de la cité, nous déclarons que par nature c'est celle qui est la plus apte à gouverner et qui est en mesure de se former dans les disciplines les plus belles et les meilleures, pourvu qu'on l'instruise. Mais pour l'instruire, il faut qu'un dieu joue le rôle de guide. Et à supposer que cet enseignement puisse être donné, si l'on ne s'y prenait pas comme il faut, il vaudrait mieux ne pas s'y aventurer. Pourtant, il suit de ce qui vient d'être dit qu'il est nécessaire que ce naturel, qui est aussi le meilleur, soit instruit en ces matières et que moi je m'en explique. Essayons donc de déterminer en détail [989e] en quoi consistent ces objets d'études, quel est leur caractère et comment il faut les apprendre, et cela dans la mesure de mes capacités à moi qui parle, et des capacités de ceux qui peuvent me prêter l'oreille. Quels éléments de la piété [990a] seront matière à instruction et de quelle façon ?

Celui qui entendra pareil discours sera peut-être décontenancé, mais nous donnons à cet objet d'étude un nom auquel n'aurait jamais pensé quelqu'un qui n'en a pas l'expérience, celui « d'astronomie ». Ce que l'on ignore aussi, c'est que le plus savant des hommes est nécessairement le véritable astronome, lui qui ne ressemble pas à l'homme qui fait de l'astronomie à la façon d'Hésiode¹⁸ et de tous ses pareils, lequel se borne à observer les couchers et les levers des astres, mais à l'homme qui observe attentivement sept des huit révolutions, alors que chacune poursuit son parcours circulaire que personne n'arrive aisément à comprendre, [990b] s'il n'est pas doté d'un naturel étonnant. Or, ce que nous venons d'annoncer que nous exposerions, nous allons l'exposer ; à savoir dans quelle voie et suivant quelle méthode il est nécessaire que l'on s'instruise. Mais, pour commencer, disons ceci.

C'est la Lune qui parcourt le plus rapidement le circuit qui est le sien annonçant le début d'un nouveau mois avec la pleine lune. En second lieu, il faut observer le Soleil, dont la révolution complète comprend des solstices, puis les astres qui ont la même vitesse que lui¹⁹. Mais pour éviter de tenir plusieurs fois les mêmes discours à propos des mêmes sujets, [990c] qu'il suffise de rappeler que toutes les autres trajectoires que nous avons passées en revue précédemment ne sont pas aisées à comprendre, et donc qu'il faut former des individus capables d'y parvenir, en leur donnant un enseignement qui les y prépare et en les accoutumant, dès leur enfance et leur jeunesse, à se donner beaucoup de peine.

Voilà pourquoi il sera nécessaire d'étudier les mathématiques. L'objet d'étude le plus important et le premier est celui des nombres eux-mêmes, qui ne s'appliquent pas aux corps ; il s'agit en fait de ce qui touche aux nombres pairs et impairs dans leur ensemble, à leur genèse, à leur puissance et à tout ce qu'ils communiquent de celle-ci aux êtres. Après cela, [990d] suivra immédiatement l'étude à laquelle on donne le nom tout à fait ridicule de « géométrie ». Alors que les nombres ne sont pas par nature comparables les

uns aux autres, pareille comparaison devient manifeste quand on les exprime en termes de surfaces ; une merveille qui n'est pas humaine, mais dont la réalisation est divine, ainsi qu'il apparaît à qui peut concevoir la chose. Viennent ensuite les nombres élevés à la puissance trois et qui ont été rendus homogènes à la nature du solide. Même si, dans ce cas aussi, les nombres ne semblent pas entretenir de rapports entre eux, c'est par une autre technique qu'ils seront mis en rapport, par celle précisément à laquelle ceux qui l'ont pratiquée ont donné le nom de « stéréométrie ». [990e]

Voici ce qui apparaîtra comme quelque chose de divin et de merveilleux à ceux qui observent et réfléchissent : c'est de voir comment, puisque la puissance et l'inverse de la puissance tournent toujours en chaque proportion autour du rapport de un à deux²⁰, la nature tout entière est modelée en genre et espèce. [991a] La première proportion s'avance suivant la raison du double ; double également celle qui est selon le carré ; double encore celle qui s'achemine vers le solide et le tangible en sautant de un à huit. Par ailleurs, la proportion qui va du double vers une valeur moyenne est à égale distance des extrêmes, puisqu'elle surpasse le plus petit d'une quantité égale à celle dont elle est surpassée par le plus grand. Dans un autre cas, la valeur moyenne surpasse les extrêmes et est surpassée par eux d'une même fraction de chacun d'eux ; et ainsi, entre six et douze, se forment les rapports de trois à deux et de quatre à trois. [991b] Cette proportion, qui évolue dans les deux sens entre ces extrêmes et qui dispense aux hommes le bienfait de l'accord et de la mesure, permettant ainsi un divertissement fondé sur le rythme et l'harmonie, est un don du chœur bienheureux des Muses.

Voilà quels objets d'étude doit comporter ce programme. Mais pour ce qui doit en constituer le couronnement, il faut aller jusqu'à l'origine divine des êtres visibles en même temps que jusqu'à ce qu'il y a de plus beau et de plus divin parmi eux, pour autant que le dieu a accordé aux hommes d'observer cela que jamais cependant, sans avoir fait les études dont il vient d'être question, [991c] personne ne pourra se flatter d'observer et de percevoir aisément. Ajoutons qu'il faut, dans chacune de nos réunions, ramener l'individuel à ce qui se rapporte à l'espèce, en posant des questions et en soumettant à réfutation les réponses erronées, et c'est là, si elle est correctement conduite, la tâche la plus belle et celle qui tient la première place ; toutes celles qui prétendent faussement être telles ne sont que labeur, le labeur le plus vain de tous²¹.

Il nous faut encore avoir une connaissance exacte du temps, pour déterminer comment il permet à tout ce qui se produit dans le ciel de se réaliser avec exactitude, afin que l'homme qui a cru [991d] à la vérité de l'argument suivant lequel l'âme est à la fois plus ancienne et plus divine que le corps puisse juger qu'il est parfaitement correct et tout à fait raisonnable de déclarer que tout est plein de dieux²², et que jamais les êtres supérieurs ne nous ont négligés par oubli ou par incurie. Or, voici ce qu'il faut penser de toutes ces sortes de questions : celui qui aura acquis sur chacune d'elles une

connaissance correcte en retirera un grand avantage si elle lui a été communiquée avec la bonne méthode ; sinon, il ne faut cesser d'invoquer la divinité. Et voici en quoi consiste cette méthode : **[991e]** il faut en effet au moins dire ce qui suit. Toute figure qui représente un nombre, toute combinaison harmonique et le concert de toutes les révolutions des astres doivent révéler leur unité à celui qui s'instruit en suivant la bonne méthode, et cette unité apparaîtra si, nous le répétons, on s'instruit correctement en gardant ses regards fixés sur l'unité. Car alors, à ceux qui réfléchissent, il apparaîtra qu'un seul et même lien **[992a]** naturel relie tous ces phénomènes. Mais si l'on entreprend ces études de quelque autre façon, il faut, comme nous venons aussi de le dire, invoquer la Chance.

Oui, faute de ces connaissances, en effet, on ne verra jamais dans une cité quelqu'un devenir heureux. Voilà bien plutôt la méthode, l'éducation, les objets d'étude. Que ce soit pénible ou facile, il faut en passer par là. Mais il n'est pas permis de ne pas se soucier des dieux, alors que s'est répandue comme il le faut l'heureuse rumeur qui les concerne tous. L'homme qui a ainsi compris tout cela, **[992b]** celui-là je dis que c'est véritablement le plus sage. J'affirme aussi sans réserve, par manière de jeu et de façon sérieuse tout à la fois, que, lorsque, à sa mort, un homme de cette trempe accomplira sa destinée, si même on peut dire qu'il meurt, il n'aura plus en partage comme à présent des sensations multiples, mais connaîtra un sort unique, car de multiple il sera devenu un ; il sera heureux, parvenu au comble de la sagesse en même temps que de la félicité, qu'il vive, bienheureux, sur des continents ou sur des îles. Cet homme-là connaîtra **[992c]** éternellement cet heureux sort, et quiconque aura, comme homme politique ou simple particulier, mené ce genre de vie, recevra des dieux de faire toujours les mêmes choses de la même façon.

Or, comme nous le disions en commençant, et ce propos reste entièrement fondé, parmi les hommes seul un petit nombre peut atteindre à la béatitude et à la félicité parfaites ; ce propos nous étions fondés à le tenir. En effet, tous ceux qui sont des êtres divins, qui sont à la fois tempérants et naturellement doués des autres vertus, qui en outre ont acquis tout ce qui ressortit à ce béatifique objet d'étude **[992d]** – et nous avons dit en quoi il consiste –, c'est à ceux-là seuls que tous les dons de la divinité ont été accordés de façon satisfaisante et continuent de l'être. C'est pourquoi aux hommes qui de la sorte se sont donné beaucoup de peine pour acquérir ces connaissances, nous disons en privé et nous proclamons publiquement par une loi, qu'une fois arrivés à ce terme qu'est la vieillesse, ils devront exercer les plus hautes magistratures, et que les autres citoyens, marchant à leur suite, devront parler avec dévotion de tous les dieux et toutes les déesses, et que c'est à cette sagesse-là que tous les trois, après l'avoir suffisamment définie et éprouvée, nous convierons à juste titre le collège de veille.

- 1- Allusion à un proverbe évoqué dans les *Lois* I, 646a et l'*Axiochos* 367b.
- 2- Comme semble l'indiquer la suite, il doit s'agir du mythe de Triptolème, évoqué dans les *Lois* VI, 782b.
- 3- Suivant le contexte, ce père est le démiurge (voir *Timée* 28c).
- 4- Dans le dixième livre des *Lois*.
- 5- Il s'agit des cinq éléments, doctrine qui n'est pas celle de Platon dans le *Timée* (54d-55d).
- 6- Il est bien difficile de se faire une idée de la substance évoquée par ce terme énigmatique. Dans la *Théogonie* (161), le terme désigne le métal produit par la terre pour la faucille utilisée par Kronos pour émasculer Ouranos.
- 7- L'année se définit ici par le temps nécessaire à chaque corps céleste pour accomplir une révolution complète.
- 8- Il s'agit là des orbites ou des révolutions des corps célestes.
- 9- Les sept planètes et la sphère des fixes.
- 10- Périphrase pour « bâtards » (*nóthoi*).
- 11- La Lune comparée au Soleil ; on fêtait la « nouvelle lune » chaque mois.
- 12- Il s'agit de Vénus et de Mercure : voir *Timée* 38d.
- 13- Il s'agit donc du Soleil, comme on le voit ensuite.
- 14- Cette planète recevra cependant un nom en 987b : ce sera Hermès, soit Mercure.
- 15- Mars, Jupiter, Saturne.
- 16- Il s'agit de la sphère des astres fixes.
- 17- Il faut accepter la proposition d'un correcteur ancien et lire *Krónou* au lieu de *hēliou* (le Soleil).
- 18- *Les Travaux et les jours*, 609-617.
- 19- Vénus et Mercure.
- 20- Pour une explication de ce passage, voir l'annexe 21, où l'on retrouve les mêmes relations mathématiques et harmoniques.
- 21- Il s'agit probablement de la dialectique.
- 22- Formule attribuée à Thalès par Aristote (*De anima* 411a8), et qui se trouve déjà au livre X des *Lois* (899b).

ÉRYXIAS

Le début de l'*Éryxias*, qui rappelle le prologue du *Charmide*, met en scène aux côtés de Socrate et d'Éryxias de Stîria, Critias qui deviendra l'un des Trente tyrans, et Érasistratos, le neveu du démagogue Phéax, qui fut peut-être, lui aussi, l'un des Trente. Éryxias est le principal interlocuteur de la première partie, Critias de la deuxième, et Socrate de la troisième, tandis qu'Érasistratos reste dans l'ensemble effacé.

Trois thèses sont examinées dans le cours de ce dialogue raconté. 1) Seul le sage est vraiment riche. 2) La richesse n'est en soi ni un bien ni un mal, mais peut le devenir. 3) La richesse est indissociable de l'utilité.

Sont riches ceux qui possèdent des objets de valeur. Mais rien n'a plus de valeur que le bonheur. Or le bonheur est indissociable de la sagesse. La conclusion s'impose donc : la sagesse qui assure à l'homme le bonheur est le plus précieux des biens. Éryxias n'est pas convaincu par ce qu'il considère comme une joute oratoire, et il recommande de poursuivre la discussion sur un autre terrain (393a-395e) en posant la question suivante : la richesse est-elle un bien ou un mal ? Éryxias estime que c'est un bien, tandis que Critias cherche à montrer que ce n'est pas toujours le cas, car la richesse permet de satisfaire tous les désirs, ce qui fait que souvent elle est source de maux (395e-397c). Socrate intervient pour ménager l'amour-propre d'Éryxias en racontant une anecdote. Un jour que Prodicos soutenait la même thèse que Critias, il fut confondu par un tout jeune homme, et dut quitter le gymnase où il parlait. Comment expliquer alors que Critias soit maintenant considéré comme le vainqueur ? Par la qualité de l'homme. En Prodicos, les auditeurs ont vu un sophiste et un bavard ; en Critias, ils distinguent un homme politique digne de considération (397c-399d). Mais la victoire de Critias n'est pas définitive. Il faut poursuivre la discussion. Être riche, c'est posséder beaucoup de biens. Il s'agit là d'une condition nécessaire, mais non suffisante. Encore faut-il que ces biens soient utiles, qu'ils servent à quelque chose. Mais si l'on peut subvenir aux nécessités de la vie sans faire intervenir ce que l'on considère comme des richesses, l'or et l'argent par exemple, alors il faut conclure que l'or et l'argent ne sont pas des richesses (401a-402d). Par ailleurs, les richesses ne sont utiles qu'à ceux qui savent s'en servir, c'est-à-dire aux sages ; de là suit que seuls les sages sont riches (403b-c), ce qui constitue un retour à la première thèse. Enfin, force est de constater que les richesses servent à assouvir des besoins. Or, les besoins sont dépendants de désirs, et ceux qui sont riches sont ceux qui ont le plus de désirs. Mais les désirs peuvent mener au mal. Par voie de conséquence, l'état le meilleur est celui où l'éprouve le moins de désirs, où l'on a le moins de besoins, car les plus riches sont aussi les plus misérables (402d-405e), ce qui constitue un retour à la seconde thèse.

Tout porte à croire que ce dialogue fut rédigé dans le cadre d'une Nouvelle Académie qui s'était rapprochée du stoïcisme. L'influence stoïcienne y est en effet indéniable, comme en témoignent la thèse suivant laquelle seul le sage est riche et le classement des richesses

parmi les choses « indifférentes », c'est-à-dire parmi celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises en soi.

ÉRYXIAS

ou Sur la richesse

[392a] Nous étions en train de nous promener sous le portique de Zeus Libérateur, Éryxias de Stiria et moi-même, quand vinrent nous rejoindre Critias et Érasistrate, le neveu de Phéax, fils d'Érasistrate. Ce dernier venait tout juste de rentrer de la Sicile et de ses environs.

« Salut, Socrate, dit-il en nous abordant. [392b]

— Salut à toi pareillement, répondis-je. Au fait, rapportes-tu de Sicile quelque chose d'intéressant à raconter ?

— Oui, bien sûr. Mais ne voulez-vous pas, dit-il, que nous commençons par nous asseoir ? Car je suis fatigué d'avoir fait hier la route à pied depuis Mégare.

— Volontiers, si tu le juges bon.

— Eh bien, reprit-il, que voulez-vous savoir en premier lieu des gens de là-bas ? Ce qu'ils font ou quels sont leurs sentiments à l'égard de notre cité ? Leur réaction envers nous me fait penser à celle des guêpes. Si en effet on les excite un petit peu [392c] et qu'ainsi on les met en fureur, on ne peut les maîtriser, à moins de s'attaquer à leur nid et de le détruire complètement. Il en va de même pour les gens de Syracuse. Si on ne se donne pas la peine d'armer une flotte très importante pour aller les attaquer, il n'y aura pas moyen pour nous de soumettre leur cité ; des expéditions de moindre importance ne feraient que les mettre davantage en fureur et les rendre absolument insupportables. Ils viennent tout juste de nous envoyer des ambassadeurs, mais à mon avis, c'est parce qu'ils souhaitent [392d] berner notre cité. »

Tandis que nous conversions, voilà que passent les ambassadeurs. Alors Érasistrate me montre l'un d'eux et me dit : « Tiens, celui-là, Socrate, c'est l'homme le plus riche de Sicile et d'Italie. Comment ne le serait-il pas, poursuit-il, lui qui possède des terres d'une étendue si grande qu'il lui serait aisé, s'il le souhaitait, d'en cultiver une étendue absolument gigantesque. Non seulement ces terres sont d'une qualité telle qu'on n'en trouverait pas de pareilles en Grèce, mais il possède encore une masse d'autres choses qui contribuent à sa richesse : esclaves, chevaux, or et argent. »

Comme je voyais qu'il s'était lancé dans un bavardage sur la fortune [393a] de cet homme, je lui posai la question suivante : « Eh bien, Érasistrate,

pour quelle sorte d'homme passe-t-il en Sicile ?

— En Sicile et en Italie, répondit-il, il passe pour être – et il l'est – le pire des scélérats, et cela à la mesure de sa richesse. Aussi, si tu juges bon de demander à quelqu'un en Sicile qui, à son avis, est le plus scélérat et le plus riche, personne ne te désignera un autre homme que celui-là. »

Faisant réflexion qu'il orientait la discussion vers un sujet qui n'était pas sans importance, puisqu'il touchait à des questions qui passent pour être de la plus haute importance, c'est-à-dire celles de la vertu et de la richesse, je lui demandai **[393b]** lequel de ces deux hommes lui semblait être le plus riche, celui qui se trouve avoir deux talents d'argent ou celui qui possède une terre d'une valeur de deux talents.

« C'est, je pense, répondit-il, celui qui possède la terre.

— Donc, repris-je, d'après un tel raisonnement, si quelqu'un possédait des vêtements, des tapis, ou d'autres objets d'une valeur plus grande encore que tout ce que possède cet étranger, il serait plus riche que lui ? »

Il en convint aussi.

« Mais si on te donnait le choix entre les deux, que **[393c]** prendrais-tu ?

— Moi, reprit-il, ce qui a le plus de valeur.

— Et tu estimerais être plus riche ?

— Oui.

— Par conséquent, pour l'instant, celui qui nous paraît être le plus riche, c'est celui qui possède les choses qui ont le plus de valeur ?

— Oui, répondit-il.

— Par suite, repris-je, les gens en bonne santé sont plus riches que les malades, s'il est vrai que la santé est un bien qui a plus de valeur que les richesses possédées par un malade. Il n'est en effet personne qui ne préférerait la santé, avec un peu d'argent, à la maladie avec toutes les richesses du Grand Roi, **[393d]** puisqu'il est évident que la santé représente ce qui a le plus de valeur. Jamais, en effet, on n'accorderait la préférence à la santé, si on ne la jugeait pas supérieure à la richesse.

— Non, assurément.

— Et par conséquent, si on pouvait trouver quelque chose qui a plus de valeur que la santé, c'est celui qui posséderait cette chose qui serait le plus riche ?

— Oui.

— Et si, à présent, quelqu'un nous abordait et nous demandait : “Vous autres, Socrate, Éryxias et Érasistrate, pourriez-vous me dire ce que l'homme peut posséder de plus précieux ? N'est-ce pas **[393e]** cette chose dont la possession lui permettra de délibérer au mieux sur la question suivante : celle de savoir comment conduire le mieux possible ses propres affaires et celles de ses amis ? Or cette chose, qu'est-ce ?”

— Il me semble, Socrate, que le bonheur est pour l'homme la chose la plus précieuse.

— Et tu n'as pas tort, répliquai-je. Mais nous faut-il estimer que les plus

heureux d'être les hommes ce sont ceux qui réussissent le mieux ?

— C'est bien mon avis.

— Or ceux qui réussissent le mieux, ce sont ceux qui se trompent le moins souvent sur ce qui les concerne, eux, et sur ce qui concerne les autres ; voilà donc ceux qui le plus souvent connaissent la réussite ?

— Oui, c'est exact.

— Bref, ceux qui réussissent le mieux et qui font le moins souvent d'erreurs, ce sont ceux qui savent ce qui est bien et ce qui est mal, [394a] ce qu'il faut faire et ne pas faire ? »

Là-dessus aussi, il fut de mon avis.

« À présent, donc, ce sont, à nos yeux, les mêmes hommes qui sont tout à la fois les plus sages, les plus avisés dans leurs affaires, les plus heureux et les plus riches, s'il est vrai que c'est la sagesse qui se révèle à nous comme le bien qui a le plus de valeur.

— Oui.

— Mais Socrate, reprit Éryxias, à quoi servirait à un homme d'être plus sage que Nestor, [394b] s'il n'avait pas le nécessaire pour vivre : nourriture, boisson, manteau et le reste ? De quelle utilité lui serait la sagesse ? Comment pourrait-il être le plus riche, celui qui serait acculé à la mendicité, puisqu'il serait dépourvu des choses de première nécessité ? »

Son objection me parut tout à fait sérieuse. « Mais, répondis-je, celui qui possède la sagesse souffrirait-il, s'il venait à manquer du nécessaire ? Et à l'inverse celui qui posséderait la maison [394c] de Polytion¹, même pleine d'or et d'argent, ne manquerait-il de rien ?

— Mais rien n'empêche ce dernier, reprit Érasistrate, puisqu'il dispose de ces richesses, d'obtenir aussitôt en échange tout ce dont il a besoin pour vivre, ou de l'argent qui lui permettra de se procurer cela, et ainsi de se munir de tout en abondance ?

— Oui, repris-je, à condition de tomber sur des hommes qui préféreraient posséder une pareille maison plutôt que la sagesse de Nestor et ce qui en résulte, car si [394d] de tels hommes étaient capables d'apprécier davantage la sagesse humaine et ce qui en résulte, le sage aurait à sa disposition un bien beaucoup plus important si, tombé dans le besoin, il souhaitait disposer de sa sagesse et de ce qui en résulte. Est-ce que la jouissance de cette maison présente une telle importance, est-ce une nécessité ? Cela fait-il une grande différence dans la vie d'un homme de vivre dans une maison comme celle de Polytion, plutôt que dans une pauvre maisonnette ? Ou faut-il penser que l'usage de la sagesse est de [394e] peu de valeur, et que cela ne fait que peu de différence d'être un sage ou d'être un insensé quand il s'agit de trancher sur les questions qui importent le plus ? Est-ce que la sagesse est une chose dont les hommes font fi, et qui ne trouve point d'acheteurs, tandis qu'ils sont nombreux ceux qui ont besoin du cyprès et du marbre pentélique² qui ornent la maison de Polytion, et qui souhaitent se les payer ? De toute façon, à supposer qu'existât un habile pilote de navire, un

médecin compétent dans son art ou tout autre spécialiste capable d'exercer avec habileté un métier de ce genre, aucun d'eux ne serait plus estimé que la possession d'une immense fortune ; et l'homme qui serait en mesure de bien délibérer sur la meilleure conduite à tenir concernant ses propres affaires et celles des autres ne trouverait pas d'acheteur, s'il voulait monnayer sa compétence. » [395a]

Là-dessus, Éryxias intervint en me jetant un regard comme s'il était offensé. « Dans ces conditions, Socrate, rétorqua-t-il, si tu souhaites parler vrai, tu diras que tu es plus riche que Callias, le fils d'Hipponicos³. Évidemment, même si tu n'avoueras jamais être plus ignorant que lui sur aucune des choses les plus importantes, car, au contraire, tu t'estimes plus sage que lui, tu n'es en aucune manière plus riche que lui.

— Tu t'imagines peut-être, Éryxias, répondis-je, que la discussion que nous sommes en train de mener n'est qu'un jeu qui ne présente aucun caractère [395b] de vérité ; et que c'est comme au jeu de *petteia*⁴, où il y a des pièces qui, quand on les bouge, permettent de dominer les pièces adverses au point qu'il n'est plus possible de riposter à l'attaque. Aussi bien, tu imagines peut-être que cette discussion sur la question des richesses n'est rien de plus qu'un jeu, que certains arguments ne sont en rien plus vrais que faux, et qu'ils ne servent à celui qui en use qu'à venir à bout de ses contradicteurs en avançant la thèse que chez nous les plus sages sont aussi les plus riches – sans hésiter, ce faisant, à soutenir [395c] le faux contre ceux qui disent le vrai. Il n'y a rien là de bien étonnant, je suppose. C'est comme si deux hommes discutaient à propos des lettres, l'un soutenant que le nom de Socrate commence pas un S, et l'autre par un A. Il pourrait se faire que l'argument de celui qui dit que « Socrate » commence pas un A fût plus fort que l'argument de celui qui dit que le nom commence par un S. »

Éryxias jeta sur l'assistance un regard circulaire puis, souriant et rougissant tout à la fois, il reprit la parole, comme s'il n'avait pas entendu ce qui venait d'être dit : « Pour ma part, Socrate, je n'imaginai pas [395d] qu'on dût avancer des arguments de ce genre, dont on n'arrivera à convaincre aucun de ceux qui sont là à les entendre et dont on ne peut tirer aucun avantage ; quel homme de bon sens en effet se laisserait convaincre que chez nous les sages sont les plus riches ? Mais, puisque la discussion porte sur la richesse, il vaut mieux chercher à savoir ce qui fait qu'être riche est une bonne chose et ce qui fait que c'est honteux, et déterminer quelle sorte de chose est la richesse, une bonne ou une mauvaise chose.

— Tu as raison, répondis-je, désormais nous allons faire attention ; [395e] et tu as bien fait de nous avertir. Mais, puisque tu as lancé la discussion, pourquoi n'entreprendrais-tu pas de dire si être riche te paraît être une bonne chose ou une mauvaise chose, car d'après toi nos propos antérieurs n'ont pas vraiment traité du sujet ?

— Eh bien, pour moi, dit-il, je crois que c'est un bien que d'être riche. »

Il souhaitait ajouter autre chose, mais Critias l'interrompt. « Réponds-

moi, Éryxias, soutiens-tu que c'est une bonne chose que d'être riche ?

— Ma foi, oui, par Zeus, sinon je serais fou, et il ne se trouve personne, j'imagine, qui ne convienne de la chose.

— Il n'en est pas moins vrai, reprit Critias, qu'il n'y a personne non plus que je ne puisse amener à convenir avec moi, que pour certains hommes, c'est une mauvaise chose [396a] que d'être riche. Or, si c'est une bonne chose, être riche ne peut se révéler être une mauvaise chose pour quelques-uns d'entre nous. »

Et, en m'adressant à l'un et à l'autre, je poursuivis : « Si vous vous trouviez en désaccord sur la question de savoir lequel de vous deux dit les choses les plus vraies sur l'équitation, sur la manière dont il faut monter les chevaux, et s'il se trouvait que je fusse moi-même un cavalier, je m'efforcerais de régler votre différend, car j'aurais honte, moi présent, de ne pas faire tout mon possible pour empêcher un désaccord entre vous. Et ce serait pareil pour tout autre sujet de désaccord, [396b] car faute de vous mettre d'accord là-dessus, vous n'aurez rien gagné de plus que de vous quitter en ennemis plutôt qu'en amis. La situation est la suivante : voilà que maintenant vous êtes en désaccord sur une affaire à laquelle vous serez nécessairement confrontés tout le long de votre vie, et pour laquelle il importe tant de savoir s'il faut nous en préoccuper comme d'une chose utile ou non, car c'est une affaire qui, dans l'opinion des Grecs, passe non pour une chose négligeable, mais pour l'une des plus importantes. En vérité, dès que leurs enfants paraissent parvenus à l'âge où ils sont désormais capables de réfléchir, les parents les exhortent [396c] à chercher par tous les moyens à s'enrichir, car si tu possèdes quelque chose, on te respecte, autrement non. Or, puisque tout le monde se préoccupe tant de cette affaire, et que vous deux, qui êtes d'accord sur le reste, différez d'avis en ce domaine ; puisque, par ailleurs, votre désaccord porte non pas sur la question de savoir si la richesse est noire ou blanche, légère ou lourde, mais sur celle de savoir si c'est une bonne ou une mauvaise chose ; attendu que rien ne peut susciter plus d'inimitié entre vous qu'un dissentiment sur ce qui est bien ou mal, [396d] et cela entre deux hommes que par ailleurs les liens du sang et de l'amitié unissent si étroitement, tout cela explique pourquoi je ne puis, moi, souffrir de vous voir en désaccord l'un avec l'autre, et pourquoi, si j'en suis capable, je vous indiquerai comment faire cesser votre désaccord. Puisque, à l'heure qu'il est, je ne me trouve pas en mesure de le faire, et puisque chacun de vous s'imagine capable d'arracher l'accord [396e] de l'autre, je suis prêt, dans la mesure de mes forces, à vous prêter mon concours, pour que vous vous mettiez d'accord sur qu'il en est. À toi donc, Critias, dis-je, de nous amener à ton avis, comme tu as entrepris de le faire.

— Mais, répondit-il, comme je l'ai déjà fait, je demanderai volontiers à Éryxias s'il croit qu'il y a des hommes injustes et des hommes justes.

— Par Zeus, oui, répondit Éryxias, c'est bien mon avis.

— Mais quoi, commettre une injustice est-ce, à ton avis, un bien ou un

mal ?

— À mon avis, c'est un mal.

— Te semble-t-il alors qu'un homme qui donne de l'argent pour avoir une relation adultère avec les femmes de ses voisins commet une injustice, oui ou non ?

— Il commet une injustice, me semble-t-il bien.

— Par conséquent, poursuivit-il, s'il se trouve être riche et avoir de l'argent à dépenser, l'homme injuste pourra, quand il le souhaite, commettre une faute **[397a]** ; si, en revanche il n'est pas riche et n'a pas de quoi dépenser, il ne pourra pas faire ce qu'il souhaite, et par suite il ne commettra pas de faute non plus. Voilà bien pourquoi il est plus avantageux pour un homme de n'être pas riche, puisque dans ces conditions il fait moins facilement ce qu'il souhaite, alors que ce qu'il souhaite ce sont des choses malhonnêtes. Voici un autre exemple : diras-tu que la maladie est un bien ou un mal ?

— À mon avis, un mal.

— Eh bien, ne te semble-t-il pas qu'il y a des hommes intempérants ?

— Oui.

— Or, **[397b]** s'il valait mieux pour un tel homme, s'il souhaite rester en bonne santé, de s'abstenir de nourriture, de boisson et d'autres choses que l'on tient pour des plaisirs, et s'il n'était pas capable d'y arriver en raison de son intempérance, ne serait-il pas préférable pour lui de n'avoir pas de quoi se procurer ce genre de choses, plutôt que de posséder en abondance ces commodités ? Alors, en effet, il se trouverait dans l'incapacité de commettre des fautes, même s'il en avait le souhait le plus vif. »

Critias donnait de fait l'impression d'avoir bien parlé, si bien d'ailleurs que, si Éryxias **[397c]** n'avait pas eu honte de le faire devant l'assistance, rien ne l'eût empêché de se lever pour aller le frapper, tant il s'imaginait avoir eu le dessous, car, à ses yeux, il était clair que l'opinion qu'il venait de formuler sur la richesse était fausse. Quant à moi, comme je m'étais rendu compte de l'état où se trouvait Éryxias, que je craignais que l'on n'en vînt aux injures, et que je cherchais à éviter toute altercation, je pris la parole : « Voilà, dis-je, un propos que j'ai, il n'y a pas si longtemps, entendu tenir au Lycée par un savant homme, Prodicos de Céos, et dans lequel **[397d]** l'assistance ne voyait que bavardage, de sorte qu'il n'arrivait à convaincre aucun de ses auditeurs. Alors un adolescent, qui avait la langue bien pendue, s'avança et vint s'asseoir près de Prodicos. Il se mit à se moquer de lui, à le tourner en dérision et à le harceler pour qu'il rende raison des propos qu'il venait de tenir. Je vous assure que le jeune homme eut beaucoup plus de succès que Prodicos auprès des gens qui étaient là.

— Eh bien, pourrais-tu nous rapporter ses propos, demanda Érasistrate ?

— Bien volontiers, **[397e]** pourvu que je m'en souviene. Voici en effet, je crois, comment cela se passa. »

L'adolescent demandait à Prodicos en quoi, d'après lui, la richesse était un mal, en quoi c'était un bien. Ce dernier lui répondit comme tu viens de le faire. « La richesse est un bien pour ceux qui sont des gens accomplis, pour ceux qui savent quel usage faire de la richesse. Pour eux c'est un bien, tandis que, pour les gens de rien et pour ceux qui ne savent pas ce qu'il faut en faire, c'est un mal. Et il en va de même pour tout le reste : tant valent ceux qui en font usage, tant valent les choses, c'est une nécessité. Et, ajoutait-il, ce que dit Archiloque dans ce vers me paraît juste :

*Pour les sages, les choses sont ce qu'ils les font*⁵.

« De là suit, poursuivit l'adolescent, [398a] que si quelqu'un fait de moi un sage, en me communiquant cette sagesse qui rend sages les gens de bien, il rendra forcément bonnes pour moi toutes les autres choses, sans s'être en rien préoccupé d'elles, mais du simple fait d'avoir changé mon manque de bon sens en sagesse. Tout de même que, si maintenant quelqu'un fait de moi un expert dans le domaine de la lecture et de l'écriture, il fera forcément que pour moi toutes les autres choses aussi relèveront de la lecture et de l'écriture, et que s'il fait de moi un homme cultivé, il fera forcément que pour moi toutes les autres choses aussi relèveront de la culture, de même si quelqu'un fait de moi un homme de bien, il aura en même temps rendu [398b] pour moi toutes les autres choses bonnes. »

Prodicos n'admit évidemment pas les exemples donnés, mais il convint de la première affirmation.

« Te semble-t-il, reprit le garçon, que bien se comporter c'est, tout comme bâtir une maison, poser une action humaine. Ou plutôt n'est-il pas forcé que telles ont été les actions au début, bonnes ou mauvaises, telles elles resteront jusqu'à la fin. »

Soupçonnant, me semble-t-il, où allait le mener cette question pleine d'astuce, Prodicos, pour éviter [398c] d'être confondu par un adolescent devant ceux qui étaient là – car s'il avait été seul à seul, cet incident eût été sans importance –, répondit que bien se comporter était une action humaine.

« Et te semble-t-il, reprit le garçon, que la vertu puisse être enseignée, ou est-ce un don de la nature ?

— Mon opinion, répondit Prodicos, est qu'elle peut s'enseigner.

— Il s'ensuit, continua le garçon, que tu regardes comme un sot celui qui s'imaginerait, en priant les dieux, apprendre à lire et à écrire, devenir un homme cultivé, ou acquérir toute autre science, alors que l'on ne peut acquérir tout cela, sans l'apprendre de quelqu'un d'autre ou en faire soi-même la découverte ? [398d]

— Il convint aussi de cela.

— Par conséquent, reprit le garçon, toi, Prodicos, chaque fois que tu pries les dieux de t'accorder succès et prospérité, tu ne leur demandes alors rien de plus que de faire de toi un homme accompli, s'il est vrai que pour ceux qui sont des hommes accomplis tout est bon, alors que pour les gens de rien tout est mauvais. Et, s'il est vrai que la vertu peut s'enseigner, tu me parais les

prier tout simplement de t'enseigner ce que tu ne sais pas. »

— Alors moi, je pris la parole pour dire à Prodicos que **[398e]**, à mon avis, ce n'était pas une petite affaire que de s'être trompé sur ce point précis : s'imaginer que ce que nous demandons dans nos prières, nous devons l'obtenir aussitôt. « Et si toutes les fois que, venu à Athènes, tu pries avec ferveur, en demandant aux dieux de t'accorder de bonnes choses, tu ne sais vraiment pas s'ils sont en mesure de t'accorder ce que tu demandes ; c'est comme si tu allais frapper à la porte de quelqu'un qui enseigne à lire et à écrire pour lui demander de te rendre capable de lire et d'écrire sans que tu n'aies aucun effort à faire, en espérant qu'il t'apprenne sur-le-champ à lire et à écrire. »

Tandis que je parlais, Prodicos se lançait dans une charge contre l'adolescent, pour défendre sa thèse, qui était la même que celle que tu viens de formuler, et pour en démontrer la validité **[399a]**, parce qu'il était furieux de paraître invoquer les dieux en vain. Et voilà que survint l'administrateur du gymnase, qui le pria de quitter le gymnase sous prétexte qu'il tenait des propos qu'il n'était pas convenable de tenir devant des jeunes gens ; et du moment qu'ils n'étaient pas convenables, il était évident que ces propos étaient mauvais.

Je t'ai raconté cela pour que tu voies quelles sont les réactions des gens à l'égard de la philosophie. Si Prodicos était ici en train de tenir ces propos, l'assistance prendrait son discours pour du délire, si bien qu'il serait chassé du gymnase, **[399b]** tandis que toi aujourd'hui tu parais avoir si bien parlé que non seulement l'assistance a été convaincue, et que même ton contradicteur a été forcé de se ranger à ton avis. Il est clair que c'est comme au tribunal. S'il arrive que deux hommes apportent le même témoignage, l'un passant pour un homme accompli et l'autre pour un homme de rien, le témoignage de l'homme de rien, loin de convaincre les juges, les inclinera à aller dans le sens contraire, tandis que ce que dira celui qui passe pour un homme accompli fera paraître **[399c]** les mêmes choses absolument vraies. Tes auditeurs et ceux de Prodicos ont peut-être éprouvé les sentiments suivants : en lui, ils ont vu un sophiste et un bavard ; en toi, un homme politique digne de considération. De surcroît, ils s'imaginent qu'il ne faut pas se concentrer sur l'argument, mais sur ceux qui le tiennent, et voir quelle sorte de gens ils sont.

« En tout cas, Socrate, dit Érasistrate, même si c'est pour te moquer que tu racontes cette histoire, Critias me semble bien ne pas avoir parlé pour ne rien dire.

— Mais par Zeus, répondis-je, je ne plaisante pas le moins du monde. **[399d]** Mais pourquoi, puisque vous avez discuté là-dessus de si brillante manière, ne menez-vous pas à son terme ce qui reste à dire sur le sujet ? Il vous reste encore, si je ne me trompe, un point à examiner, puisque, semble-t-il, vous vous êtes accordés au moins sur ce point, à savoir que la richesse est un bien pour les uns, tandis que c'est un mal pour les autres. Dès lors, il vous reste à examiner en quoi consiste la richesse. Car si vous ne savez pas d'abord

à quoi vous en tenir à ce sujet, vous ne pourrez jamais vous mettre d'accord sur le point de savoir quand c'est un bien et quand c'est un mal. [399e] En ce qui me concerne, je suis tout prêt, dans la mesure de mes possibilités, à entreprendre avec vous cette recherche. Que celui qui soutient que la richesse est un bien nous dise ce qu'elle peut bien être. »

— Mais moi, Socrate, reprit Érasistrate, je n'ai rien de plus à dire que ce que disent les autres hommes sur ce qu'est la richesse. Posséder beaucoup de biens, voilà ce qu'est que d'être riche. Et j'imagine que Critias n'a pas sur le sujet un avis différent.

— Même en ce cas, poursuivis-je, il resterait encore à préciser en quoi consistent ces biens, pour éviter que sous peu vous ne vous trouviez, vous deux, en désaccord sur ce point. Prenons donc pour exemple la monnaie dont se servent les Carthaginois : [400a] dans un petit sac de cuir, ils cousent quelque chose qui a environ la grandeur d'un statère, et nul ne sait ce qui a été cousu à l'intérieur du sac, sauf ceux qui l'ont fabriqué. Puis, une fois que le sac a reçu le sceau officiel, ils le mettent en circulation. Celui qui possède le plus grand nombre de sacs estime posséder le plus de biens et être le plus riche. Mais chez nous, celui qui en posséderait beaucoup n'en serait en rien plus riche que s'il possédait un tas de cailloux qu'il aurait tirés de la montagne. Et à Lacédémone, [400b] on fait circuler comme monnaie des morceaux de fer, et qui plus est des morceaux de fer inutilisable à d'autres fins. Et celui qui possède un poids important de ce fer estime être riche, tandis qu'ailleurs cela ne vaudrait rien. En Éthiopie, on se sert de pierres gravées, dont un Laconien n'aurait aucun usage. Chez les Scythes, qui sont des nomades, si on possédait la maison de Polytion, on n'en passerait pas pour plus riche que si, chez nous, on possédait le mont Lycabette. [400c] La chose est donc claire : aucun de ces objets ne peut être considéré comme un bien, s'il est vrai que quelques-uns de ceux qui les possèdent n'en paraissent pas plus riches pour autant. En vérité, pour les uns, chacun de ces objets représente une richesse et fait que sont considérés comme riches ceux qui les possèdent ; pour les autres, ce ne sont pas des richesses et ils ne rendent pas plus riches. Et il en va de même pour le beau et pour le laid qui ne sont pas les mêmes pour tous les hommes, mais qui varient suivant chacun. Et si nous souhaitions vraiment savoir à quoi nous en tenir sur les points suivants : pour quelle raison chez les Scythes les maisons ne représentent pas une richesse, [400d] tandis que c'est le cas chez nous ; pourquoi chez les Carthaginois, ce sont des sacs de peau et pas chez nous ; pourquoi chez les Lacédémoniens le fer est une richesse et pas chez nous, est-ce que nous ne trouverions pas plus facilement une réponse en procédant de la façon que voici ? Par exemple, si un Athénien possédait, pour un poids de mille talents, de ces cailloux qui se trouvent sur l'Agora et qui ne nous servent à rien est-ce que cela ferait qu'il serait considéré comme plus riche ?

— Il ne me semble pas.

— Mais si c'était un poids de mille talents de marbre, ne le dirions-nous

point fort riche ? [400e]

— Oui, bien sûr.

— Et n'est-ce pas, repris-je, parce que le marbre sert à quelque chose, alors que les cailloux ne sont d'aucun usage ?

— Oui.

— C'est en effet aussi pour cette raison que pour les Scythes les maisons ne sont pas des richesses, car chez eux une maison n'est d'aucun usage. Un Scythe ne préférerait pas la plus belle maison à une épaisse fourrure, parce qu'il a besoin de la fourrure, et pas de la maison. De même encore, nous ne considérons pas comme une richesse la monnaie des Carthaginois, car avec cette monnaie nous ne pourrions nous procurer les choses nécessaires à la vie, comme nous le permet l'argent, de sorte qu'elle ne nous serait d'aucun usage.

— Apparemment, oui.

— Par conséquent, toutes les choses qui nous sont utiles, c'est cela qui constitue la richesse, tandis que ce qui n'est pas utile, cela ne représente pas une richesse.

— Mais comment, Socrate, dit Éryxias en reprenant la parole, [401a] ne pas reconnaître que nous faisons usage entre nous à ce genre de procédés : discuter, faire du tort, etc. ? Seraient-ce là pour nous des richesses ? Car il est bien certain que ce sont des choses utiles. Ce n'est donc pas en cela, nous semble-t-il, que consiste la richesse. Qu'il soit nécessaire qu'une chose soit utile pour être considérée comme une richesse, tout le monde en conviendra sans doute. Mais parmi les choses utiles, il faut déterminer lesquelles sont des richesses, puisque toutes ne le sont pas ?

— Voyons alors si nous n'aurions pas plus de chance de trouver ce que nous cherchons en tentant de répondre aux questions suivantes. [401b] Pour quelle raison faisons-nous usage de la richesse ? À quoi sert la possession de richesses ? En va-t-il comme pour les remèdes qui servent à se débarrasser des maladies ? Il se peut qu'en empruntant cette voie la question nous paraisse plus claire. Puisque, de toute évidence, il est nécessaire que tout ce qui est richesse soit en même temps utile, et que, parmi les choses utiles, il y ait un genre déterminé que nous appelons "richesses", il reste à examiner à quoi servent vraiment les choses qui sont utiles. Sans doute en effet sont-elles utiles toutes ces choses, dont nous faisons usage dans notre travail [401c]. Mais, dans ce cas de figure, il en va comme dans cet autre : tous les êtres qui sont dotés d'une âme sont des vivants, mais parmi les vivants il y a un genre déterminé qu'on appelle "homme". Si dès lors on nous demandait : que faudrait-il écarter de nous pour n'avoir besoin ni de la médecine, ni de son attirail, nous serions en mesure de répondre : il faudrait ou bien que les maladies restent loin de nos corps et n'y surviennent pas, ou que, si elles y surviennent, elles disparaissent aussitôt. Par conséquent, parmi les savoirs, la médecine est, semble-t-il, celui qui sert à cela, chasser les maladies. Et si [401d] on nous posait cette nouvelle question : de quoi devrions-nous nous débarrasser pour ne plus avoir besoin de richesses, que pourrions-nous

répondre ? Si nous n'arrivons pas à proposer une réponse, poursuivons la recherche dans cette autre voie. Voyons, supposons qu'un homme soit en mesure de vivre sans nourriture ni boisson, et qu'il n'éprouve ni faim ni soif, aura-t-il besoin de nourriture et de boisson, ou d'argent et de toute autre chose, qui lui permette de se procurer nourriture et boisson ?

— Il ne semble pas.

— Or, pour le reste, il en va de même. Si le soin du corps ne nous imposait pas de satisfaire les besoins que maintenant nous devons satisfaire, le réchauffer, **[401e]** le refroidir, et lui fournir tout ce dont il a besoin quand il en est dépourvu, alors ce que nous appelons "richesses" deviendrait inutile pour nous, à supposer que l'on n'éprouvât aucun de ces besoins qui font que nous souhaitons maintenant posséder les richesses qui nous permettent de satisfaire aux besoins qu'éprouvent nos corps et de pourvoir aux manques qu'ils ressentent, chaque fois que ces besoins et ces manques se manifestent. Or si c'est à cela que sert la possession de la richesse, à assurer le soin de notre corps en lui fournissant ce dont il manque, alors il nous faut enlever cette contrainte de nos préoccupations, et nous n'aurons plus du tout besoin de richesses ; et on peut même penser que la richesse disparaîtra tout simplement.

— Il me semble.

— Il nous semble donc, selon toute apparence, que les choses qui servent à acquérir ce dont on a besoin pour entretenir nos corps, ce sont les richesses ? »

Il convint que c'est bien en cela que consistait la richesse, non sans être fort troublé par ma petite argumentation.

« Mais, poursuivis-je, que penses-tu de ceci ? **[402a]** Affirmerions-nous que, pour parvenir au même résultat, la même chose puisse être tantôt utile tantôt inutile ?

— Non, je n'oserais l'affirmer. Si nous avons besoin de cette chose pour parvenir à un résultat déterminé, elle serait utile ; sinon, elle ne le serait pas.

— Si donc nous pouvions, sans avoir recours au feu, fabriquer une statue en bronze, nous n'aurions absolument pas besoin de feu pour réaliser cette opération ; et si nous n'en avons pas besoin, le feu ne nous serait pas utile. Le même raisonnement vaut pour le reste.

— Il me semble. **[402b]**

— Donc, tout ce dont on peut se passer pour parvenir à un résultat, tout cela nous paraîtra inutile pour parvenir à ce résultat.

— Inutile en effet.

— Or, si jamais il arrivait que, sans or, sans argent et sans ces autres choses qui ne servent pas directement au corps, il nous était possible de satisfaire les besoins du corps, comme nous le faisons avec la nourriture, la boisson, les vêtements, les couvertures et les maisons, au point de n'en plus éprouver le besoin, alors l'argent, l'or et **[402c]** tous les autres biens ne nous paraîtraient plus d'aucune utilité pour parvenir à ce résultat, à la condition que

puissions arriver à ce résultat sans en avoir besoin.

— Ils ne seraient d'aucune utilité.

— Il s'ensuivrait que ces biens ne seraient plus considérés par nous comme des richesses, puisqu'ils ne nous seraient utiles en rien ; en revanche, seraient alors considérées comme des richesses les choses qui nous permettraient de nous procurer ce qui est utile.

— Socrate, on n'arrivera jamais à me persuader que l'or, l'argent et les autres biens de ce genre ne doivent pas être considérés comme des richesses par nous. Oui, j'ai été pleinement convaincu par l'argument qui veut que ce qui ne nous est pas utile ne soit pas non plus richesse, et que les richesses font partie des choses qui sont les plus utiles [402d] pour assurer le soin du corps. Pourtant, je ne saurais absolument pas admettre que ces richesses ne nous sont pas utiles pour vivre, s'il est vrai du moins que c'est grâce à elles que nous nous procurons le nécessaire.

— Allons, comment allons-nous réagir à cette question ? Y a-t-il des gens qui enseignent tout ce qui relève des Muses, qui enseignent à lire et à écrire ou tout autre objet d'études, et qui en échange se procurent le nécessaire, grâce au salaire qu'ils reçoivent pour cet enseignement ?

— Il y en a.

— Par conséquent, c'est grâce à leur savoir que ces gens-là sont en mesure [402e] de se procurer le nécessaire, en l'obtenant en échange de ces connaissances, comme nous le faisons en échange d'or et d'argent.

— D'accord.

— Il s'ensuit que, si c'est de cette manière que ces gens se procurent ce qui leur sert à vivre, ces connaissances aussi leur seront utiles pour vivre, car, nous l'avons dit, c'est à cela que l'argent sert, parce que l'argent nous donne la possibilité de nous procurer ce dont le corps a besoin.

— C'est cela, dit-il.

— Par conséquent, s'il est vrai que ces connaissances font partie des choses qui sont utiles pour vivre, elles nous paraîtront être des richesses pour la même raison que l'or et l'argent ; il est clair que ceux qui maîtrisent ces connaissances sont plus riches. Mais, il n'y a pas si longtemps de cela, avec quelle mauvaise grâce n'avons-nous pas accueilli la supposition que ces gens sont les plus riches. De ce que nous venons d'admettre, il ressort nécessairement [403a] que parfois ceux qui savent le plus de choses sont les plus riches. Supposons en effet que maintenant on nous pose la question suivante : "Pensez-vous qu'un cheval est utile à tout le monde ?", répondrais-tu oui ? Ou plutôt ne dirais-tu pas : "Il sera utile à ceux qui sauront s'en servir, pas aux autres."

— C'est ce que je dirais.

— Il s'ensuit, repris-je, que c'est pour la même raison qu'un remède ne sera pas non plus utile à tout le monde, mais seulement à qui sait s'en servir.

— D'accord.

— Et il en va de même pour le reste.

— Il semble bien.

— Par conséquent, l'or, l'argent et **[403b]** en général tout ce qui passe pour être des richesses ne seront utiles qu'à celui-là seul qui sait comment s'en servir ?

— C'est exact.

— Mais précédemment il nous a semblé que c'est à l'homme accompli qu'il appartient de savoir quand et comment il y a lieu, dans tous les cas, de faire usage de ces richesses.

— Je suis d'accord.

— C'est donc aux hommes accomplis et à eux seuls, que ces richesses seront utiles, s'il est vrai que ce sont eux précisément qui en connaissent l'usage. Et si c'est à eux seuls qu'elles servent, c'est pour eux seuls qu'elles paraîtront être des richesses ? De toute évidence, certes, pour celui qui ne sait pas s'en servir, **[403c]** les chevaux qu'il possède ne peuvent être d'aucune utilité. Mais si on fait de lui un bon cavalier, on en fera par la même occasion un homme plus riche, s'il est vrai qu'on rend ainsi utile pour lui ce dont auparavant il ne pouvait se servir, car en transmettant à un homme un savoir, on lui donne du même coup la richesse.

— Évidemment.

— Pourtant il me semble, et j'en jurerais, que Critias n'a été convaincu par aucun de ces arguments.

— Non par Zeus, rétorqua Critias, je serais bien fou si je me laissais convaincre. » **[403d]** Mais pourquoi n'es-tu pas allé jusqu'au bout de ton raisonnement suivant lequel, même s'ils passent pour telles, ni l'or, ni l'argent ni le reste ne sont des richesses. Tu ne peux savoir comme je suis ravi de prêter l'oreille aux arguments que tu es en train de développer.

— Oui, Critias, repris-je, tu parais ravi de m'entendre, comme on l'est quand on prête l'oreille aux rhapsodes qui chantent les vers d'Homère, puisque tu ne reconnais de vérité à rien de ce que je raconte. Et pourtant, voyons, qu'allons-nous répondre à la question suivante ? **[403e]** Ne dirais-tu pas, oui, que pour ceux qui bâtissent des maisons, il est des choses qui sont utiles à la construction de ces maisons ?

— Il me semble que c'est le cas.

— Or ces choses que nous considérons comme utiles, ne sont-ce pas celles dont ces gens se servent pour construire une maison, pierres, tuiles, bois et autres matériaux du même genre ; et encore les outils dont ils se servent pour ce travail ; et enfin les instruments nécessaires à la fabrication de ces outils.

— Oui, répondit-il, tout cela me paraît utile à la construction d'une maison.

— N'en va-t-il pas de même pour les autres travaux de ce genre ? Sont utiles, non seulement les matériaux dont nous nous servons dans chaque cas, mais aussi tout ce qui nous permet de nous les procurer, et faute de quoi rien ne pourrait être fait ?

— Très certainement.

— Et encore les instruments nécessaires à la fabrication des précédents, et d'autres, s'il en existe, avant ceux-ci, [404a] et ceux qui aident à se procurer ces derniers, et ainsi de suite, en sorte que tout ce qui paraît utile à la réalisation de ces travaux remonte toujours plus haut en une série sans fin ?

— Certes, rien ne s'oppose à ce qu'il en soit ainsi, dit Critias.

— Mais quoi, à supposer que l'homme soit pourvu de nourriture, de boisson, et de tout ce qu'exige le soin du corps, aurait-il encore besoin d'or, d'argent ou de tout autre chose, pour se procurer ce qu'il a déjà ?

— Ce n'est pas mon avis.

— Ainsi il y a des cas où l'homme [404b] ne semblerait avoir besoin d'aucune de ces choses pour le soin de son corps ?

— En effet.

— Et si elles paraissent inutiles pour faire cela, ne sauraient-elles jamais apparaître utiles ? Car on a établi que pour le même emploi elles ne pouvaient être tantôt utiles tantôt inutiles.

— Mais s'il en est ainsi, nous pourrions bien, toi et moi, être en train de tomber d'accord, car s'il arrive que ces choses servent à ce but, jamais elles ne pourront être considérées comme inutiles. Je dirais plutôt qu'elles servent tantôt à faire des choses mauvaises, et tantôt des choses honnêtes, à ce qu'il me paraît. [404c]

— Mais se peut-il qu'une chose mauvaise serve à la réalisation d'une chose bonne ?

— À mon avis, non.

— Et ne soutiendrons-nous pas que les choses bonnes sont celles que la vertu fait accomplir à l'homme ?

— Oui.

— Or un homme serait-il en mesure d'apprendre quelque chose qui lui serait enseigné oralement, s'il était complètement privé de la faculté de prêter l'oreille à un autre homme ?

— Non, il ne me semble pas, par Zeus.

— Par conséquent, l'ouïe nous paraît bien être l'une des choses qui sont utiles [404d] à l'acquisition de la vertu, s'il est bien vrai que c'est au moyen de l'ouïe que la vertu est enseignée et que nous nous servons de ce sens pour apprendre.

— Ce nous paraît bien être le cas.

— Et s'il est vrai qu'elle a le pouvoir de guérir les maladies, la médecine ne devrait-elle pas nous paraître quelque chose d'utile pour acquérir les vertus, s'il est vrai que c'est grâce à elle que l'on pourrait recouvrer l'ouïe ?

— En tout cas, rien ne s'y oppose.

— Mais à supposer que par ailleurs nous puissions nous procurer l'aide de la médecine grâce à la richesse, n'est-il pas clair que la richesse serait utile pour acquérir la vertu ? [404e]

— Oui, c'est vrai, dit-il.

— Et il en irait de même encore pour ce par quoi nous nous procurerions la richesse, n'est-ce pas ?

— Oui absolument, dans tous les cas.

— Ne te semble-t-il pas possible alors qu'un homme arrive, en posant des actions malhonnêtes et honteuses, à se procurer l'argent qui lui permettra d'acquérir le savoir médical, grâce auquel il pourra entendre, ce qui lui était impossible auparavant. Et ne pourra-t-il pas faire usage de l'ouïe pour parvenir à la vertu ou à autre chose de semblable ?

— Oui, c'est bien mon avis.

— N'est-il pas vrai que ce qui est malhonnête ne saurait servir à parvenir à la vertu ?

— C'est impossible, en effet.

— Il n'est donc pas nécessaire que les moyens par lesquels nous arrivons à nous procurer ce qui peut nous servir à parvenir à tel ou tel but servent eux-mêmes à parvenir à ce but ; sans quoi, on verrait parfois des choses malhonnêtes servir à atteindre un **[405a]** bien.

— Mais voici ce qui pourra rendre plus clair notre propos. S'il est vrai que sont utiles pour parvenir à tel ou tel but les conditions sans lesquelles, si elles n'étaient pas au préalable réalisées, ces buts ne sauraient être atteints, que répondrais-tu, dis-moi, à la question suivante : se peut-il que l'ignorance soit utile pour parvenir au savoir, la maladie pour parvenir à la santé, ou le vice pour parvenir à la vertu ?

— Je ne pourrais pas le dire.

— Il n'en reste pas moins vrai qu'il est impossible que le savoir apparaisse ailleurs que là où il y avait auparavant de l'ignorance, la santé, ailleurs que là où il y avait auparavant la maladie, et la vertu ailleurs que là où il y avait le **[405b]** vice. »

Il admit, me semble-t-il, qu'il en était bien ainsi.

« Il ne paraît donc pas nécessaire que tout ce qu'exige la réalisation d'un but soit en même temps utile pour atteindre ce but. S'il en était bien ainsi, l'ignorance paraîtrait servir à parvenir au savoir, la maladie à la santé, et le vice à la vertu. »

Critias ne se laissa pas persuader, même par ces arguments, que tout cela ne fût pas richesse. Me rendant compte qu'il n'y avait pas plus moyen de le convaincre que de faire cuire **[405c]** une pierre, comme dit le proverbe, je repris : « Eh bien, disons au revoir à ces arguments, puisque nous n'arrivons pas à nous mettre d'accord sur la question de savoir si choses utiles et richesses, c'est la même chose ou non. Que pourrait-on répondre à la question suivante ? Allons-nous considérer qu'un homme est plus heureux et en meilleur état s'il doit satisfaire beaucoup de besoins touchant son corps et sa vie quotidienne, que si ces besoins sont peu nombreux et de peu d'importance ? Mais sans doute pourrions-nous considérer la question sous un autre angle, en comparant l'homme avec lui-même et en nous demandant quel est pour lui l'état le meilleur, **[405d]** celui de la santé ou celui de la maladie.

— Voilà qui au moins, répliqua-t-il, n'exige point un examen approfondi.

— Sans doute, repris-je, est-il à la portée de tout le monde de comprendre que, comme état, la santé vaut mieux que la maladie. Mais alors, dans quel cas nous trouvons-nous avoir le plus de besoins et les besoins les plus variés : quand nous sommes malades ou en bonne santé ?

— Quand nous sommes malades.

— Par conséquent, c'est quand nous nous trouvons dans l'état [405e] le moins favorable que, relativement aux plaisirs, notre corps se trouve en proie aux appétits et aux besoins les plus intenses et les plus fréquents ?

— Oui.

— Ainsi donc et en vertu du même raisonnement, tout comme un homme, pris en lui-même, paraît être dans un meilleur état lorsqu'il se trouve moins en proie à de pareils besoins, n'en va-t-il pas de même si cette fois on compare deux individus, dont l'un est en proie à des appétits et à des besoins intenses et fréquents, tandis que les appétits et les besoins de l'autre sont peu nombreux et apaisés ? Prenons pour exemple tous ceux qui jouent, qui s'enivrent ou qui sont des goinfres, car tout cela n'est qu'une question d'appétits.

— Absolument.

— Et tous ces appétits ne sont rien d'autres que des besoins. Donc les gens qui en éprouvent le plus sont dans un état bien plus pénible que ceux qui n'en éprouvent aucun ou qui en éprouvent très peu ? [406a]

— Oui, absolument, et je comprends que ce genre de personnes sont très misérables, et que plus ils se trouvent dans cet état, plus ils sont misérables.

— Ne nous apparaît-il pas qu'une chose ne peut servir à atteindre un but si nous n'en éprouvons pas le besoin pour atteindre ce but ?

— Oui.

— Par voie de conséquence, si quelque chose doit servir à l'entretien de notre corps, il faut qu'en même temps nous en éprouvions le besoin pour atteindre ce but ?

— Il me semble.

— Donc, l'homme qui possède le plus de choses devant servir à l'entretien de son corps paraît être celui qui éprouve le plus de besoins pour atteindre ce but, s'il est bien vrai que c'est nécessairement toujours de choses utiles dont on éprouve le besoin.

— Il me semble qu'il doit en être ainsi.

— Par conséquent, en vertu de ce raisonnement en tout cas, ceux qui possèdent beaucoup de richesses sont aussi, nécessairement, ceux qui éprouvent beaucoup de besoins relativement à l'entretien de leur corps, car c'est ce qui sert à atteindre ce but qui s'est révélé être la richesse. Dès lors, forcément, les gens les plus riches nous paraissent être ceux qui se trouvent dans l'état le plus misérable, s'il est vrai du moins qu'ils manquent de tant de choses servant à atteindre ce but. »

1- Riche Athénien dont la maison était célèbre pour sa splendeur.

2- Marbre qui venait du mont Pentélique, le préféré des Athéniens.

3- Callias est alors l'homme le plus riche d'Athènes.

4- Jeu de stratégie qui se jouait avec des pions que l'on déplaçait, et que l'on retirait après un coup malheureux (comme au jeu de dames).

5- Archiloque, fr. 132 West.

EUTHYDÈME

Ce dialogue, où Socrate fait la rencontre de deux sophistes, reste énigmatique, car l'entretien ne se termine pas sur une critique et une condamnation des sophistes, comme on s'y attendrait. Au contraire, Socrate finit par prononcer l'éloge d'Euthydème et de Dionysodore.

Socrate rencontre son ami d'enfance Criton, qui donne son nom à un dialogue et qui joue un rôle important dans le *Phédon*. Criton en profite pour interroger Socrate sur la conversation qui s'est déroulée la veille, au gymnase du Lycée, car il l'y a vu, assis en compagnie d'un jeune homme, Clinias, s'entretenir avec deux hommes déjà âgés qui semblaient être des sophistes. Socrate répond qu'il s'agissait d'Euthydème et de Dionysodore, qui enseignent non seulement la lutte et le maniement des armes, mais aussi l'art de se défendre au tribunal et de réduire au silence n'importe quel interlocuteur ; et il fait ce récit de l'entretien.

Alors qu'il est assis dans le vestiaire du gymnase, Socrate est rejoint par Clinias et son amant, Ctésippe. Puis arrivent Euthydème et Dionysodore entourés d'un nombreux public. Socrate les salue et fait mention de leurs compétences. Les deux hommes se récient, car ils ont désormais délaissé tout autre enseignement que celui de la vertu. Désormais, ils prétendent être en mesure d'exhorter tout homme à l'amour du savoir et de l'engager dans la pratique de la vertu. C'est alors que Socrate leur demande de mettre leur nouvelle compétence à l'épreuve en prenant Clinias pour interlocuteur. Euthydème interroge Clinias et réfute le jeune homme en l'obligeant à reconnaître que sa réponse est fausse. Socrate explique alors au jeune homme que les sophistes ont voulu l'exhorter à étudier la justesse des mots. Mais, avant de céder la parole aux sophistes, Socrate tient à donner un exemple de ce que doit être une exhortation à la philosophie. Tout homme aspire au bonheur et doit, pour y parvenir, posséder de nombreux biens. Pourtant, le bonheur ne dépend pas seulement de la possession de biens, mais aussi de leur usage. Or, pour être bon, l'usage doit être guidé par le savoir. Dès lors, le savoir devient le facteur essentiel du bonheur, l'ignorance apparaissant comme le mal. Mais en quoi consiste ce savoir ?

Dionysodore prend alors la parole pour montrer que vouloir que Clinias devienne savant, c'est vouloir sa mort car alors il ne sera plus ce qu'il est (c'est-à-dire ignorant). Le ton monte, car Ctésippe ne peut se faire à l'idée que son aimé, Clinias, mourra. Après une intervention apaisante de Socrate, Dionysodore reprend la parole pour amener Ctésippe à reconnaître qu'il est impossible de se contredire. Mais comme le fait remarquer Socrate, s'il est impossible de contredire, on ne peut réfuter et, dès lors, il n'y a de place ni pour l'ignorance ni pour l'erreur, conséquences qui rendent l'enseignement impossible (y compris celui que proposent Euthydème et Dionysodore). Une discussion s'engage alors entre Clinias et Socrate, d'où il ressort que l'amour du savoir consiste en l'acquisition d'une connaissance dont l'objet reste à déterminer.

Ce dialogue demeure un témoignage essentiel sur les mécanismes qui

mènent à un usage déviant de la logique et du langage. L'*Euthydème* constitue une étape importante dans la tradition d'analyse des sophismes et des paralogismes, mais le dialogue s'attache plus à leur mise en scène qu'à leur analyse systématique, à laquelle s'emploiera Aristote dans les *Réfutations sophistiques*.

EUTHYDÈME

ou L'éristique ; genre réfutatif

CRITON

[271a] Qui était l'homme, Socrate, avec lequel tu t'entretenais hier, au Lycée ? Oui, une foule considérable vous entourait, si bien que, moi, qui voulais écouter, je me suis approché, mais je n'ai rien pu entendre de distinct ; malgré tout, en me mettant sur la pointe des pieds, en me penchant par-dessus les autres, je suis arrivé à voir, et j'ai eu l'impression que c'était avec un étranger que tu t'entretenais. Qui était-ce ?

SOCRATE

Sur lequel des deux, au juste, m'interroges-tu, Criton ? Car il n'y en avait pas qu'un, ils étaient deux.

CRITON

L'homme dont je parle était assis à ta droite, le troisième en partant de toi [271b] ; entre vous, il y avait un adolescent, le fils d'Axiochos¹. D'ailleurs, ce jeune homme m'a paru, Socrate, s'être fort bien développé ; il donne l'impression de ne pas avoir une grande différence d'âge avec notre Critobule ; il est vrai que Critobule reste chétif, tandis que Clinias est en avance sur son âge.

SOCRATE

C'est Euthydème, Criton, l'homme sur lequel tu m'interroges ; quant à celui qui était assis à côté de moi, à ma gauche, c'était son frère Dionysodore ; d'ailleurs lui aussi, il participe aux discussions.

CRITON

Je ne les connais ni l'un ni l'autre, Socrate. Voilà encore de nouveaux sophistes [271c], semble-t-il. D'où viennent-ils ? et quel est leur savoir ?

SOCRATE

La famille de ces hommes, à ce que je crois, est originaire de quelque endroit de Chios. Mais eux deux ont émigré et sont allés s'installer à Thourioi ; puis ils en ont été bannis et cela fait déjà pas mal d'années qu'ils vivent dans les environs d'Athènes.

Mais tu m'interroges sur leur savoir – savoir merveilleux, Criton : ils sont tout simplement savants en tout, et jusqu'ici, je ne savais pas non plus ce que les pancratistes pouvaient être. Car ces deux hommes sont à coup sûr bons à tous les combats – non pas à la façon des deux frères d'Acarnanie quand ils se sont faits pancratistes : car ces deux frères étaient seulement capables de se battre au corps à corps. Mais les hommes dont je te parle [271d] sont d'abord les plus habiles pour se battre au corps à corps et au combat : là, ce sont des « pantocrates² », plus forts que tous. Sache qu'eux-mêmes savent parfaitement pratiquer le combat en armes, et qu'ils sont capables de rendre quelqu'un d'autre aussi savant qu'eux en ce domaine [272a], à condition que celui-ci leur paie un salaire. Mais ensuite, c'est au combat livré devant les tribunaux qu'ils sont les plus forts : ils s'y battent jusqu'à la dernière extrémité et enseignent à autrui comment prononcer et composer des discours du genre de ceux qu'on présente aux tribunaux. Jusqu'ici c'était donc en cela seulement que ces deux hommes étaient habiles, mais aujourd'hui ils ont trouvé le fin du fin de l'art du pancrace³. Restait en effet une forme de combat dont ils n'avaient rien fait, mais de ce combat, à présent, ils ont fait si bien leur affaire que pas un seul homme ne serait capable même de se dresser contre eux : ils sont devenus si habiles à se battre dans les discussions et réfuter chaque fois que quelque chose est dit – pareillement, que ce soit faux [272b] ou que ce soit vrai !

Eh bien, Criton, j'ai l'intention de me remettre, moi en personne, à ces deux hommes ; car sache-le bien, ils affirment qu'en peu de temps ils peuvent faire, de qui que ce soit, un homme habile aussi en l'art de réfuter.

CRITON

Que dis-tu, Socrate ? à ton âge ? Ne crains-tu pas d'être déjà trop vieux ?

SOCRATE

Oh non, pas du tout, Criton. J'ai un indice suffisant qui m'encourage à ne pas le craindre. C'est qu'eux-mêmes étaient, pour ainsi dire, des vieillards quand ils s'initièrent à ce savoir dont j'éprouve moi aussi le désir, je veux parler de l'éristique⁴ ; l'année dernière ou l'année d'avant [272c], ils n'y savaient encore rien. Non, moi, il y a une chose et une seule que je craigne, c'est, encore une fois, de couvrir d'opprobre les deux étrangers – comme je le fais pour Connos, fils de Métrobios, le cithariste, qui m'enseigne encore aujourd'hui l'art de la musique. À ce spectacle, les enfants qui suivent ce

cours avec moi me trouvent ridicule, et ils appellent Connos « l'instituteur des vieux ». J'ai donc peur qu'on ne fasse ce même affront aux deux étrangers aussi ; quant à eux, sans doute auront-ils justement la même crainte et refuseront-ils de me prendre pour élève. Mais moi, Criton, j'ai réussi à convaincre d'autres vieillards pour qu'ils viennent suivre avec moi le cours de Connos, alors, pour aller chez les sophistes [272d], je vais bien essayer d'en convaincre quelques autres. Et toi, pourquoi ne viens-tu pas suivre ce cours avec moi ? Comme appât pour les amorcer, nous aurons tes fils : ils chercheront à les avoir, et je suis sûr qu'ils nous prendront nous aussi pour faire notre éducation.

CRITON

Eh bien, rien ne s'y oppose, Socrate, si tu le crois bon. Mais d'abord, raconte-moi ce qu'est le savoir de ces deux hommes, pour que je sache ce que nous allons apprendre avec eux.

SOCRATE

Tu ne vas pas tarder à l'entendre ; en effet, je ne saurais vraiment pas dire que je ne leur aie prêté attention ; au contraire, j'étais très attentif, et je me souviens fort bien ; aussi, j'essaierai de te raconter tout ce qui s'est passé depuis le début [272e].

Voici. Grâce à un dieu, sans doute, je me trouvais assis là où tu m'as vu ; j'étais seul dans le vestiaire, et déjà j'avais l'intention de me lever. Mais quand je me levai, le signal dont j'ai l'habitude, mon signal divin, se produisit. Je me rassis donc, et peu de temps après [273a], voilà que ces deux hommes, Euthydème et Dionysodore, font leur entrée, suivis d'un bon nombre de gens qui, eux, me parurent être des disciples. Une fois entrés, ils se mirent à aller et venir sous le préau le long de la piste. Alors qu'ils n'avaient pas encore parcouru deux ou trois longueurs de piste, voici qu'entre Clinias – dont tu affirmes qu'il s'est bien développé, et tu dis vrai ; derrière Clinias viennent ses amoureux, en grand nombre, et entre autres Ctésippe, un jeune homme de Péanée – un fort bel homme, et une bonne nature, même s'il est, à cause de sa jeunesse, un peu trop insolent. Or Clinias, ayant vu [273b] dès l'entrée que j'étais assis seul, se dirigea aussitôt vers moi et s'assit à ma droite, comme tu le dis. Mais Euthydème et Dionysodore l'avaient vu : d'abord, ils s'arrêtèrent et se mirent à discuter entre eux tout en jetant vers nous regard sur regard – il faut dire que je faisais très attention à eux ; puis, tous deux s'approchèrent : l'un, Euthydème, s'assit au côté du jeune homme ; le second, près de moi, à ma gauche ; et les autres s'installèrent où ils purent.

Je leur souhaitai la bienvenue puisque je ne les avais pas vus depuis longtemps [273c]. Après quoi, je m'adressai à Clinias et je lui dis :

— Clinias, sais-tu bien que ces deux hommes, Euthydème et Dionysodore, sont savants non pas dans les petites choses, mais dans les

grandes. En effet, à eux deux, ils savent tout ce qui concerne la guerre : tout ce que doit savoir un futur général en chef (comment ranger les troupes en ordre de bataille, comment les commander) et tout ce qui, dans le combat en armes, peut s'enseigner. Ils peuvent aussi rendre un homme capable de se défendre lui-même devant les tribunaux s'il a été victime d'une injustice.

Mais à cause de ce que j'avais dit [273d], je fus l'objet de leurs sarcasmes ; oui, ils se mirent à rire en chœur en se regardant l'un et l'autre ; puis Euthydème me dit :

— Non, Socrate, nous ne nous consacrons plus guère à ces choses, elles ne sont que les à-côtés de l'objet qui nous occupe.

Et moi, tout étonné, je répliquai :

— Que votre objet doit être beau, si des choses de cette importance ne sont pour vous que des à-côtés ! Aussi, au nom des dieux, dites-moi de quelle chose il s'agit !

— C'est la vertu, Socrate, répondit-il. Nous pensons pouvoir la transmettre mieux que personne et au plus vite [273e].

— Par Zeus, m'écriai-je, quelle est la chose dont vous parlez ! Où avez-vous découvert un tel cadeau des dieux ? Et moi qui, à votre sujet, me figurais encore – c'est ce que je disais à l'instant – que vous étiez des gens habiles en cet art, si considérable, qu'est le combat en armes – voilà bien ce que je disais de vous deux ! En effet, la première fois que vous êtes venus chez nous, c'était, je me rappelle, ce que tous les deux vous faisiez profession d'enseigner. Mais si maintenant vous possédez réellement une telle connaissance, ayez pitié de nous – vous le voyez, c'est absolument comme à deux dieux que je m'adresse à vous, en vous priant de me pardonner ce que j'ai dit avant [274a] ! Mais faites voir, Euthydème et Dionysodore, si vous dites vrai. Parce que votre promesse est si considérable qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'on n'y croie pas !

— Eh bien sache-le, Socrate, affirmèrent-ils ensemble, il en est bien ainsi.

— Alors moi, je vous déclare heureux de cette acquisition, beaucoup plus que le Grand Roi de son empire. Mais dites-moi juste une chose : avez-vous l'intention de présenter une démonstration du savoir en question ? ou bien qu'avez-vous décidé de faire ?

— C'est bien pour cela que nous sommes ici, Socrate, pour présenter la démonstration de notre savoir et pour l'enseigner, à tous ceux [274b] qui veulent l'apprendre.

— Que tous ceux qui ne l'ont pas vueillent l'apprendre, je vous le garantis ; et moi le premier, et puis Clinias que vous voyez, et avec nous Ctésippe, que voici, et tous ceux qui sont là, lui dis-je en lui montrant les amoureux de Clinias, qui à présent se tenaient en demi-cercle autour de nous. Il faut dire que Ctésippe s'était retrouvé assis loin de Clinias – et je crois bien qu'Euthydème, quand il se penchait en avant pour parler avec moi, dérobaît à Ctésippe la vue de Clinias assis entre nous deux [274c] –, donc, Ctésippe qui

à la fois voulait voir son bien-aimé et désirait écouter, sauta sur ses pieds et fut le premier à se rapprocher pour se placer juste en face de nous. Alors, les autres, qui l'avaient vu, firent aussi comme lui et s'installèrent en demi-cercle devant nous, les amoureux de Clinias avec les amis d'Euthydème et de Dionysodore. Ce sont donc ceux-là que je montrai à Euthydème en lui disant qu'ils étaient tous prêts à apprendre. Ctésippe approuva avec beaucoup [274d] d'ardeur, les autres aussi, et tous ensemble, ils invitaient les deux hommes à présenter une démonstration de ce que leur savoir pouvait faire.

Je repris alors :

— Euthydème et Dionysodore, eh bien, d'une façon ou d'une autre, faites plaisir à ces jeunes gens, et pour l'amour de moi, présentez votre démonstration. Certes, la plus grande partie de votre savoir, il est évident que ce n'est pas une petite affaire que d'en présenter la démonstration. Mais vous deux, dites-moi ceci : l'homme déjà persuadé qu'il faut apprendre auprès de vous, serait-il le seul que vous pourriez rendre homme de bien ? ou le pourriez-vous aussi de l'homme qui [274e] n'en est pas encore persuadé, faute de croire, en général, que la chose en question, je veux parler de la vertu, s'apprenne, ou que vous deux, vous en soyez les maîtres ? Voyons, même pour un homme qui se trouve dans cette disposition d'esprit, est-ce l'effet du même art de le persuader à la fois que la vertu s'enseigne, et que vous êtes ceux auprès de qui il l'apprendrait le mieux ? ou bien est-ce là l'effet d'un autre art ?

— Sache, Socrate, que c'est là l'effet du même art, répondit Dionysodore.

— Vous êtes donc ceux, Dionysodore, repris-je, qui, aujourd'hui, mieux que personne, sauriez exhorter à aimer le savoir [275a] et à pratiquer la vertu !

— Oui, précisément, du moins le croyons-nous, Socrate.

— En ce cas, repris-je, la présentation de l'ensemble, remettez-la à une autre fois, mais donnez-nous démonstration de ceci : persuadez ce jeune homme qu'il faut aimer le savoir et pratiquer la vertu, et vous nous ferez plaisir, à tous ceux-ci et à moi-même. Voici, en effet, quel est, disons, le cas de ce garçon : nous éprouvons tous le désir, tous ceux qui sont là et moi-même, qu'il devienne le meilleur possible. Il est le fils d'Axiochos, fils d'Alcibiade l'Ancien [275b], et donc le cousin germain de l'Alcibiade que nous connaissons aujourd'hui. Il s'appelle Clinias. Et il est jeune : nous craignons donc pour lui ce qu'il est naturel de craindre pour un jeune homme – qu'on nous devance pour détourner son esprit vers une autre occupation et qu'on le corrompe. Vous êtes donc arrivés, tous les deux, au meilleur moment. Alors, si cela vous est égal, mettez ce garçon à l'épreuve, et entretenez-vous avec lui devant nous.

Je leur avais donc parlé à peu près comme cela quand Euthydème me répondit, avec autant de courage que d'audace :

— Mais cela nous est égal [275c], Socrate, répliqua-t-il, à condition seulement que le jeune homme veuille bien répondre.

— Mais justement, repris-je, c'est bien ce qu'il a l'habitude de faire. Car souvent les gens d'ici viennent à ses côtés, le pressent de questions et discutent avec lui – aussi a-t-il l'audace qu'il faut pour répondre.

Ce qu'il y eut ensuite, Criton, comment pourrais-je bien te le raconter ? Car ce n'est pas un petit ouvrage que de pouvoir reprendre d'un bout à l'autre le récit détaillé d'un savoir aussi extraordinaire. J'ai donc besoin, au début de mon récit **[275d]**, d'invoquer, comme font les poètes, les Muses et la Mémoire.

Donc, Euthydème commença à peu près comme cela, je crois :

— Clinias, de deux choses l'une, quels sont les hommes qui apprennent ? les savants ou ceux qui n'apprennent rien ?

— L'adolescent, devant une question aussi considérable, se mit à rougir, et ne sachant que dire, il regardait vers moi ; je compris alors qu'il était tout troublé.

— De l'audace, Clinias, m'écriai-je, et réponds courageusement **[275e]** d'une façon ou d'une autre, selon ton opinion ; car sans doute te fait-on là le plus grand bien !

Pendant ce temps, Dionysodore se pencha un peu vers moi et, le visage fort souriant, à mon oreille :

— Tu sais, Socrate, dit-il, je te préviens : que le garçon réponde une chose ou l'autre, il sera réfuté.

Pendant qu'il me disait cela, Clinias se trouva répondre, si bien qu'il ne me fut même pas possible de recommander à l'adolescent d'être sur ses gardes **[276a]**. Et lui, il répondit que ce sont les savants qui apprennent.

Alors, Euthydème reprit :

— Il y a des gens que tu appelles « enseignants », n'est-ce pas ?

Clinias fut d'accord.

— Or les enseignants, n'enseignent-ils pas à ceux qui apprennent ? comme le maître de musique et le maître d'école vous ont sans doute donné un enseignement, à toi et aux autres enfants, tandis que vous, vous appreniez avec eux ?

Il approuva :

— Que se passait-il alors ? lorsque vous appreniez, vous ne connaissiez pas encore ce que vous appreniez, n'est-ce pas ?

Clinias répondit que non.

— Alors, quand vous ne connaissiez pas cela, étiez-vous savants **[276b]** ?

— Non, certes pas, répondit-il.

— Ainsi, n'ayant rien appris, vous n'étiez pas savants.

— Non, en effet. Absolument.

— Donc, vous appreniez ce que vous ne connaissiez pas : n'ayant rien appris, vous appreniez.

L'adolescent, alors, fit un signe d'assentiment.

— Ce sont donc ceux qui n'ont rien appris qui apprennent, Clinias, et

non pas ceux qui savent, comme tu te le figures.

Dès qu'il eut prononcé ces mots, comme dans un chœur au signal de son instructeur, ceux qui formaient la suite de Dionysodore et d'Euthydème se mirent à applaudir et à rire [276c]. Avant que l'adolescent eût bel et bien repris son souffle, Dionysodore rattrapa la balle :

— Qu'est-ce que cela veut dire, Clinias ? demanda-t-il. Chaque fois que le maître d'école vous faisait une dictée, quels étaient les enfants qui apprenaient ce qu'on leur dictait, ceux qui savaient, ou ceux qui n'apprenaient rien ?

— Ceux qui savaient, répondit Clinias.

— Ce sont donc les savants qui apprennent, Clinias, et non pas ceux qui n'apprennent rien. Quant à toi, à l'instant, tu n'as pas bien répondu à Euthydème.

Alors, à ce moment-là, les amoureux des deux hommes, qui chérissaient leur savoir, se mirent à rire très fort et à applaudir [276d]. Nous autres, nous étions abattus, et nous nous taisions. Or Euthydème, se rendant compte de notre abattement, pour nous étonner encore davantage sur son compte, ne lâchait pas le garçon, mais continuait à l'interroger et, comme font les bons danseurs, il donnait un tour puis deux aux questions posées sur le même sujet. Aussi demanda-t-il :

— Parce que les gens qui apprennent, apprennent-ils ce qu'ils connaissent ou ce qu'ils ne connaissent pas ?

Et Dionysodore encore une fois, penché un peu vers moi, me chuchota [276e] :

— Voici encore, Socrate, quelque autre chose dans le genre de ce qui précède.

— Ô Zeus, m'écriai-je, à coup sûr, ce qui précède nous a paru bien beau !

— Toutes les questions que nous posons sont ainsi, Socrate, répondit-il : on ne leur échappe pas.

— C'est pourquoi vraiment, lui répondis-je, je vous vois si bien vus par vos disciples !

Mais, pendant ce temps, Clinias répondit à Euthydème que ceux qui apprennent apprennent ce qu'ils ne connaissent pas. Et l'autre lui demanda, en usant du même exemple que dans la question précédente [277a] :

— Qu'est-ce à dire ? tu ne connais pas tes lettres ?

— Si, répondit-il.

— En ce cas, tu les connais toutes ?

Il en convint.

— Donc, quand on te fait une dictée, ne sont-ce pas des lettres qu'on te dicte ?

Il fut d'accord.

— Ce qu'on te dicte, n'est-ce pas alors quelque chose de ce que tu connais, demanda-t-il, s'il est vrai que [277b] tu connais toutes les lettres.

Il fut d'accord avec cela aussi.

— Alors, qu'est-ce que cela veut dire ? demanda-t-il. Est-ce toi qui n'apprends pas ce qu'on pourrait te dicter, tandis que c'est celui qui ne connaît pas ses lettres qui l'apprend !

— Non, répondit-il, c'est plutôt moi qui apprend !

— En ce cas, tu apprend ce que tu connais, s'il est bien vrai que tu connais toutes les lettres.

Clinias fut d'accord.

— Tu n'as donc pas correctement répondu, acheva l'autre.

À peine ces mots furent-ils prononcés par Euthydème que Dionysodore, rattrapant au vol l'argument comme une balle, prenait encore une fois l'adolescent pour cible. Il déclara :

— Euthydème te trompe, Clinias. Dis-moi en effet : apprendre, n'est-ce pas prendre connaissance de ce qu'on apprend ?

Clinias fut d'accord.

— Et connaître ? demanda-t-il, n'est-ce pas en avoir déjà connaissance ?

Il approuva.

— Donc ne pas connaître, c'est ne pas en avoir encore [277c] connaissance.

Il en fut d'accord avec lui.

— Alors, quels sont ceux qui prennent une chose quelconque ? ceux qui l'ont déjà, ou ceux qui ne l'ont pas ?

— Ceux qui ne l'ont pas.

— En ce cas, tu es bien d'accord pour dire que ceux qui ne connaissent pas font aussi partie de ceux qui ne l'ont pas ?

Il fit un signe d'assentiment.

— Ceux qui apprennent font donc partie de ceux qui la prennent, et non pas de ceux qui l'ont !

Clinias approuva.

— Ce sont donc, reprit Dionysodore, ceux qui ne connaissent pas qui apprennent, Clinias, mais non pas ceux qui connaissent !

Et de nouveau, comme à la lutte [277d], pour renverser à terre une troisième fois le jeune homme, Euthydème s'élançait sur lui. Je compris alors que l'adolescent était en train de sombrer ; je voulais lui assurer un répit, de peur qu'il ne se défiât de nous, et je lui dis pour l'encourager :

— Clinias, ne t'étonne pas si cette façon de discuter te paraît inhabituelle. Sans doute ne perçois-tu pas le genre de chose que les deux étrangers sont en train de faire autour de toi ; ce qu'ils font, c'est exactement la même chose que dans l'initiation aux mystères des corybantes, lorsqu'on procède à l'intronisation de celui qu'on doit initier. Tu sais bien qu'il y a alors une sorte de ronde et des jeux, si, en effet, tu as été initié toi aussi. Maintenant encore, ces deux hommes ne font rien [277e] que mener un chœur autour de toi : c'est comme s'ils dansaient pour s'amuser, dans le dessein, après cela, d'initier. Donc désormais, considère que tu entends la première partie des

mystères sophistiques.

En effet, en premier lieu, comme dit Prodicos, il faut apprendre ce qu'il en est de la justesse des mots ; et vraiment, c'est bien là ce que les deux étrangers t'ont fait voir : tu ne savais pas que les hommes désignent par « apprendre » l'acte d'un homme qui, n'ayant d'abord nulle connaissance d'une chose, vient ensuite à en prendre connaissance [278a] ; mais ils désignent par le même mot l'acte de l'homme qui a déjà la connaissance d'une chose et qui considère, au moyen de cette connaissance-là, ce qu'est la chose en elle-même lorsqu'il veut agir sur elle ou l'exprimer. On dit alors « comprendre » plutôt qu'« apprendre », mais il y a des cas où l'on dit aussi « apprendre » ; or, comme ces deux hommes te le montrent, ce qui t'a complètement échappé, c'est que le même mot se trouve appliqué à des individus dont les dispositions sont contraires, à celui qui sait et à celui qui ne sait pas ; à peu de chose près, c'est cela encore qui était en jeu dans la seconde série de questions, quand ils te demandaient [278b] si les hommes apprennent ce qu'ils connaissent ou ce qu'ils ne connaissent pas. Donc, ce sont là des jeux sur ce qui s'apprend ! – c'est bien pourquoi aussi j'affirme qu'ils jouent avec toi ; et je parle de jeu pour la raison que, même si l'on apprenait un grand nombre, ou encore la totalité, de pareilles choses, on ne saurait rien de plus sur ce qu'il en est des réalités, on serait seulement capable, grâce à la différence entre les sens des mots, de jouer avec les gens – de donner des crocs-en-jambe et de faire tomber en arrière, comme ceux qui, retirant un tabouret quand on va s'y asseoir, sont fous de joie [278c] et se mettent à rire en voyant qu'on est tombé à la renverse sur le derrière.

Eh bien donc, voilà pour toi : considère que de la part de ces hommes ce ne fut là qu'un jeu ; mais ce qui est évident après cela, c'est que ce sont ces deux hommes, oui, les deux mêmes, qui vont te faire voir leur sérieux ; et moi, je vais leur montrer le chemin afin qu'ils acquittent ce qu'ils m'ont promis. Ils prétendaient en effet présenter une démonstration de leur savoir protreptique, mais en fait j'ai l'impression qu'ils ont tous deux pensé devoir d'abord s'amuser à tes dépens.

Eh bien, Euthydème et [278d] Dionysodore, finissez-en avec ce jeu – et sans doute cela a-t-il assez duré ; mais surtout, de ce qui suit, présentez-nous la démonstration en exhortant cet adolescent pour lui montrer comment il faut aimer le savoir et pratiquer la vertu.

Mais, auparavant, c'est moi qui vous ferai voir comment je conçois la chose et de quelle manière je désire en entendre parler. Si toutefois je vous donne l'impression de le faire en amateur et de façon ridicule, ne vous moquez pas de moi : c'est à cause de mon empressement à entendre la présentation de votre savoir que j'aurai l'audace d'improviser devant vous [278e]. Supportez donc, vous-mêmes ainsi que vos disciples, de m'écouter sans rire ; et toi, fils d'Axiochos, répons-moi.

Est-il vrai que nous autres hommes, nous voulons tous être heureux ? Mais n'est-ce pas une de ces questions dont juste à l'instant je redoutais

qu'elles ne fissent rire ? Cela est stupide, sans doute, de poser aussi des questions pareilles ; car qui ne veut être heureux ?

— Il n'est personne qui ne le veuille, répondit Clinias [279a].

— Soit, repris-je. Alors, passons à la suite. Puisque nous souhaitons être heureux, comment pourrions-nous l'être ? Serait-ce si nous avions beaucoup de biens ? N'est-ce pas une question encore plus naïve que la première ? Car il est sans doute évident que là encore, il en est bien ainsi.

Il approuva.

— Voyons donc. Quelles sont les choses qui – au nombre de celles qui existent, bien sûr – se trouvent être des biens pour nous ? Ce n'est pas difficile, et il ne paraît aucunement qu'on doive être un homme bien profond pour savoir quoi répondre. Car tout le monde nous dirait qu'être riche, c'est un bien. N'est-ce pas ?

— Oui, absolument, répondit-il.

— C'est le cas aussi du fait d'être en bonne santé, d'être beau, et d'être suffisamment pourvu de tous les autres avantages relatifs au corps [279b] ?

Il fut de cet avis.

— Par ailleurs, la noble naissance, les pouvoirs et les honneurs qu'on possède dans sa propre cité sont à l'évidence des biens réels.

Il fut d'accord.

— Alors, demandai-je, quel bien nous reste-t-il encore ? Que dis-tu donc du fait d'être sage, d'être juste, d'être courageux ? Au nom de Zeus, Clinias, comment vois-tu les choses ? Si nous posons que ce sont des biens, notre hypothèse sera-t-elle correcte ? ou faut-il dire que ce n'en sont pas ? Car on nous le contesterait peut-être. Mais toi, dis, qu'en penses-tu ?

— Ce sont des biens, répondit Clinias.

— Soit, repris-je. Et le savoir [279c] ? à quelle place allons-nous le ranger dans le chœur ? parmi les biens ? Qu'en dis-tu ?

— Parmi les biens.

— Réfléchis donc, que nous n'omettions pas un bien qui vaille d'être mentionné.

— Mais j'ai l'impression que nous n'en avons omis aucun, répondit Clinias.

C'est alors que j'eus une réminiscence et m'écriai : « Par Zeus, nous risquons bien d'avoir omis le plus grand des biens ! »

— Qu'est-ce que c'est ? demanda-t-il.

— La réussite, Clinias. Tous les hommes, les plus mal lotis surtout, affirment qu'il est le plus grand des biens.

— Tu dis vrai, répondit-il.

C'est alors que de nouveau je changeai d'avis et lui dis : « Un peu plus, et nous prêtons à rire [279d], moi-même et toi aussi, enfant d'Axiochos, aux deux étrangers ! »

— Mais pourquoi ? repartit Clinias.

— Parce que la réussite, nous l'avons déjà mise parmi les biens cités

plus haut ; or voilà que pour la deuxième fois, nous venons de parler de la même chose !

— Où veux-tu donc en venir ?

— C'est que, sans doute, on prête à rire quand on propose à nouveau ce qui est établi depuis longtemps et qu'on dit deux fois la même chose !

— Mais qu'est-ce que tu veux dire par là ? reprit-il.

— Le savoir, répondis-je, c'est sans doute la réussite : cela, même un enfant le saurait.

Et lui s'en étonna, tant il est encore jeune et naïf. Dès que je me rendis compte de son étonnement :

— Ne sais-tu pas [279e], Clinias, demandai-je, que pour jouer de l'*aulós* avec bonheur, ce sont les joueurs d'*aulós* qui réussissent le mieux ?

Il approuva.

— Et donc de même, repris-je, pour l'écriture et la lecture des lettres, ce sont les gens qui savent leurs lettres qui réussissent ?

— Oui, parfaitement.

— Et pour se tirer heureusement des risques courus en pleine mer, crois-tu qu'il y ait des gens qui réussissent mieux que, pour parler en général, les pilotes qui connaissent la question ?

— Non, certes pas.

— Et si tu étais soldat, avec qui aimerais-tu mieux prendre ta part de risque et de chance ? avec un général en chef qui s'y connaît [280a], ou avec un qui n'a rien appris ?

— Avec un qui s'y connaît.

— Et si tu étais malade, avec qui aimerais-tu mieux te trouver exposé au danger de la maladie ? avec un médecin qui connaît la médecine, ou avec un médecin qui n'en a rien appris ?

— Avec un médecin qui la connaît.

— Donc, repris-je, ne penses-tu pas agir avec de meilleures chances de réussite quand tu agis avec un homme qui sait, plutôt qu'avec un homme qui n'a rien appris ?

Il acquiesça.

— Le savoir est donc partout ce qui fait que les hommes réussissent. Car jamais sans doute une forme de savoir ne pourrait faire erreur, mais il y a nécessité que le savoir agisse avec rectitude et qu'il réussisse ; sinon, en effet, ce ne serait plus savoir.

Pour finir, nous nous mîmes d'accord, je ne sais comment [280b], pour dire qu'en résumé il en est bien ainsi : la présence du savoir, là où il est présent, fait qu'on n'a pas besoin en plus de la réussite. Mais une fois que nous étions convenus de cela, je cherchai de nouveau à savoir de Clinias ce qu'il adviendrait de nos précédents points d'accord.

— En effet, dis-je, nous étions d'accord pour dire que, si beaucoup de biens nous étaient présents, nous pourrions avoir félicité et bonheur.

Il approuva.

— Mais aurions-nous cette félicité grâce à la seule présence des biens, même si ces biens ne nous étaient utiles en rien ? ou bien s'ils nous étaient utiles ?

— S'ils nous étaient utiles, répondit-il.

— Or en quoi nous seraient-ils utiles si nous ne faisons que les posséder [280c], sans nous en servir ? Nous aurions par exemple beaucoup de choses à manger, mais nous ne les mangerions pas ; ou bien des choses à boire, mais nous ne les boirions pas. Est-ce que cela nous serait utile ?

— Non, certes pas, répondit-il.

— Et pour tous les artisans ? S'il leur était procuré tout ce qui est requis pour que chacun d'eux puisse réaliser son propre ouvrage, mais qu'aucun ne s'en servît, est-ce grâce à cette possession que ces gens-là seraient heureux en ce qu'ils font, pour la simple raison qu'ils auraient possédé tout l'équipement nécessaire et du bois en quantité suffisante, mais sans qu'aucun d'eux s'en servît pour faire une charpente ? Trouverait-il la moindre utilité [280d] à une telle possession ?

— Aucune, reconnut-il.

— Et un homme qui posséderait la richesse et tous les biens dont nous parlions tout à l'heure, mais qui ne s'en servirait pas, trouverait-il la félicité en la seule possession de ces biens ?

— Non, certes pas, Socrate.

— Si l'on doit être heureux, repris-je, il faut donc, semble-t-il, non seulement posséder de pareils biens, mais aussi s'en servir : car il n'y a rien d'utile à les posséder.

— Tu dis vrai.

— Alors, Clinias, suffit-il maintenant pour qu'un homme soit heureux [280e] qu'il possède ces biens et qu'il s'en serve ?

— Il me semble, oui.

— S'il s'en sert bien, demandai-je, ou même sans cela ?

— S'il s'en sert bien.

— Oui, repris-je, tu as raison. Je pense en effet qu'il est sans doute autrement plus mauvais, si on se sert d'une chose quelconque, d'en faire un usage incorrect que de la laisser en l'état. Car dans le premier cas, c'est un mal, mais dans l'autre, ni un bien ni un mal. Affirmons-nous qu'il en est ainsi [281a] ?

Il acquiesça.

— Alors, qu'en est-il dans le travail et l'utilisation du bois ? faire un usage correct de l'ouvrage produit, est-ce dû à autre chose qu'à la science, la science qui nous enseigne comment faire une charpente ?

— Non, certes, répondit-il.

— Mais du reste, c'est sans doute aussi le cas dans la fabrication des meubles, c'est une science qui en produit l'usage correct.

Il approuva.

— En est-il donc de même, repris-je, dans l'usage de ces biens que nous

avons mentionnés d'abord – richesse, santé, beauté –, faire un usage correct de pareils biens, est-ce l'effet d'une science, qui guide l'action et la rend correcte **[281b]**, ou est-ce dû à autre chose ?

— C'est l'effet d'une science, répondit-il.

— C'est donc non seulement la réussite, mais également, semble-t-il, le fait d'agir avec bonheur, que la science procure en toute sorte d'acquisition et d'activité.

Il en convint.

— Alors, par Zeus, m'écriai-je, quelle utilité y a-t-il à posséder tout le reste, si l'on n'a ni la raison ni le savoir ? Un homme qui posséderait beaucoup, et agirait beaucoup, mais sans avoir l'intelligence, quel profit en aurait-il ? n'aurait-il pas mieux valu qu'il eût peu tout en ayant l'intelligence ? Examine la question de la façon suivante : en agissant moins, ne ferait-on pas moins d'erreurs **[281c]** ? faisant moins d'erreurs, ne serait-on pas moins malheureux en ce qu'on fait ? et, moins malheureux, ne serait-on pas moins misérable ?

— Oui, tout à fait, répondit-il.

— Or qui serait plutôt porté à moins agir ? le riche ou le pauvre ?

— Le pauvre, dit-il.

— Le faible ou le fort ?

— Le faible.

— L'homme couvert d'honneurs ou l'homme sans honneur ?

— L'homme sans honneur.

— Qui agirait moins ? l'homme courageux et tempérant, ou bien le lâche ?

— Le lâche.

— Et donc un homme sans travail plutôt qu'un homme travailleur ?

Il fut d'accord.

— Et un homme lent plutôt qu'un homme rapide ? l'homme qui a une mauvaise vue et qui est dur d'oreille **[281d]**, plutôt que l'homme dont la vue est perçante ou l'ouïe fine ?

Sur tout ce genre de choses, nous étions l'un avec l'autre d'accord.

— En somme, Clinias, repris-je, pour toutes ces réalités que nous avons dites d'abord être des biens, il y a des chances que la question à leur sujet ne soit pas de savoir comment elles sont elles-mêmes et par elles-mêmes des biens ; au contraire, voici, semble-t-il, ce qu'il en est : si elles sont dirigées par l'ignorance, ce sont des maux plus grands que leurs contraires – d'autant plus que ces réalités mettent davantage de capacités au service d'une direction mauvaise en elle-même ; mais si elles sont dirigées par le savoir et la raison, ce sont des biens fort grands ; au lieu qu'elles-mêmes et par elles-mêmes **[281e]**, elles n'ont ni les unes ni les autres une quelconque valeur.

— Selon toute apparence, répartit Clinias, il en est bien, semble-t-il, comme tu dis.

— Quelle conséquence devons-nous tirer de ce que nous avons dit ?

Parmi toutes les choses qu'on peut posséder, y en a-t-il une qui soit un bien ou un mal, sinon ces deux-ci qui le sont réellement : le savoir qui est le bien, l'ignorance qui est le mal ?

Il en fut d'accord [282a].

— Eh bien, repris-je, considérons encore ce qui reste. Puisque nous aspirons tous à être heureux, puisqu'il nous est apparu qu'on le devient en se servant des choses et en s'en servant bien, et puisque la rectitude et la réussite, c'est la science qui les procure, tout homme doit donc, semble-t-il, par tous les moyens, se mettre en mesure de devenir le plus savant possible ; n'est-ce pas ?

— Oui, répondit-il.

— Et se dire que de la part d'un père, oui, sans doute, c'est ce bien-là qu'il faut recevoir bien davantage que des richesses [282b], et de la part aussi des tuteurs, des amis et d'autres gens – de ceux surtout qui prétendent être des amoureux –, à la fois étrangers et concitoyens ; qu'on les prie et qu'on les supplie de donner ce savoir en partage. Il n'y a rien de laid, Clinias, il n'y a rien d'impie à être pour cela le serviteur et l'esclave d'un amoureux, et de n'importe quel homme, en consentant à lui offrir de beaux services, si on aspire à devenir savant. Ne penses-tu pas, Clinias, demandai-je, qu'il en est bien ainsi ?

— Tout à fait ainsi, dit-il, je crois que tu as raison.

— Pourvu toutefois, Clinias, repris-je [282c], que le savoir s'enseigne, et n'advienne pas aux hommes par l'effet du hasard. Car nous n'avons pas encore examiné ce point, sur lequel nous ne nous sommes pas encore mis d'accord, toi et moi.

— Mais, répliqua-t-il, mon opinion à moi, Socrate, est que le savoir s'enseigne.

Là, j'étais comblé, et je lui dis :

— Tu as raison, ô le meilleur des hommes, et tu as bien fait de m'épargner une abondante recherche sur cette question-ci : le savoir s'enseigne-t-il ou ne s'enseigne-t-il pas ? Donc, à présent, puisque à ton avis le savoir aussi s'enseigne, et qu'il est l'unique réalité qui assure à l'homme bonheur et réussite [282d], n'affirmerais-tu pas qu'il est nécessaire d'aimer le savoir, et n'as-tu pas toi-même l'intention de le faire ?

— Cela oui, Socrate, absolument, répondit Clinias, et le plus possible !

Pour moi, j'entendis cette réponse avec grand plaisir.

— Voilà mon paradigme, Dionysodore et Euthydème, repris-je ; voilà quels sont les entretiens d'exhortation que je désire entendre. Cet entretien est ce qu'il est : entretien d'amateur sans doute, et pénible à cause de sa longueur. Si l'un de vous deux le souhaite, qu'il traite le même sujet selon les règles de l'art, et nous présente une démonstration. Mais, si tel n'est pas ce que vous souhaitez faire [282e], commençant là où j'en suis resté, présentez la suite de l'entretien à ce garçon : faut-il qu'il acquière toute sorte de science ? ou bien existe-t-il une science, une seule, qu'il faille recevoir pour être heureux et

homme de bien, et si oui, quelle est cette science ? Comme je le disais au début, il se trouve qu'il est pour nous fort important que ce jeune homme devienne savant et homme de bien [283a].

Voilà donc ce que je leur ai dit, Criton. Et, à ce qui allait venir après, je prêtai une extrême attention. Surtout, je guettais la manière dont cette fois ils engageraient l'entretien et d'où ils partiraient pour inviter le jeune homme à s'attacher au savoir et s'exercer à la vertu. C'est le plus âgé des deux, Dionysodore, qui le premier prit la parole. Et nous, nous étions tous à le regarder dans l'idée que nous allions aussitôt entendre des merveilles de discours. Eh bien, c'est justement aussi ce qui nous arriva : chose merveilleuse en effet [283b], Criton, que le discours que cet homme entreprit – il vaut la peine que tu l'entendes, et tu verras comme c'était un discours fait pour inciter à la vertu !

— Dis-moi, Socrate, demanda-t-il, et vous autres aussi, vous tous qui affirmez désirer que ce jeune homme devienne savant, plaisantez-vous quand vous dites cela ? ou bien le désirez-vous vraiment et êtes-vous sérieux ?

Il me vint alors à l'esprit qu'en effet tous deux avaient cru que nous étions d'abord en train de plaisanter, lorsque nous les invitions à s'entretenir avec le jeune homme ; à cause de cela, ils étaient entrés dans le jeu [283c], au lieu de se montrer sérieux. C'est avec cette pensée à l'esprit que j'affirmai encore plus catégoriquement que nous étions étonnamment sérieux. Alors Dionysodore :

— En ce cas, Socrate, dit-il, réfléchis bien pour que tu n'aies pas à nier ce que tu dis en ce moment !

— C'est tout réfléchi, répondis-je ; et je ne me retrouverai jamais en train de le nier !

— Que dites-vous donc ? reprit-il. Vous prétendez vouloir qu'il devienne savant ?

— Oui, absolument.

— Mais à présent, demanda-t-il, Clinias est-il savant ou non ?

— Lui, en tout cas, il dit qu'il ne l'est pas encore – mais il n'est pas vantard !

— Et vous, reprit-il, vous voulez qu'il devienne savant [283d], et qu'il ne soit plus ignorant.

Nous étions d'accord.

— Ainsi donc, ce qu'il n'est pas, vous voulez qu'il le devienne, et ce qu'il est maintenant, qu'il ne le soit plus.

Alors moi, en entendant cela [283e], je me sentis troublé ; et sur mon trouble, il renchérit en reprenant la parole :

— Que dites-vous donc ? demanda-t-il. Puisque vous souhaitez qu'il ne soit plus celui qu'il est maintenant, vous voulez, semble-t-il, qu'il meure. Vraiment, voilà le genre de gens qui, comme amis et amoureux, serait précieux, des gens qui seraient capables de mettre au-dessus de tout le fait que leur bien-aimé périsse !

Alors, Ctésippe, à ces mots, pour défendre son bien-aimé, s'indigna et s'écria :

— Étranger de Thourioi, si ce n'était, dit-il, pas trop grossier à dire, je te dirais : « Que cela retombe sur ta tête ! » Qui t'a appris à faire cela, à proférer un pareil mensonge contre moi et contre les autres, une chose dont je pense qu'elle est même impie à dire – que moi, je voudrais que ce garçon périsse !

— Eh quoi, Ctésippe, repartit Euthydème, à ton avis, est-il possible de mentir ?

— Oui, par Zeus, répliqua-t-il, sinon, c'est que je suis fou !

— En disant la chose sur laquelle porte ce qu'on dit, ou bien sans la dire ?

— En la disant **[284a]**, répondit-il.

— Donc, si on la dit, parle-t-on d'aucune autre réalité que celle précisément qu'on dit ?

— Comment pourrait-il en être autrement ? répondit Ctésippe.

— Par ailleurs, cette réalité dont on parle est bien une seule et unique chose, prise parmi les autres choses, dont elle est séparée.

— Oui, parfaitement.

— Donc, quand quelqu'un dit cette chose, demanda-t-il, il dit une chose qui est.

— Oui.

— Mais alors, si on dit vraiment une chose qui est et des choses qui sont, on dit la vérité ; en sorte que Dionysodore, s'il parle bien des choses qui sont, dit la vérité et ne profère aucun mensonge contre toi.

— Oui, admit-il. Mais, Euthydème, répliqua Ctésippe **[284b]**, quand Dionysodore dit ce qu'il dit, il ne dit pas des choses qui sont !

Alors Euthydème :

— Que sont les choses qui ne sont pas sinon celles qui n'existent pas ?

— Ce sont celles qui n'existent pas.

— Or les choses qui ne sont pas, le sont-elles ailleurs que nulle part ?

— Nulle part.

— Y aurait-il donc moyen que quelqu'un agît en quoi que ce soit sur ces choses qui ne sont pas de façon qu'on pût en faire des choses qui sont, je veux dire, que n'importe qui puisse agir ainsi sur les choses qui ne sont nulle part ?

— Il me semble que non, répondit Ctésippe.

— Que font alors les orateurs ? quand ils parlent devant le peuple, est-ce qu'ils n'agissent pas ?

— Certes, là, ils agissent, affirma-t-il.

— Or, s'ils agissent, c'est donc qu'ils font quelque chose !

— Oui **[284c]**.

— Donc, parler, c'est à la fois agir et faire.

Il fut d'accord.

— En conséquence, reprit-il, les choses qui ne sont pas, personne, à coup sûr, ne les dit, car on en ferait déjà quelque chose ; mais toi, tu es d'accord

pour dire qu'une chose qui n'est pas, il n'est possible à personne d'en faire une chose qui est. De sorte que, d'après ce que tu dis, personne ne peut mentir, et s'il est vrai que Dionysodore parle, il dit la vérité et ce qui est.

— Par Zeus, Euthydème, s'écria Ctésippe, mais les choses qui sont, il les dit d'une certaine façon, mais non pas comme elles sont vraiment !

— Que veux-tu dire, Ctésippe ? demanda Dionysodore. C'est qu'il y a des gens qui **[284d]** disent les réalités comme elles sont !

— Il y en a, bien sûr, répondit-il, les gens de bien, et ceux qui disent la vérité.

— Mais quoi, reprit-il, les bonnes choses ne se comportent-elles pas bien, les mauvaises choses, mal ?

Il acquiesça.

— Quant aux gens de bien, reconnais-tu qu'ils disent les choses comme elles sont ?

— Je le reconnais.

— C'est donc, Ctésippe, reprit-il, qu'ils en parlent mal : les bonnes gens parlent mal des mauvaises choses, s'ils en parlent vraiment comme elles sont.

— Ah oui, par Zeus, s'écria-t-il, à tous les coups, surtout quand ils parlent des mauvaises gens ; et toi, si tu m'en crois, tu feras bien attention à ne pas en être **[284e]** – pour éviter que les bonnes gens ne disent du mal de toi ! Car sache-le bien : les bonnes gens parlent mal des mauvaises.

— Et des hommes grands, répliqua Euthydème, en parlent-ils avec grandeur ? et avec chaleur de ceux qui ont chaud ?

— Sans aucun doute, répondit Ctésippe, c'est tout à fait cela ; en tout cas des esprits plats et givrés, ils en parlent en se glaçant, et plats comme la glace sont aussi, disent-ils, leurs entretiens avec eux.

— Toi, Ctésippe, s'écria Dionysodore, tu es en train de dire une injure, une injure !

— Par Zeus, non, Dionysodore, moi je ne dis pas d'injure, répondit-il, car je t'aime bien, mais je te donne un conseil d'ami : j'essaie de te convaincre de ne jamais parler en face de moi de façon aussi grossière – en déclarant que moi **[285a]**, je veux que périssent les êtres que je mets bien au-dessus de tout !

À ce moment-là, puisqu'ils me donnaient l'impression en effet d'être un peu trop irrités l'un envers l'autre, je m'adressai à Ctésippe en plaisantant :

— Ctésippe, je pense que nous devons accepter les propos qui nous viennent des deux étrangers, s'ils consentent à en faire don, sans créer de différend pour un mot. S'ils connaissent en effet le moyen de faire périr des hommes de façon à rendre honnêtes et raisonnables des êtres scélérats et déraisonnables – soit qu'ils aient découvert par eux-mêmes ce moyen **[285b]**, soit qu'ils aient appris de quelqu'un d'autre une forme de destruction et de perte telle que, si un scélérat en meurt, il réapparaisse honnête homme ; donc, s'ils savent faire une telle chose – et il est évident qu'ils le savent : tous deux ont affirmé, en tout cas, que l'art par eux récemment découvert savait

transformer des scélérats en hommes de bien –, alors, faisons-leur cette concession : qu'ils nous mettent à mort ce garçon, et qu'ils en fassent un homme raisonnable – et puis qu'ils le fassent aussi pour nous autres, autant que nous sommes. Mais si vous, les jeunes, vous avez peur, que je sois seul à en prendre le risque, comme on le ferait prendre à un Carien **[285c]** ⁵ ! Ainsi, moi, parce qu'aussi je suis vieux, je suis prêt à courir un tel risque, et je me livre à Dionysodore que voici comme à Médée de Colchide⁶ ! Qu'il me mette à mort, qu'il me fasse bouillir, s'il le veut, et tout ce qu'il souhaite, qu'il le fasse – seulement, qu'il me fasse réapparaître honnête homme.

Alors Ctésippe :

— Me voici, dit-il, moi aussi, Socrate, je suis prêt à me livrer aux étrangers, même s'ils veulent m'écorcher encore plus qu'ils ne m'écorchent à présent, à condition que ma peau à moi **[285d]** ne finisse pas en outre⁷, comme celle de Marsyas, mais en vertu ! Pour sûr, notre Dionysodore croit que je suis en colère contre lui ; or moi, je ne suis pas en colère, mais je le contredis là où, à mon avis, quand il s'adresse à moi, il ne parle pas bien. Mais toi, noble Dionysodore, acheva-t-il, la contradiction, ne l'appelle pas injure : c'est autre chose en effet que l'injure.

Alors Dionysodore :

— Est-ce dans l'idée, Ctésippe, demanda-t-il, que la contradiction existe, que tu fais ces remarques ?

— Sans aucun doute, répliqua-t-il, oui, absolument ! Toi, Dionysodore **[285e]**, ne crois-tu pas que la contradiction existe ?

— En tout cas, tu ne saurais me démontrer que tu aies jamais entendu un homme en contredire un autre.

— Tu dis vrai ! répondit-il, mais, en ce moment, en écoutant, je te démontre que j'entends Ctésippe contredire Dionysodore⁸ !

— Irais-tu jusqu'à soutenir cette affirmation et à en répondre ?

— Parfaitement, assura-t-il.

— Quoi donc ? s'exclama-t-il. Y a-t-il pour chacune des réalités des énoncés qui la désignent ?

— Oui, absolument.

— Mais qui la désignent comme elle est ou comme elle n'est pas ?

— Comme elle est.

— En effet, si tu te souviens **[286a]**, Ctésippe, dit-il, nous avons démontré, il y a un instant à peine, que personne ne dit une réalité comme elle n'est pas ; car il est apparu que personne ne dit ce qui n'est pas.

— Qu'est-ce que cela peut bien faire ! demanda Ctésippe. Nous en contredisons-nous moins, toi et moi !

— Mais pourrions-nous nous contredire, reprit-il, en disant tous les deux un énoncé qui désigne la même chose ? en ce cas, sans doute, ne prononcerions-nous pas le même énoncé ?

Il acquiesça.

— De plus, poursuivit Dionysodore, lorsque aucun de nous deux ne

prononce l'énoncé qui désigne cet objet, est-ce alors que nous pourrions nous contredire **[286b]** ? dans ce cas-là, vraiment, aucun de nous deux n'aurait même fait la moindre mention de cet objet !

Il convint de cela aussi.

— Ainsi, quand je prononce l'énoncé qui désigne un objet, et que toi tu prononces un autre énoncé qui désigne un autre objet, nous contredisons-nous alors ? N'est-ce pas que moi, je parle de l'objet, tandis que toi, tu n'en parles pas du tout ? Et comment celui qui ne parle pas pourrait-il contredire celui qui parle ?

Sur quoi Ctésippe resta muet. Mais moi, je m'étonnai de cet argument :

— Que veux-tu dire **[286c]**, Dionysodore ? demandai-je. Parce que cette thèse-là, du moins, ce n'est pas que je ne la connaisse ; au contraire, pour ce qui est de la thèse, l'ayant entendue de bien des gens et bien des fois, je m'en étonne toujours. Il est vrai que Protagoras s'en servait beaucoup, comme d'autres encore avant lui ; tandis que pour moi, elle paraît toujours être un sujet d'étonnement : je vois qu'en renversant les autres, elle se renverse elle-même. Mais je pense qu'auprès de toi bien mieux qu'ailleurs, je vais apprendre quelle en est la vérité. Il est impossible de dire faux ? – c'est bien cela la portée de l'argument, n'est-ce pas ? Mais, ou bien on dit vrai quand on parle, ou bien on ne parle pas ?

Il acquiesça.

— Or **[286d]**, s'il n'est pas possible de dire faux, est-il toutefois possible d'avoir une opinion fausse ?

— Pas d'opinion fausse non plus ! répondit-il.

— C'est donc, repris-je, qu'il n'existe absolument pas d'opinion fausse !

— Non, dit-il.

— Alors, il n'y a pas non plus d'ignorance ni d'hommes ignorants : que pourrait être l'ignorance, à supposer qu'elle existe, sinon le fait de se tromper sur les choses ?

— Oui, c'est tout à fait cela, répondit-il.

— Mais « cela » n'existe pas, dis-je.

— Non, dit-il.

— Est-ce pour parler, Dionysodore, que tu dis ce que tu dis ? – et surtout, pour dire une chose impossible à soutenir ? Ou est-ce vraiment ton opinion qu'il n'y a pas d'homme ignorant **[286e]** ?

— Eh bien, répliqua-t-il, c'est à toi de me réfuter !

— Est-il même possible, d'après ce que tu dis, de réfuter ? – si personne n'est dans le faux ?

— Ce n'est pas possible, intervint Euthydème.

— N'était-ce pas à réfuter, repris-je, que juste à l'instant Dionysodore m'invitait ?

— Ça alors ! Comment pourrait-on inviter à ce qui n'est pas ? Et toi, y invites-tu ?

— C'est que, Euthydème, dis-je, dans ces propos savants et bien tournés,

il y a quelque chose que je ne comprends pas parfaitement – mais j’ai l’esprit un peu épais. Donc, je vais sans doute poser une question bien lourde, mais sois indulgent. Voyons, s’il n’est possible ni d’être dans le faux **[287a]**, ni d’avoir une opinion fausse, ni d’être ignorant, il n’est pas non plus possible de se tromper quand on agit ! N’est-ce pas ce que vous dites ?

— Oui, absolument, répondit-il.

— Dès lors voici, repris-je, ma question de lourdaud. En effet, s’il est vrai que nous ne nous trompons ni en agissant, ni en parlant, ni en pensant, vous, au nom de Zeus, s’il en est bien ainsi, qu’êtes-vous venus enseigner ? Ne prétendiez-vous pas tout à l’heure que, mieux que personne, vous pourriez transmettre la vertu à qui souhaite **[287b]** l’apprendre ?

— Dis donc, Socrate, interrompit Dionysodore, tu es à ce point Cronos⁹ ! Que tu te souviennes maintenant de ce que nous disions pour commencer ! Et de ce que j’ai pu dire l’année dernière, c’est maintenant que tu vas t’en souvenir ! Mais tu seras incapable de tirer parti de ce que nous disons en ce moment !

— C’est que, répondis-je, c’est bien difficile – c’est normal, car ce sont des savants qui parlent ; alors surtout, ce que tu as dit à la fin, il est très difficile d’en tirer parti ! Car avec ce « je suis incapable d’en tirer parti », que veux-tu dire enfin, Dionysodore ? N’est-il pas évident que **[287c]** le sens de cette phrase est que je suis incapable de réfuter ce que tu dis ! Alors, dis-moi, est-ce que, d’après toi, la phrase : « je suis incapable de tirer parti de ce qu’on dit » peut avoir un autre sens ?

— Mais de ce que tu dis, toi, répliqua-t-il, de cela, à coup sûr, il n’est pas très difficile de tirer parti ! Eh bien réponds !

— Avant même que tu m’aies répondu, Dionysodore ? dis-je.

— Tu ne réponds pas ! reprit-il.

— Est-ce même juste que je le fasse ?

— À coup sûr, c’est juste, affirma-t-il.

— Pour quelle raison ? demandai-je – n’est-ce pas pour cette raison, évidemment, qu’aujourd’hui tu es venu à nous en homme qui sait tout en matière d’entretiens ; en particulier, tu sais quand il faut répondre et **[287d]** quand il ne le faut pas. Aussi, maintenant, tu ne réponds rien du tout, parce que tu sais qu’il ne le faut pas.

— Tu bavardes à tort et à travers, dit-il, et tu ne t’occupes pas de répondre. Allons, mon bon, obéis et réponds, puisque c’est toi qui reconnais que je sais.

— En ce cas, il faut obéir, dis-je, c’est bien une nécessité, semble-t-il, puisque c’est toi qui commandes. Eh bien, interroge !

— Bon. Les êtres qui sont doués de sens, ont-ils une âme s’ils ont du sens, ou bien sont-ils sans âme ?

— Ils ont une âme.

— As-tu donc entendu parler, demanda-t-il, d’une phrase qui ait une âme ?

— Non, par Zeus [287e], moi, non !

— Alors pourquoi, il y a un instant, me demandais-tu quel est le sens de ma phrase ?

— Pourquoi vraiment ? repris-je ; n'est-ce pas que je me suis trompé par paresse d'esprit ? ou que je ne me suis pas trompé, mais encore que j'ai eu raison de dire que les phrases ont un sens ? Qu'en dis-tu : me suis-je trompé ou non ? Car si je ne me suis pas trompé, tu as beau être savant, toi non plus tu ne me réfuteras pas – et donc toi non plus, tu ne sais pas tirer parti de ce que je viens de dire. Mais si je me suis trompé, même comme cela tu n'as pas raison, toi qui prétends [288a] qu'on ne peut pas se tromper. Et ce que je viens de dire, ce n'est pas à ce que tu disais l'année dernière que je l'adresse. Eh bien, Dionysodore et Euthydème, ajoutai-je, cette thèse a tout l'air d'en rester au même point et, aujourd'hui tout comme autrefois, de renverser tout en s'écroulant. De sorte que le moyen de ne pas subir ce sort, même votre art ne l'a pas encore découvert – et cela, aussi merveilleux soit-il pour la précision de la discussion !

Alors Ctésippe :

— Oui, c'est merveilleux, ce que vous dites, s'écria-t-il, hommes de Thourioi [288b], de Chios, ou de quelque autre lieu qu'il vous plaise d'être nommés ! car cela ne vous gêne pas de dire n'importe quoi !

Alors moi, je craignais qu'on n'en vînt aux injures : je cherchai de nouveau à calmer Ctésippe et lui dis :

— Ctésippe, à présent justement, ce que je disais tout à l'heure à Clinias, je te le répète à toi aussi. Sache que tu ne comprends pas à quel point le savoir de ces deux hommes est étonnant. Seulement, ils ne veulent pas nous en présenter sérieusement la démonstration, ils sont plutôt en train d'imiter Protée, le sophiste égyptien, et nous font des tours de magiciens [288c]. Alors nous, imitons Ménélas¹⁰, et ne laissons point de relâche aux deux hommes avant qu'ils ne nous aient fait voir comment ils sont sérieux. Je pense, en effet, qu'apparaîtra chez eux quelque chose de fort beau, dès qu'ils se mettront à parler sérieusement. Eh bien, demandons-leur instamment, exhortons-les, prions-les de se faire voir. Or c'est bien à moi, je crois, à moi-même, de leur montrer encore une fois le chemin pour qu'ils sachent comment je les supplie tous deux de se montrer. C'est pourquoi, reprenant là où j'en suis resté la première fois [288d], j'essaierai de mon mieux d'exposer toute la suite à ces deux hommes. Que de cette façon je les sollicite, et qu'éprouvant pitié et compassion pour le zèle et le sérieux que je déploie, eux deux, à leur tour, se mettent à être sérieux !

À toi, Clinias, repris-je, rappelle-moi où nous en sommes restés tout à l'heure. Eh bien, à ce que je crois, c'en était à peu près à ceci : il faut aimer le savoir ; c'est ce dont nous sommes convenus pour finir, n'est-ce pas ?

— Oui, répondit-il.

— Or l'amour du savoir consiste bien en l'acquisition d'une science ; n'en est-il pas ainsi ? demandai-je.

— Oui, dit-il.

— Quelle peut bien être la science dont l'acquisition se justifierait à elle seule ? n'est-ce pas **[288e]** la science qui, dans l'absolu, nous sera profitable ?

— Oui, tout à fait.

— Or cette science consiste-t-elle à savoir reconnaître, en allant ici et là, en quel lieu de la terre se trouve enfoui le plus d'or ? est-ce que cela nous est en quelque façon profitable ?

— Assurément, dit-il.

— Mais, repris-je, dans notre précédent entretien, n'est-ce pas justement ce que nous avons réfuté, en montrant qu'on n'y gagnerait rien, même si c'était sans tracas et sans creuser la terre qu'on se retrouvait avec tout l'or du monde ? En sorte que, si même nous avions la science capable de transformer les pierres en or **[289a]**, une telle science n'aurait aucune valeur. Car si nous ne disposons pas également d'une science qui nous dise comment utiliser cet or, il est apparu que cet or ne nous serait en lui-même d'aucune utilité. Ne te souviens-tu pas ? demandai-je.

— Si, répondit-il, je me souviens parfaitement.

— En vérité, il semble bien que tel est le cas pour chacune des autres sciences : on n'y trouvera non plus aucune utilité – ni dans l'art des affaires, ni dans la médecine, ni dans aucune autre science –, s'il s'agit d'une science qui sait produire quelque chose, mais sans savoir utiliser ce qu'elle produit. N'en est-il pas ainsi ?

Il approuva.

— En vérité, même s'il existe **[289b]** une science qui nous rende immortels, mais sans nous faire savoir comment utiliser cette immortalité, il semble bien qu'une telle science de l'immortalité n'a pas non plus la moindre utilité – s'il faut s'en tenir à ce qu'indiquent nos précédents accords.

Sur tout cela, nous avions la même opinion.

— Alors le genre de science dont nous avons besoin, mon bel enfant, lui dis-je, est une science telle que coïncident en elle à la fois le fait de savoir produire et le fait de savoir comment utiliser ce que cette science produit.

— Selon toute apparence, répondit-il.

— Il s'en faut alors de beaucoup, semble-t-il, que, étant habiles à fabriquer des lyres, nous soyons pourvus d'une science comme celle-là **[289c]**. Car dans le cas des lyres, précisément, il y a d'une part l'art de les fabriquer, d'autre part l'art d'en jouer, qui sont deux arts distincts, bien que portant sur le même objet. Et de fait, l'art de fabriquer une lyre et l'art d'en jouer, voilà deux choses fort différentes l'une de l'autre. N'en est-il pas ainsi ?

Il approuva.

— Par ailleurs, il est bien évident que ce n'est pas non plus de l'art de fabriquer des *auloi* que nous avons besoin, car cet art-ci est du même genre que celui dont nous venons de parler.

Clinias fut de cet avis.

— Mais au nom des dieux, m'écriai-je, et l'art de fabriquer les discours,

si nous l'apprenions ! N'est-ce pas l'art qu'il nous faut acquérir pour être heureux !

— Non, je ne le pense pas, dit Clinias **[289d]**, en prenant la parole pour répondre.

— Et sur quel indice t'appuies-tu ? demandai-je.

— Je le vois bien, répliqua-t-il : il y a des fabricants de discours qui, leurs propres discours, les discours qu'ils composent eux-mêmes, ne savent pas comment les utiliser. Tout comme les fabricants de lyres avec leurs lyres. Mais dans le cas des lyres aussi, les lyres que les uns ont fabriquées, ce sont les autres qui savent comment en jouer, d'autres qui, eux, sont incapables de les fabriquer. Eh bien, pour les discours aussi, c'est évident : il y a l'art de composer des discours, et puis l'art de s'en servir, qui sont séparés.

— À mon avis, repris-je, l'indice que tu nous donnes suffit : à savoir que ce n'est pas l'art des faiseurs de discours dont l'acquisition pourrait rendre heureux. Pourtant, moi, j'imaginai qu'elle apparaîtrait quelque part par là, cette science **[289e]** que nous recherchons depuis un moment déjà ! Vois-tu, pour moi, ce sont les hommes eux-mêmes, les faiseurs de discours, qui, chaque fois que je me trouve auprès d'eux, me font l'effet, Clinias, d'être extraordinairement savants. Et leur art, pris en lui-même, me paraît être aussi quelque chose de divin et de sublime. Ce qui, du reste, n'a rien d'étonnant : car cet art est une partie de l'art des incantations – et à peine moins noble que son autre partie **[290a]**. L'art des incantations est en effet un art qui sait charmer serpents, tarentules, scorpions, toutes les autres bêtes sauvages, et aussi les maladies ; mais c'est aussi l'art qui exerce son charme sur les juges, sur les citoyens à l'Assemblée, sur toute sorte de foules, et qui sait les apaiser. Toi, vois-tu les choses autrement ? demandai-je.

— Non, répondit-il, il me paraît qu'il en est comme tu dis.

— Vers quoi donc, repris-je, pourrions-nous encore nous tourner ? vers quelle sorte d'art ?

— Moi, dit-il, je ne vois pas !

— Eh bien moi, m'écriai-je, je pense avoir trouvé !

— Quel art ? demanda Clinias.

— L'art du général en chef **[290b]**, répondis-je ; voilà, à mon avis, un art qui plus que tout autre pourrait rendre heureux l'homme qui l'aurait acquis !

— Je ne suis pas de cet avis.

— Pourquoi ? demandai-je.

— En fait, ce n'est qu'un art de faire la chasse aux hommes !

— Et après ? répliquai-je.

— Il n'y a aucune espèce de chasse, expliqua-t-il, qui, laissée à elle-même, ne fasse plus que chasser sa proie et s'en emparer. Mais quand les chasseurs se sont emparés de ce qu'ils chassent, ils sont incapables de s'en servir : alors, les uns, qui sont chasseurs ou pêcheurs, remettent leur prise aux cuisiniers, comme d'autres, de leur côté, les géomètres, les astronomes, les calculateurs... – car ce sont eux aussi des chasseurs **[290c]** ; en effet, aucun

d'entre eux ne produit ses figures, mais découvre celles qui existent –, donc, étant donné que, laissés à eux-mêmes, ils ne disposent pas d'une science pour se servir de leur prise, mais seulement pour lui donner la chasse, ils la remettent aux dialecticiens, parce que ceux-ci savent comment utiliser leurs découvertes – c'est ce que font du moins tous les savants qui ne sont pas complètement dénués d'intelligence.

— Vraiment, m'écriai-je, très beau et très savant Clinias, en est-il bien ainsi ?

— Oui, absolument. Aussi, poursuivit-il, pour les généraux, la question est la même ; quand, faisant la chasse aux cités, ils prennent telle cité ou telle armée [290a], ils la remettent aux hommes de politique – car eux-mêmes ne disposent pas d'une science pour user du produit de leur chasse – tout comme, j'imagine, les chasseurs de cailles, qui livrent leurs cailles aux éleveurs de cailles. Si donc, conclut-il, il nous faut cet art seul qui saura aussi se servir de ce qu'il a acquis, qu'il l'ait fabriqué ou pris à la chasse, et si tel est l'art qui nous rendra heureux, alors, dit-il, au lieu de l'art du général, un autre art est à rechercher.

CRITON

Que dis-tu là, Socrate ? c'est cet adolescent [290e] qui a proféré de tels propos !

SOCRATE

Tu ne le crois pas, Criton ?

CRITON

Non, bien sûr, par Zeus ! Ce que je crois, c'est que s'il a dit cela, il n'a plus besoin d'Euthydème ni d'aucun autre homme pour son éducation.

SOCRATE

Mais voyons, au nom de Zeus, n'est-ce pas par hasard Ctésippe qui a parlé comme cela ? Je ne me souviens pas [291a].

CRITON

Quoi ! Ctésippe ?

SOCRATE

Mais pourtant, ce dont je suis bien sûr, c'est que ce n'étaient ni Euthydème ni Dionysodore qui ont dit cela. Mais, divin Criton, ne serait-ce pas un des êtres supérieurs¹¹ qui, se trouvant là, aurait proféré ces propos ?

Car je les ai bel et bien entendus, j'en suis sûr !

CRITON

Oui, par Zeus, Socrate, j'ai bien l'impression qu'il y avait avec vous un être supérieur, et qu'il était vraiment supérieur de beaucoup ! Mais, après cela, avez-vous encore cherché ce qu'était cet art ? et l'avez-vous trouvé, ou ne l'avez-vous pas trouvé, cet art que vous cherchiez ?

SOCRATE

Où veux-tu, bienheureux ami, que nous l'ayons trouvé **[291b]** ? Au contraire, nous étions fort ridicules : comme des enfants à la poursuite des alouettes, nous nous imaginions, à tout moment, près de saisir chaque science l'une après l'autre, mais chaque fois elle se dérobait. Et puis, tous les détails, pourquoi te les dirais-je ? Écoute plutôt ceci : quand nous en sommes enfin arrivés à l'art royal, alors que nous l'examinions pour savoir si c'était bien l'art qui produit le bonheur, à ce moment-là, comme si nous étions tombés dans un labyrinthe, alors que nous imaginions être déjà au terme, nous avons bouclé la boucle : nous nous retrouvâmes une nouvelle fois comme au commencement de notre recherche **[291c]** et ce que nous cherchions depuis le début nous faisait toujours autant défaut.

CRITON

Comment cela vous arriva-t-il, Socrate ?

SOCRATE

Je vais l'expliquer. Voilà, nous fûmes d'avis que l'art politique et l'art royal étaient le même art.

CRITON

Et après ?

SOCRATE

Que c'est à cet art-là que l'art du général, et les autres arts, confient la souveraineté sur les ouvrages dont ces mêmes arts sont les artisans, car l'art royal est le seul art qui sache comment utiliser leurs ouvrages. Nous fûmes donc d'avis que c'était là, de façon claire, l'art que nous recherchions, qu'il était la cause de la rectitude de l'action **[291d]** dans la cité et que, tout simplement, comme dit l'iambe d'Eschyle, il est seul installé « à la poupe de la cité¹² », gouvernant tout, et souverain sur tout, pour que de tout soit fait un bon usage.

CRITON

Mais aviez-vous donc raison d'être de cet avis, Socrate ?

SOCRATE

Tu en jugeras, Criton, si tu consens à écouter aussi ce qui après cela nous arriva. Après cela, de nouveau, nous reprîmes donc notre examen à peu près en ces termes : « Voyons, l'art royal, souverain sur tout, œuvre-t-il à quelque effet, ou bien à rien ? » Oui ! Absolument, cela ne fait aucun doute ! nous disions-nous l'un à l'autre. Ne dirais-tu pas cela, Criton, toi aussi [291e] ?

CRITON

Oui, je le dirais.

SOCRATE

Mais de quel effet parlerais-tu ? C'est comme si je te demandais : « La médecine, souveraine sur tout ce qui se tient sous sa souveraineté, quelle espèce d'effet procure-t-elle ? » Ne dirais-tu pas : la santé ?

CRITON

Oui.

SOCRATE

Et l'art que vous pratiquez, l'agriculture ? lui qui est souverain sur tout ce qui se tient sous sa souveraineté, quel effet produit-il ? Ne dirais-tu pas : « Cet art procure la nourriture [292a] qui vient de la terre » ?

CRITON

Oui.

SOCRATE

Et que dirais-tu de l'art royal, lui qui est souverain sur tout ce qui se tient sous sa souveraineté, quel effet produit-il ? sans doute ne sais-tu pas du tout quoi dire ?

CRITON

Non, par Zeus, Socrate !

SOCRATE

Et nous non plus, Criton ! mais tu sais au moins ceci que, si tel est l'art que nous cherchons, il doit être utile.

CRITON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

En ce cas, il doit à coup sûr nous transmettre quelque bien ?

CRITON

Nécessairement, Socrate [292b].

SOCRATE

Or le bien – Clinias et moi, tu le sais bien, nous en étions convenus l'un avec l'autre – n'est rien d'autre qu'une certaine science.

CRITON

Oui, c'est là ce que tu disais.

SOCRATE

Alors, les autres effets dont on pourrait prétendre qu'ils sont ceux de la politique – et sans doute seraient-ils nombreux : par exemple, procurer aux citoyens la richesse, la liberté, l'absence de guerre civile –, tout cela, donc, était apparu n'être ni des maux ni des biens¹³ ; au lieu qu'elle, la politique, devait faire que les citoyens soient savants, et qu'ils prennent part à une science, si la science politique devait bien être la science qui est utile [292c] et rend heureux.

CRITON

C'est cela ; c'est ce dont vous étiez convenus alors, d'après l'entretien que tu m'as rapporté.

SOCRATE

Or la science royale rend-elle les hommes savants et bons ?

CRITON

Qu'est-ce qui s'y oppose en effet, Socrate ?

SOCRATE

Mais alors, tous les hommes, et bons en tout ? En toute sorte de connaissance ? la connaissance de l'art du cordonnier, celle de l'art du charpentier ? et toutes les autres connaissances, l'art royal les transmet-il ?

CRITON

Pour ma part, je ne le pense pas, Socrate.

SOCRATE

Mais alors quelle science transmet-il ? Et en quoi [292d] nous en servirons-nous ? En effet, l'art royal ne doit être l'artisan d'aucun de ces effets qui ne sont ni des maux ni des biens, il ne doit transmettre aucune autre science que celle qu'il est lui-même. Allons, disons donc quelle est enfin cette science, et en quoi nous nous en servirons ! Veux-tu, Criton, que nous disions que nous nous en servirons pour rendre bons les autres hommes ?

CRITON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Qui seront, selon nous, bons en quoi, et bons à quoi ? Devons-nous dire encore qu'ils en rendront d'autres bons, et ces autres-là d'autres à leur tour ? Mais enfin, en quoi sont-ils bons ? c'est ce que nous ne voyons nulle part [292e], puisque justement les effets dont on dit qu'ils sont ceux de l'art politique, nous ne les avons pas pris en considération ; mais c'est, littéralement, le dicton du « Corinthos, fils de Zeus¹⁴... » qui est en train de se produire, et comme je le disais : nous sommes tout autant, et même davantage encore, en défaut de savoir quelle est enfin cette science propre à nous rendre heureux !

CRITON

Oui, par Zeus, Socrate, vraiment vous en êtes arrivés, semble-t-il, à un extrême embarras !

SOCRATE

Alors, moi, justement, Criton, quand je me vis tombé en un tel embarras, je laissai désormais [293a] libre cours à tout ce que pouvait exprimer ma voix

et, comme si j'invoquais les Dioscures, je priai les deux étrangers de nous sauver, l'adolescent et moi, de la troisième vague¹⁵ de l'entretien qui déferlait sur nous ; que de toutes les façons ils se montrent sérieux, et qu'ainsi devenus sérieux, ils nous présentent la démonstration de ce que peut bien être cette science dont la rencontre nous ferait passer dans le bonheur le reste de notre vie.

CRITON

Et alors ? Euthydème a-t-il consenti à vous faire voir ce que c'était ?

SOCRATE

Comment s'y refuser ? Du moins, cher ami, commença-t-il l'entretien de façon tout à fait grandiose. Voici :

— Donc, Socrate, demanda-t-il, de deux choses l'une **[293b]** : cette science qui depuis longtemps vous tient dans l'embarras, dois-je te l'enseigner, ou te présenter la démonstration du fait que tu la possèdes ?

— Ô bienheureux ! m'écriai-je, mais cela est-il en ton pouvoir ?

— Bien sûr, tout à fait ! répondit-il.

— En ce cas, fais donc voir, par Zeus, que je la possède, repartis-je. Pour un homme de mon âge, voilà qui est bien plus facile que de l'apprendre.

— Eh bien, allons-y, dit-il, réponds-moi. Y a-t-il quelque chose que tu saches ?

— Oui, tout à fait, répondis-je, je sais même beaucoup de choses – de petites choses, à vrai dire.

— Il suffit, répliqua-t-il. Alors, crois-tu qu'il soit possible qu'une des réalités ne soit pas en elle-même ce qu'elle est effectivement ?

— Non, par Zeus **[293c]**, je ne le crois pas.

— Or, demanda-t-il, toi, tu sais quelque chose.

— Oui.

— Es-tu donc un homme qui sait, s'il est vrai que tu saches ?

— Oui, bien sûr, un homme qui sait du moins cette chose que je sais.

— C'est pareil ! en revanche, ne te trouves-tu pas dans la nécessité de tout savoir, toi qui es savant ?

— Non, par Zeus, répondis-je, puisqu'il y a beaucoup d'autres choses que je ne sais pas.

— Or, s'il y a quelque chose que tu ne sais pas, n'es-tu pas un homme qui ne sait pas ?

— Du moins, qui ne sait pas cette chose-là, mon ami, répondis-je.

— En es-tu donc moins, reprit-il, un homme qui ne sait pas ? Or, à l'instant, tu affirmais être un homme qui sait : et c'est ainsi que tu te trouves être celui-là même que tu es **[293d]** et inversement ne pas l'être, en même temps et relativement aux mêmes objets.

— Fort bien ! Euthydème, m'écriai-je, c'est que, comme on dit, tu en dis

de bien belles ! Comment donc ai-je connaissance de cette science que nous cherchions ? Eh bien, justement, comme il est impossible que la même réalité soit et ne soit pas ce qu'elle est, si je sais une chose, je sais tout – car je ne pourrais pas, en même temps, être un homme qui sait et un homme qui ne sait pas ; si donc je sais tout, je possède en particulier la science en question. Est-ce bien ce que tu dis ? Est-ce cela **[293e]** l'effet de ton savoir ?

— Mais je te signale que c'est toi-même, Socrate, répliqua-t-il, qui ne fais que te réfuter !

— Et toi, Euthydème ? la même mésaventure ne t'est-elle pas arrivée ? Il est vrai qu'avec toi, quelle que soit la mésaventure que je subirais – comme avec notre Dionysodore, « cette chère tête »¹⁶ –, je n'en serais aucunement fâché ! Dis-moi : vous deux, n'y a-t-il pas certaines réalités que vous connaissez et d'autres que vous ne connaissez pas ?

— Pas le moins du monde, Socrate, répondit Dionysodore.

— Comment dites-vous ? m'écriai-je. Mais alors, vous ne savez rien du tout ?

— Et comment ! répliqua-t-il.

— Donc, vous savez tout **[294a]**, repris-je, puisque malgré tout vous savez quelque chose, quoi que ce soit.

— Tout, dit-il. Et c'est également ton cas : si tu sais même une seule chose, tu sais tout.

— Ô Zeus, m'écriai-je, comme il est étonnant, comme il est grandiose le bien qui, dis-tu, est apparu ! Mais se peut-il que tous les autres hommes aussi sachent tout, ou bien qu'ils ne sachent rien ?

— Car sans aucun doute, ce qui ne se peut pas, répondit-il, c'est qu'ils sachent certaines choses et qu'ils n'en sachent pas d'autres – qu'ils soient en même temps des hommes qui savent tout et qui ne savent rien !

— Alors, qu'en est-il **[294b]** ? demandai-je.

— Tous les hommes savent tout, dès lors qu'ils savent fût-ce une seule chose, répondit-il.

— Au nom des dieux, Dionysodore, repris-je – car il est évident pour moi que désormais vous êtes devenus sérieux – je dois dire que j'ai eu bien de la peine à vous y amener, à ce sérieux –, en réalité, vous deux, savez-vous tout ? par exemple, faire une charpente et tailler le cuir, savez-vous le faire ?

— Oui, absolument, répondit-il.

— Êtes-vous aussi capables de coudre des chaussures ?

— Oui, par Zeus, dit-il, et même d'en refaire la semelle !

— Et savez-vous encore ce genre de choses : combien y a-t-il d'étoiles dans le ciel, combien de grains de sable dans la mer ?

— Oui, bien sûr, répliqua-t-il ; si tu t'imagines que nous n'en conviendrions pas !

Ctésippe alors prit la parole :

— Au nom de Zeus, s'écria-t-il, Dionysodore, donnez démonstration de cela ! Donnez-moi une preuve de cette science **[294c]**, qui me fasse voir que

vous dites vrai !

— Que dois-je te montrer ?

— Est-ce que tu sais combien Euthydème a de dents, et Euthydème, lui, sait-il combien tu en as, toi ?

— Ne te suffit-il pas, répondit-il, d'avoir entendu que nous savons tout ?

— Absolument pas ! reprit-il, mais dites-nous encore seulement ceci, et montrez-nous ainsi que vous dites vrai. Voici : si vous nous dites combien de dents a chacun de vous deux, et si, quand nous aurons fait le compte, il apparaît que vous le saviez, désormais, nous vous croirons pour tout le reste aussi !

Or, estimant qu'on se moquait d'eux, ils refusèrent [294d]. En revanche, à propos de chacune des choses que Ctésippe leur demandait, ils convenaient la connaître. De fait, il n'y avait rien dont Ctésippe, sans aucunement s'en cacher, ne finissait par leur demander s'ils le connaissaient – jusqu'aux choses les plus infâmes ! Quant à eux, avec le plus grand courage, ils fonçaient droit, d'un seul mouvement, sur les questions posées, en prétendant qu'ils savaient – comme on voit les sangliers se porter d'un seul mouvement au-devant du coup ; à tel point que même moi, pour finir, je fus contraint par l'incrédulité à demander à Euthydème si Dionysodore savait encore danser [294e]. Mais lui répondit :

— Oui, parfaitement.

— Mais sans doute pas, repris-je, faire un saut périlleux au-dessus d'épées, ni rester en équilibre sur une roue à ton âge ! ton savoir va-t-il jusque-là ?

— Il n'est rien que je ne sache, répliqua-t-il.

— Mais tout ce que vous savez, le savez-vous maintenant seulement, ou bien depuis toujours ?

— Depuis toujours, affirma-t-il.

— Quand vous étiez petits enfants, et même aussitôt nés, saviez-vous tout ?

Tous les deux ensemble, ils répondirent que oui. Pour nous [295a], la chose paraissait incroyable. Alors Euthydème :

— Tu ne me crois pas, Socrate ! demanda-t-il.

— Je ne crois qu'une chose, répondis-je, c'est que, probablement, vous êtes de savants hommes !

— Mais, reprit-il, si tu consens à me répondre, je vais te montrer que c'est toi, à ton tour, qui conviens savoir ces choses étonnantes !

— Mais certainement, répondis-je, ce m'est un très grand plaisir d'être ainsi réfuté. Si en effet je suis, à mon insu, un homme qui sait, et si toi, tu me démontres que je sais tout, et depuis toujours, quel cadeau des dieux plus grand que celui-là pourrais-je trouver en toute mon existence ?

— Alors, réponds [295b], dit-il.

— Je suis prêt à te répondre. Interroge.

— Voyons, Socrate, demanda-t-il, es-tu un homme qui sait quelque

chose, ou bien ne l'es-tu pas ?

— Je le suis.

— Or ce par quoi tu sais, est-ce ce par quoi tu es un homme qui sait, ou est-ce par autre chose ?

— C'est ce par quoi je suis un homme qui sait. Car j'imagine que tu veux parler de l'âme ; n'est-ce pas ce que tu veux dire ?

— Socrate ! s'écria-t-il, n'as-tu pas honte ? Interroger alors qu'on t'interroge !

— Bon, répondis-je, mais comment dois-je faire ? Car je ferai ce que tu me commanderas : quand je ne saisis pas ce que tu me demandes, me commandes-tu de répondre tout de même, sans poser d'autre question ?

— Tu saisis sans doute bien quelque chose de ce que je dis **[295c]** ? répliqua-t-il.

— Oui, en effet, répondis-je.

— Alors, réponds à ce que tu saisis.

— Que dis-tu donc ? Si toi, en me posant ta question, tu as telle idée en tête, mais si moi j'en saisis une autre, et si je réponds à celle que j'ai saisie, cela te suffit-il, si je ne réponds en rien à ce qui est en question ?

— À moi, cela me suffit, répliqua-t-il, mais non à toi, j'imagine !

— En ce cas non, par Zeus ! m'écriai-je. Je ne répondrai pas avant de savoir ce qu'on me demande !

— Tu ne répondras pas, dit-il, à ce que tu pourras saisir de chacune de mes questions, parce que tu n'arrêtes pas de faire le bavard et tu es plus antique **[295d]** qu'il n'est permis !

Je compris alors qu'il était fâché contre moi, parce que je cherchais à démêler ses propos, au lieu que lui voulait faire le chasseur en me prenant au piège de ses mots. Alors je me rappelai Connos ; lui aussi se fâche contre moi chaque fois que je ne lui cède pas, et ensuite je ne l'intéresse plus beaucoup, parce qu'il me considère comme incapable d'apprendre. Mais puisque j'avais alors l'intention de suivre aussi le cours d'Euthydème, je pensai devoir lui céder, de peur que, me prenant pour un imbécile, il ne refusât de me recevoir comme élève. Je repris donc :

— Eh bien, Euthydème, si, à ton avis, nous devons procéder ainsi **[295e]**, procédons ainsi. Car de toute façon tu sais mieux que moi mener un entretien, je pense, puisque toi, tu disposes d'un art, tandis que moi, je suis un profane. Interroge-moi donc de nouveau, en reprenant depuis le début.

— Alors toi, réponds-moi à nouveau, dit-il ; sais-tu ce que tu sais grâce à quelque chose ? ou non ?

— Oui, répondis-je, grâce à mon âme **[296a]**.

— Voilà que cette fois, s'écria-t-il, il répond plus qu'on ne lui demande ! Car moi je ne t'ai pas demandé par quoi tu sais, mais si tu sais par quelque chose !

— Cette fois, repris-je, j'ai répondu plus que je n'aurais dû par manque d'éducation. Pardonne-moi : voilà, désormais, je vais répondre simplement

que ce que je connais, je le connais par quelque chose.

— Est-ce bien toujours par cette même chose, poursuivit-il, ou bien est-ce tantôt par cette chose et tantôt par une autre ?

— C'est toujours par cette chose, quand je connais, répondis-je.

— Encore une fois ! s'écria-t-il, ne cesseras-tu pas de parler plus qu'il ne faut ?

— Mais, dis-je, c'était pour éviter que ce « toujours » ne nous fit **[296b]** quelque peu déraiper.

— Pas nous en tout cas, répliqua-t-il, ce n'est qu'à toi que cela peut arriver ! Allons, réponds : sais-tu toujours par ce moyen ?

— Toujours, répondis-je, puisque je dois retirer mon « quand ».

— Donc, toujours tu sais par ce moyen ; mais toi qui sais toujours, sais-tu certaines choses grâce à ce moyen, et d'autres par un autre, ou bien les connais-tu toutes par ce moyen-là ?

— Par ce moyen-là, j'en connais la totalité – pour celles que je connais du moins.

— C'est cela ! s'écria-t-il, le voilà encore, le mot de trop !

— Eh bien, dis-je, je retire mon « pour celles que je connais du moins ».

— Mais ne va rien retirer du tout ! dit-il, je n'ai pas besoin **[296c]** que tu le fasses. Réponds-moi plutôt : pourrais-tu en connaître la totalité si tu ne les connaissais pas toutes ?

— Voilà qui serait un prodige, en effet !

Il reprit alors :

— Eh bien désormais, ajoute ce que tu veux, le fait est là : tu conviens que tu sais tout.

— Cela en a tout l'air, répliquai-je, à condition du moins que mon « ce que je connais » n'ait aucune valeur, alors que mon « je sais tout » en a une.

— Tu es donc convenu que tu sais depuis toujours par ce moyen grâce auquel tu sais – et cela, quand tu sais ou comme tu veux –, puisque tu es convenu que toujours tu sais, et tout en même temps. Il est donc évident que même **[296d]** quand tu étais enfant, tu savais, et quand tu es né, et quand tu fus engendré ; et encore avant que toi-même tu n'existes, avant même que n'existent le ciel et la terre, tu savais tout, s'il est vrai que tu sais toujours. Et, par Zeus, acheva-t-il, tu connaîtras toi-même pour toujours la totalité de tout, pourvu que moi je le veuille.

— Mais puisses-tu le vouloir, repris-je, très estimé Euthydème, si réellement tu dis vrai. Mais je ne crois pas tout à fait que tu y suffises, à moins que ton frère, Dionysodore ici présent, ne le veuille avec toi : alors peut-être en serait-il ainsi ! Mais dites-moi, ajoutai-je – parce que sur tout le reste **[296e]**, je ne sais pas comment je pourrais vous contester, à vous, des hommes si prodigieux par leur savoir, que vous ne savez pas tout, puisque vous l'affirmez –, mais il reste que pour certaines choses – par exemple : comment puis-je affirmer savoir, Euthydème, que les hommes de bien sont injustes ? Allons, dis-moi, cela, est-ce que je le sais ou est-ce que je ne le sais pas ?

— Assurément tu le sais ! dit-il.
— Quoi ? repris-je.
— Que les gens de bien ne sont pas injustes !
— Oui, tout à fait, et depuis longtemps ; mais ce n'est pas **[297a]** ce que je te demande ; au contraire : que les gens de bien sont injustes, où ai-je appris cela ?

— Nulle part, répondit Dionysodore.
— Donc cela, je ne le sais pas, répliquai-je.
— Tu gâtes notre argument, dit Euthydème à l'adresse de Dionysodore. Voilà qu'il va avoir l'air d'être un homme qui ne sait pas, et avec cela, il sera à la fois un homme qui sait et un homme qui ne sait pas !

À ces mots, Dionysodore se mit à rougir.

— Mais toi, Euthydème, repris-je, que veux-tu dire ? Tu ne crois pas que ton frère a raison **[297b]**, lui qui sait tout ?

— Parce que moi, je suis le frère d'Euthydème ? s'écria Dionysodore, s'empressant d'intervenir.

Je lui dis alors :

— Laisse, mon bon, attends qu'Euthydème m'ait enseigné comment je sais que les gens de bien sont injustes, et ne sois pas jaloux de me voir apprendre cela !

— Tu fuis, Socrate, dit Dionysodore, tu refuses de répondre !

— Oui, et c'est naturel ! répliquai-je. Car déjà je suis inférieur à chacun de vous deux, il s'en faut donc de beaucoup, c'est certain, que je ne fuie pas devant les deux **[297c]** ! Parce que je suis sans doute beaucoup plus faible qu'Héraclès, lequel n'était pas capable de mener combat à la fois contre l'Hydre – sophistesque femelle¹⁷, à qui son savoir permettait, si l'on coupait une tête à son argument, d'en faire jaillir plusieurs à la place d'une seule – et contre un certain Crabe – autre sophiste arrivant de la mer et, à mon avis, fraîchement débarqué ; crabe qui, à sa gauche comme il était, le harcelait douloureusement par des paroles et des morsures. Héraclès, lui, appela au secours Iolaos, son neveu, qui le secourut comme il fallait **[297d]**. Mais si mon Iolaos¹⁸ intervenait, il rendrait les choses autrement pires !

— Eh bien, réponds, reprit Dionysodore, puisque c'est toi qui as entonné cet hymne ! Iolaos était-il le neveu d'Héraclès plus que le tien ?

— Je le vois, Dionysodore, dis-je, il vaut beaucoup mieux pour moi que je te réponde ; sinon, tu ne mettras jamais de relâche à tes questions – et cela, j'en suis quasiment sûr, parce que tu es jaloux et que tu veux empêcher qu'Euthydème ne m'enseigne l'effet de son savoir !

— Réponds donc, dit-il.

— Donc je réponds, dis-je, que Iolaos était le neveu d'Héraclès, mais le mien, à ce qu'il me semble, il ne l'est en aucune façon **[297e]**. Car son père n'était pas Patroclès, mon frère, mais un homme dont le nom était assez proche : Iphiclès, frère d'Héraclès.

— Et ton frère à toi, demanda-t-il, est-ce Patroclès ?

— Oui, absolument, répondis-je ; frère de mère, il est vrai, et non point de père.

— Donc, il est ton frère et n'est point ton frère.

— Du moins, il n'est point mon frère de père, excellent homme, repris-je, car son père à lui était Chérédème, tandis que le mien, c'est Sophronisque.

— Mais Sophronisque était-il père, et Chérédème aussi ?

— Parfaitement, répondis-je, le premier, à coup sûr, était le mien et le second le sien.

— Donc [298a], demanda-t-il, Chérédème était-il autre que ce père-là ?

— Autre que mon père, en tout cas, répondis-je.

— Mais alors était-il père, tout en étant autre qu'un père ? toi, es-tu le même que cette pierre-là ?

— C'est que je crains, répondis-je, que par ta volonté je n'apparaisse être le même qu'elle ; néanmoins, je ne le crois pas.

— Tu es donc autre que cette pierre-là ! dit-il.

— Autre, assurément !

— Donc, en étant autre qu'une pierre, reprit-il, tu n'es pas pierre ? et en étant autre que l'or, tu n'es pas de l'or ?

— C'est cela.

— En ce cas, c'est pareil pour Chérédème, répliqua-t-il : étant autre qu'un père, il ne saurait être père !

— Il a bien l'air, répondis-je, de ne pas être père !

— Sans aucun doute ! car si Chérédème est père [298b], dit Euthydème en intervenant, de nouveau, c'est le tour de Sophronisque : étant autre qu'un père, il n'est pas père ; si bien que toi, Socrate, tu es sans père !

Ctésippe, alors, rattrapa la balle :

— Et votre père, à son tour, s'écria-t-il, ne lui est-il pas arrivé la même chose ? est-il autre que mon père ?

— Il s'en faut de beaucoup, vraiment ! rétorqua Euthydème.

— Mais, c'est le même ? demanda Ctésippe.

— Le même, assurément.

— Je ne saurais l'admettre ! Mais au fait, Euthydème, est-il seulement [298c] mon père, ou est-il celui des autres hommes aussi ?

— Des autres aussi, affirma-t-il. T'imagines-tu que le même homme, tout en étant père, ne soit pas père ?

— C'est bien ce que je m'imaginais, répondit Ctésippe.

— Que dis-tu ? répliqua-t-il. Ne pas être de l'or, tout en étant en or ? ne pas être homme, tout en étant un homme !

— Attention, Euthydème ! s'écria Ctésippe ; comme on dit, tu n'attaches pas « le fil au fil » ? parce que tu dis une chose terrible, si ton père est le père de tout le monde !

— Mais il l'est, déclara Euthydème.

— Des hommes ? demanda Ctésippe, ou bien aussi des chevaux et de tous les autres [298d] animaux ?

— De tout le monde, répondit-il.
— Et ta mère, est-elle aussi leur mère ?
— Oui, elle est leur mère aussi.
— Elle est donc aussi la mère des hérissons, ta mère, et des hérissons de mer, des oursins ?

— Oui, et la tienne aussi ! dit-il.
— Alors tu es, toi aussi, le frère des goujons, des petits chiens et des petits cochons ?

— Oui, tout comme toi ! répliqua-t-il.
— Et, en outre, tu as aussi un chien pour père.
— Oui, comme toi !
— Eh bien, c'est tout de suite, Ctésippe, renchérit Dionysodore, si tu me réponds, que tu vas convenir de cela. Dis-moi donc : as-tu un chien ?

— Oui, et tout à fait méchant, répondit Ctésippe.
— A-t-il donc **[298e]** des petits chiens ?
— Oui, et tout à fait dans le même genre que lui, répondit-il.
— Leur père est-il donc ce chien ?
— Ce qui est sûr, c'est que je l'ai vu couvrir la chienne, assura-t-il.
— Alors le chien, est-il à toi ?
— Oui, absolument, dit-il.
— C'est donc un père à toi, si bien que ce chien est ton père, et que toi, tu es le frère des petits chiens.

Dionysodore, à son tour, reprit précipitamment la parole, pour empêcher Ctésippe de parler avant lui :

— À moi encore, oui, une petite réponse, dit-il : ce chien, le bats-tu ?
Et Ctésippe en riant :
— Oui, par les dieux ! s'écria-t-il, faute de pouvoir te battre, toi !
— C'est donc ton propre père que tu bats, répliqua Dionysodore **[299a]**.
— Toutefois il serait beaucoup plus juste, répondit Ctésippe, que je batte votre père à vous ! Où a-t-il donc appris à engendrer des fils aussi savants ? Mais sans doute, Euthydème, a-t-il de votre savoir tiré beaucoup de biens, ce père, qui est le vôtre et celui des petits chiens !

— Mais il n'a pas besoin de beaucoup de biens, Ctésippe – ni toi, ni cet homme-là !

— Et toi non plus, Euthydème ? demanda-t-il.
— Non plus qu'aucun autre homme ! Car dis-moi, Ctésippe, estimes-tu que c'est un bien, pour un malade **[299b]**, de boire un remède quand il en a besoin, ou que ce n'est pas un bien ? ou encore, quand on part pour la guerre, est-ce un bien d'y aller avec des armes, plutôt que sans armes ?

— Oui, c'est mon avis, répondit-il ; pourtant, j'imagine que tu vas proférer quelque une de tes belles astuces !

— Tu vas le savoir à la perfection, reprit-il. Réponds plutôt : en effet, puisque tu as accordé que boire un remède quand on en a besoin était un bien, ne faut-il pas en boire, de ce bien-là, le plus possible ? Se portera-t-on bien

alors, si, après avoir broyé ce remède, on y mêlait une charrette d'ellébore¹⁹ ?

Sur ce, Ctésippe répliqua :

— Oui, c'est même tout à fait sûr, Euthydème, à condition toutefois que [299c] celui qui boit ce remède soit aussi grand que la statue qu'on voit à Delphes²⁰ !

— Est-ce que tu vas dire aussi, reprit Euthydème, que le cas est le même à la guerre ? Puisque c'est un bien d'y avoir des armes, il faut avoir – dès lors que c'est un bien – le plus possible de lances et de boucliers !

— Absolument ! qui en douterait ? rétorqua Ctésippe. Mais toi, ne le crois-tu pas, Euthydème ? pour toi, c'est une seule lance et un seul bouclier ?

— Eh bien, oui.

— Et Géryon alors ? s'écria-t-il, et Briarée²¹ ? C'est ainsi que tu les armerais ? Je me figurais que toi, un maître du combat en armes, tu avais en ce domaine plus de talent, tout comme ton compagnon que voici !

Là-dessus, Euthydème se tut ; mais Dionysodore, qui voulait revenir [299d] aux précédentes réponses de Ctésippe, se mit à l'interroger :

— Donc, de l'or aussi, à ton avis, est-ce un bien d'en avoir ? demanda-t-il.

— Absolument, répondit Ctésippe, et même beaucoup !

— Mais quoi ? D'après toi, ne faut-il pas en avoir toujours et partout ?

— Oui, très certainement, dit-il.

— Es-tu donc d'accord pour dire que l'or aussi est un bien ?

— J'ai déjà donné mon accord, affirma-t-il.

— En ce cas, il faut donc en avoir toujours et partout, et le plus possible sur soi ! Ainsi on serait suprêmement heureux, si l'on avait trois talents d'or sur l'estomac [299e], un talent d'or sur le crâne et un statère d'or sur chacun des deux yeux !

— En tout cas, Euthydème, répliqua Ctésippe, on dit bien que, chez les Scythes, les hommes les plus heureux et les meilleurs sont ceux qui ont beaucoup d'or sur le crâne – sur le crâne qui est à eux, à la façon dont tu disais tout à l'heure que mon chien était mon père ; et ce qui est encore plus étonnant, c'est qu'ils boivent également dans leurs crânes tout recouverts d'or, et qu'ils arrivent à en voir l'intérieur, quand ils prennent leurs têtes dans leurs mains²².

— Mais les Scythes [300a], demanda Euthydème, comme les autres hommes du reste, voient-ils ce qui peut se voir, ou ce qui ne peut pas se voir²³ ?

— Ce qui peut se voir, sans aucun doute !

— C'est donc aussi ton cas ! demanda-t-il.

— C'est aussi mon cas.

— Tu vois donc nos manteaux.

— Oui.

— C'est donc que ceux-ci peuvent se voir.

— Naturellement ! rétorqua Ctésippe.

— Et que voient-ils ? demanda Euthydème.

— Rien ! Et c'est toi sans doute qui ne crois pas qu'ils voient, délicieux comme tu es ! Mais tu me donnes l'impression, Euthydème, sans t'être endormi, d'avoir sombré dans le sommeil, et je crois que s'il est possible de parler sans rien dire, c'est bien aussi ce que **[300b]** tu fais²⁴.

— Parce qu'il n'est pas possible, intervint Dionysodore, de parler quand on se tait !

— Non, non, aucunement, répondit Ctésippe.

— Et pas possible non plus de se taire quand on parle !

— Encore moins, répondit Ctésippe.

— Donc quand tu parles de pierres, de morceaux de bois ou de fer, est-ce que tu ne parles pas de ce qui se tait ?

— Oui, mais pas quand je passe près d'une forge ! s'écria-t-il. Au contraire, quand on parle du fer on dit qu'il retentit et crie très fort dès qu'on y touche, si bien que, de par ton savoir, tu n'as pas vu que tu parlais pour rien ! Mais donnez-moi encore démonstration du second point : comment, cette fois, est-il possible de se taire quand on parle **[300c]** ?

Pour moi, j'avais le sentiment que Ctésippe livrait son plus grand combat pour plaire à son bien-aimé !

— Quand tu te tais, demanda Euthydème, ne te tais-tu pas sur toutes choses ?

— Oui, c'est cela, répondit Ctésippe.

— Donc tu te tais aussi sur les choses qui parlent ; en effet, les choses dont on parle font partie de l'ensemble des choses.

— Que veux-tu dire ? rétorqua Ctésippe, ne se taisent-elles pas toutes ?

— Non, sans doute pas, répondit Euthydème.

— Mais, excellent homme, est-ce qu'elles parlent donc toutes ?

— Du moins celles qui parlent, sans doute.

— Mais, reprit Ctésippe, ce n'est pas ce que je te demande ; dis-moi plutôt : toutes, se taisent-elles, ou toutes, parlent-elles ?

— Ni l'un ni l'autre, et les deux à la fois ! s'écria Dionysodore **[300d]**, se saisissant de la parole. Je suis bien sûr en effet que c'est la réponse dont tu ne sauras pas tirer parti !

Ctésippe alors, comme à son habitude, partit d'un grand éclat de rire :

— Euthydème, dit-il, ton frère a répondu en affirmant deux points de vue opposés ! Il est perdu ! Il est vaincu !

Clinias eut l'air tout réjoui, et se mit à rire, si bien que Ctésippe en fut plus de dix fois grandi. À mon sens, c'était en les écoutant que ce Ctésippe, qui est capable de tout, avait insensiblement pris leur pli, car un tel savoir, aujourd'hui **[300e]**, personne au monde ne le partage. Je dis alors :

— Qu'as-tu à rire, Clinias, de choses si sérieuses et si belles ?

— Parce que toi, Socrate, demanda Dionysodore, as-tu déjà jamais vu une belle chose ?

— Oui, j'en ai vu, répondis-je, Dionysodore, et même beaucoup.

— Étaient-elles autres que le beau, dit-il, ou bien les mêmes [301a] que le beau ?

Je me sentis dans tous mes états tant j'étais embarrassé, et je jugeai que c'était bien fait pour moi, parce que j'avais ouvert la bouche ; pourtant, je répondis qu'elles étaient autres que le beau, du moins que le beau pris en soi, mais que, toutefois, en chacune d'elles se trouvait la présence d'une certaine beauté.

— Si donc un bœuf se trouve en ta présence, répliqua-t-il, tu es un bœuf, et parce qu'en ce moment je suis en ta présence, tu es Dionysodore !

— Ne blasphème pas ! m'écriai-je, du moins pas là-dessus !

— Mais de quelle façon, reprit-il, une chose se trouvant en présence d'une autre, cette chose serait-elle cette autre ?

— C'est donc cela qui t'embarrasse ? demandai-je [301b] ; et déjà j'entreprenais d'imiter à ma façon le savoir de nos deux hommes, car je le désirais.

— Comment veux-tu, dit-il, que je ne sois pas dans l'embarras, et avec moi tous les autres hommes, devant ce qui n'est point ?

— Que veux-tu dire, Dionysodore ? répliquai-je. Le Beau n'est-il pas beau, et le Laid n'est-il pas laid ?

— À condition que tel soit mon avis, déclara-t-il.

— Alors, est-ce ton avis ?

— Oui, absolument.

— En ce cas alors le Même n'est-il pas même ? et l'Autre n'est-il pas autre ? car l'Autre, du moins, n'est sans doute pas même ? Eh bien moi, je n'aurais pas imaginé que même un enfant fût dans l'embarras [301c] en se rendant compte que l'Autre est autre ! Voyons, Dionysodore, tu as fait exprès de négliger cela, puisque pour tout le reste, vous êtes, d'après moi, comme les artisans, qui font chacun l'ouvrage qui leur convient ! Seulement vous, c'est la discussion qui vous convient le mieux !

— Sais-tu donc, reprit-il, ce qu'il convient de faire à chaque espèce d'artisan ? D'abord, forger, à qui cela convient-il ? le sais-tu ?

— Oui, je le sais : au forgeron.

— Et faire des pots ?

— Au potier.

— Et égorger, écorcher, faire bouillon et ragoût de la chair hachée menu [301d] ?

— Au boucher, répondis-je.

— Donc si quelqu'un, reprit-il, fait ce qui convient, il agira bien !

— Assurément.

— Et il convient, comme tu le dis, de faire hacher menu le boucher et de l'écorcher vif²⁵ ! Es-tu convenu de cela ou non ?

— J'en suis convenu, répondis-je, mais donne-moi ton pardon.

— Alors, reprit-il, il est évident que, si on égorge le boucher et, l'ayant haché menu, on en fait bouillon et ragoût, on fera ce qui convient ; que, si on

forge le forgeron et si on fait un pot du potier, là encore on agira comme il convient **[301e]** !

— Ô Poséidon ! m'écriai-je, voilà la charge ultime de ton savoir ! Ne se trouvera-t-il donc jamais en ma présence pour qu'il devienne mien ?

— Le reconnaîtrais-tu, Socrate, demanda-t-il, s'il devenait tien ?

— Du moins si tu le veux bien, répondis-je – c'est évident !

— Et ce qui est à toi, reprit-il, te figures-tu que tu le connais ?

— À moins que toi, tu ne dises autrement : c'est par toi, en effet, qu'il faut commencer, et puis finir à Euthydème que voici...

— Considères-tu donc qu'est à toi, dit-il, ce dont tu es le maître et dont tu peux faire l'usage qui te plaît ? par exemple, un bœuf **[302a]** et un mouton, ne considérerais-tu pas qu'ils sont à toi, si tu pouvais les vendre, les donner, les sacrifier au dieu que tu voudrais ? et ce sur quoi tu ne pourrais pas faire cela ne serait pas à toi !

Moi, parce que je savais bien que quelque beauté surgirait de ces questions-là, et qu'en même temps je voulais l'entendre au plus vite, je répondis :

— C'est cela, c'est tout à fait cela : les premiers sont les seuls qui soient à moi !

— Et que dis-tu des animaux ? reprit-il ; ne donnes-tu pas ce nom aux êtres qui ont une âme ?

— Oui, répondis-je.

— Tu conviens donc que seuls sont à toi les animaux sur lesquels **[302b]** tu as la possibilité de faire tout ce dont je parlais à l'instant.

— J'en conviens.

Dionysodore alors, avec l'air de ne pas savoir, fit mine de rester totalement en suspens, comme s'il examinait un profond problème :

— Dis-moi, Socrate, demanda-t-il, as-tu un Zeus patron ?

Je me mis alors à soupçonner que l'argument arriverait là où il a fini ; je cherchai à fuir dans quelque retour sans issue, mais quand je me retournai, j'étais déjà pris au filet :

— Il n'y en a pas²⁶, Dionysodore, répondis-je.

— Alors toi du moins tu es un homme misérable, tu n'es même pas un Athénien **[302c]**, si tu n'as ni dieux patrons, ni sanctuaires, ni rien de beau ni de bon !

— Ah, Dionysodore ! m'écriai-je, ne blasphème pas, et ne commence pas à m'instruire de façon aussi rude ! Parce que j'ai les autels et les sanctuaires de mon foyer et de mes patrons, et tout ce qu'ont de pareil les autres Athéniens.

— Alors, les autres Athéniens, demanda-t-il, n'ont-ils pas de Zeus patron ?

— Non, répondis-je ; chez aucun des Ioniens ce surnom n'est donné à Zeus : ni chez ceux qui, partis de notre cité, fondèrent les colonies, ni chez nous **[302d]**. Mais c'est Apollon qui est dénommé Apollon patron, parce qu'il

a engendré Ion. Quant à Zeus, il n'est pas appelé chez nous Zeus patron, mais Zeus de l'enclos et de la phratrie – tout comme il y a une Athéna de la phratrie.

— Eh bien, voilà, cela suffit ! reprit Dionysodore. Tu as donc, semble-t-il, un Apollon, un Zeus, une Athéna.

— Absolument, répondis-je.

— Donc, poursuivit-il, de ces dieux aussi tu dirais qu'ils sont tes dieux à toi ?

— Mes aïeux et mes seigneurs, poursuivis-je.

— Mais sont-ils donc bien à toi, au moins ? repartit-il. N'es-tu pas convenu qu'ils sont tiens ?

— J'en suis convenu, répondis-je. Que va-t-il m'arriver ?

— Or ces dieux, reprit-il, sont également des êtres animés [302e], puisque tu es convenu que tous les êtres qui ont une âme sont animés. Ou bien ces dieux n'ont-ils pas d'âme ?

— Ils en ont une, répondis-je.

— Ce sont donc également des êtres animés ?

— Des êtres animés, oui, acquiesçai-je.

— Mais au fait, à propos des animaux, n'es-tu pas convenu que sont à toi tous ceux que tu peux donner, vendre ou sacrifier au dieu que tu veux ?

— J'en suis convenu, répondis-je, car pour moi toute retraite m'est coupée, Euthydème.

— Allons donc droit au fait, acheva-t-il ; dis-moi : puisque tu conviens que Zeus est à toi, de même que les autres dieux, ces dieux, t'est-il possible [303a] de les vendre, de les donner, ou d'en faire ce que tu veux, comme pour les autres animaux ?

Or moi, Criton, comme si j'avais été assommé sous le coup d'un tel argument, je demeurai sans voix. Mais Ctésippe arriva comme pour me porter secours :

— Bravo, Héraclès ! s'écria-t-il, pour ce bel argument !

Aussitôt Dionysodore :

— Est-ce Héraclès qui est Bravo, ou Bravo qui est Héraclès ?

Et Ctésippe :

— Poséidon ! quels arguments terribles ! Moi, j'abandonne, ils sont imbattables, ces deux-là [303b] !

À ce moment-là, mon cher Criton, il n'y eut à vrai dire personne dans l'assistance qui ne portât aux nues cet argument et les deux hommes : on riait, on applaudissait et, pour un peu, on en serait mort de plaisir. Pour tous les précédents arguments, seuls les amoureux d'Euthydème avaient fait un beau tumulte ; mais, à ce moment-là, c'est tout juste si les colonnes du Lycée elles-mêmes ne s'unirent à ce tumulte en l'honneur des deux hommes et ne montrèrent leur joie. Pour ma part, je me sentais moi-même disposé à convenir que je n'avais jamais vu d'hommes [303c] à ce point savants ; et comme j'étais absolument subjugué par leur savoir, je me sentis porté à faire

leur éloge et à leur rendre gloire. Je leur dis donc :

— Bienheureux êtes-vous l'un et l'autre pour avoir cette merveilleuse nature ! Vous qui d'une chose si difficile, si vite et en si peu de temps, avez fait votre affaire ! Nombreuses donc, et variées, sont les beautés que vos arguments contiennent, Euthydème et Dionysodore ; mais parmi elles, celle qui est plus magnifique encore, c'est celle-ci : de la plupart des hommes, surtout des hommes vénérables et qui ont bonne réputation, vous ne vous souciez pas **[303d]**, vous ne vous consacrez qu'à vos semblables. Car je sais bien que pareils arguments, fort peu de gens les agréeraient, qui seraient vos semblables ; mais les autres s'en font une idée telle qu'ils auraient, j'en suis sûr, plus de honte à réfuter autrui grâce à ces arguments-là qu'à se faire réfuter eux-mêmes.

Et puis, il y a encore dans vos entretiens cette autre chose, qui est populaire et dispose à la douceur : quand vous affirmez qu'il n'y a nul objet qui soit beau, ou bon, ou blanc, ou quoi que ce soit de ce genre **[303e]** qu'il n'y a absolument rien qui soit autre que d'autres choses, vous cousez en réalité purement et simplement la bouche aux gens, comme en fait vous le dites vous-mêmes, et cela, non seulement aux autres, mais aussi bien – c'est l'impression que vous pourriez donner – à vous-mêmes : ce qui est tout à fait gracieux, et retire à vos propos ce qu'ils ont de choquant.

Enfin, voici le plus important : vous avez si bien arrangé les choses et vous les découvrez avec tant d'art, qu'en fort peu de temps n'importe quel homme les apprendrait. J'ai compris, en observant Ctésippe, combien il était vite capable de vous imiter impromptu **[304a]**. Le savoir que vous dispensez en la matière que vous pratiquez tous deux a donc ceci de beau qu'il se transmet rapidement ; en revanche, il ne se prête guère aux entretiens menés en présence d'auditeurs. Et de vrai, si vous m'en croyez, vous vous garderez bien de parler devant beaucoup de gens, de peur que ceux-ci, ayant vite appris ce dont il s'agit, ne vous en aient aucune reconnaissance. Mais surtout, entretenez-vous seuls vous-mêmes, l'un avec l'autre, et sinon, si c'est en présence d'un tiers, que ce soit seulement devant celui qui vous donne de l'argent ! Et ces mêmes conseils, si vous êtes raisonnables, vous les prodiguerez aussi à ceux qui auront appris auprès de vous **[304b]** : qu'ils ne s'entretiennent avec personne au monde, sinon avec vous et entre eux.

Car, Euthydème, c'est ce qui est rare qui a de la valeur – bien que l'eau qui ne coûte rien soit, au dire de Pindare, « ce qu'il y a de meilleur²⁷ ». Eh bien, ajoutai-je, voyez de quelle façon vous allez nous recevoir pour élèves, Clinias qui est là, et puis moi.

Voilà, Criton. Là-dessus, après avoir encore échangé quelques menus propos, nous sommes partis. Vois donc si tu vas assister avec moi aux leçons de ces deux hommes **[304c]** ; car dis-toi que ces deux-là affirment être capables d'instruire tout homme qui consent à leur donner de l'argent et qu'il n'y a pas un seul naturel, qu'il n'y a pas un seul âge qu'ils excluent.

Mais ce qu'il faut que toi surtout tu saches, c'est que, disent-ils, le fait de

s'occuper d'affaires d'argent ne crée aucun obstacle. Il n'y a personne qui n'ait les bonnes dispositions pour recueillir leur savoir.

CRITON

Assurément, Socrate, j'aime écouter, et c'est avec plaisir que j'apprendrais quelque chose ; toutefois, je risque de me trouver moi aussi, non pas au nombre des semblables d'Euthydème, mais de ceux que tu mentionnais toi-même [304d], oui, de ceux qui aimeraient mieux être réfutés par de tels arguments que de réfuter avec eux.

Tu sais, j'ai l'air bien ridicule, moi, de te donner un conseil, mais je voudrais pourtant te rapporter au moins ce que j'ai entendu. Sache-le donc : l'un de ceux qui venaient de vous quitter s'est approché de moi, qui étais là à me promener : c'est un homme qui croit être tout à fait savant, un de ces hommes dont le talent s'exerce dans les discours qu'on destine aux tribunaux.

— Criton, me demande-t-il, n'écoutes-tu pas ces savants ?

— Non, par Zeus, répondis-je, car à cause de la foule je ne pouvais pas m'approcher assez pour entendre.

— Pourtant, répliqua-t-il, il aurait bien valu la peine [304e] d'écouter !

— Et pourquoi ? demandai-je.

— Pour entendre s'entretenir des hommes qui, parmi ceux qui pratiquent cette manière d'entretiens, sont aujourd'hui les plus savants.

Je repris alors :

— Eh bien, quelle impression t'ont-ils laissée ?

— Quelle impression, crois-tu ? s'écria-t-il, sinon ce qu'on éprouverait chaque fois qu'on entend des bavards qui déploient un zèle dérisoire pour de dérisoires questions !

Car à peu de chose près, ce sont les mots mêmes dont il s'est servi. Moi, à mon tour :

— Mais pourtant, répliquai-je, c'est du moins une chose bien gracieuse que la philosophie.

— Comment ! s'écria-t-il, une chose gracieuse, bienheureux ! Tu veux dire une chose dérisoire [305a] ! Toi aussi, si tu avais été présent sur le moment, tu aurais éprouvé, je pense, de la honte pour ton camarade : tant c'était déconcertant de sa part de vouloir se remettre à des hommes qui n'ont aucun souci de ce qu'ils peuvent bien dire, mais s'en prennent au premier mot venu. Et encore : ceux-là, je le disais à l'instant, comptent aujourd'hui parmi les plus doués. Allons, Criton, tu vois bien, poursuivit-il : c'est la chose même, et avec elle les hommes qui se consacrent à cette chose, qui sont minables et ridicules.

À mon avis, Socrate, il avait tort de blâmer la chose même [305b], lui ou qui que ce soit d'autre qui la blâme ; mais, tout de même, vouloir s'entretenir avec de pareilles gens en présence d'une assistance nombreuse, cela, à mon avis, il n'avait pas tort de le condamner.

SOCRATE

Criton, de pareils hommes sont merveilleux ! Vois-tu, je ne sais pas encore ce que je vais dire. Mais l'homme qui t'a abordé et qui a ainsi condamné la philosophie, à quelle catégorie appartenait-il ? est-il de ceux qui sont habiles à se battre devant un tribunal ? est-ce donc un orateur ? ou bien est-il de ceux qui délèguent les orateurs au tribunal, de ceux qui fabriquent les discours avec lesquels les orateurs vont se battre ?

CRITON

Un orateur, par Zeus ! pas du tout **[305c]** ! Je crois même qu'il n'est jamais venu à la barre d'un tribunal ; mais on dit qu'il connaît son domaine, par Zeus ! qu'il a du talent et qu'il compose d'habiles discours !

SOCRATE

À présent je comprends. C'est précisément de ceux-là que de moi-même maintenant j'allais justement parler. Ce sont eux en effet, Criton, dont Prodicos disait qu'ils sont dans la zone frontière entre le philosophe et l'homme politique. Ils s'imaginent être les plus savants de tous les hommes et, en plus du fait qu'ils s'imaginent l'être, ils croient qu'ils en ont parfaitement acquis la réputation aux yeux de la plupart des gens. En sorte que, selon eux, ils auraient, aux yeux de tous, bonne réputation **[305d]** s'il n'y avait, pour y faire obstacle, ceux précisément qui se consacrent à la philosophie. Les hommes dont je parle considèrent donc que, s'ils parviennent à établir devant l'opinion que les philosophes ne valent rien, alors, sans contestation, c'est désormais auprès de tous qu'ils remporteront devant l'opinion les trophées dus à leur savoir. En effet ils s'imaginent eux-mêmes être vraiment les plus savants, et chaque fois que, dans des entretiens privés, ils se font prendre au piège, la faute en est à Euthydème et à son école ! Oui, donc, ils se considèrent comme absolument savants, et n'est-ce pas normal ? Ils font modérément de la philosophie, modérément de la politique, selon un raisonnement bien naturel : car ils se disent que si l'on prend de l'une et de l'autre **[305e]** juste ce qu'il faut, tout en restant à l'abri des risques et de la concurrence, c'est alors qu'on jouit des fruits de son savoir.

CRITON

Et quel est ton avis, Socrate ? te semblent-ils avoir raison ? Car le raisonnement que font ces hommes a belle apparence.

SOCRATE

En effet, Criton, c'est bien cela : belle apparence – plutôt que vérité

[306a]. Car il n'est guère facile de les persuader qu'il en est des hommes comme de toutes les autres choses. Voici : les choses qui sont intermédiaires entre deux réalités et se trouvent participer de l'une et l'autre, d'abord, si elles tiennent de deux réalités qui sont un mal et un bien, sont meilleures que la première et pires que la seconde ; ensuite, si elles tiennent de deux biens dont la fin n'est pas la même, elles sont pires que l'un et l'autre, par rapport à ce qui, dans leur ordre spécifique, fait la valeur des deux biens dont elles se composent ; et si, enfin, elles tiennent de deux maux et sont composées de deux maux qui n'ont pas la même fin, mais entre lesquels elles tiennent le milieu [306b], alors seulement elles sont meilleures que l'un et l'autre mal pris en soi, car à l'un et à l'autre elles ne participent que pour une part.

Alors, si la philosophie est une chose bonne, et l'activité politique aussi, mais si elles ont l'une et l'autre une fin différente et que ces hommes participent aux deux et tiennent le milieu entre ces deux réalités, ils ne disent rien qui vaille, car ils sont inférieurs à l'une et à l'autre. Mais si l'une de ces réalités est un bien et l'autre un mal, ces hommes, eux, sont meilleurs que ceux qui s'adonnent à la première et pires que ceux qui pratiquent la seconde. Si, enfin, toutes deux étaient choses mauvaises, alors ils diraient la vérité : mais impossible autrement. Or eux-mêmes ne reconnaîtraient pas [306c], je pense, que philosophie et politique sont en elles-mêmes l'une et l'autre un mal, ni non plus que l'une soit un mal et l'autre un bien. Mais la réalité est que ces gens-là, puisqu'ils participent à l'une et à l'autre, demeurent inférieurs aux deux, par rapport à la fin pour laquelle politique et philosophie sont toutes deux dignes de considération. Aussi, étant dans la réalité à la troisième place, ils cherchent à paraître les premiers. Il faut donc leur pardonner ce désir et ne pas s'en irriter, mais les prendre pour ce qu'ils sont. Car il faut chérir l'homme, quel qu'il soit, quoi qu'il dise, qui fait de la pensée son domaine de recherche [306d] et qui s'applique, courageusement, par ses efforts, à exprimer jusqu'au bout ce qu'il pense.

CRITON

Toujours est-il, Socrate, que, comme je te le dis, je suis moi-même dans l'embarras à propos de mes fils : que dois-je faire d'eux ? Sans doute, le cadet est encore bien petit, mais Critobule est déjà en âge, et il lui faut quelqu'un qui lui soit utile. Or, moi, chaque fois que je me trouve en ta présence, je me sens en un état d'esprit tel qu'il me semble que c'est une folie d'avoir pris tant de soins de l'intérêt de mes enfants [306e] – et dans mon mariage, pour qu'ils aient une mère de la plus noble famille, et en matière d'argent, pour qu'ils soient aussi riches que possible – et d'avoir par ailleurs négligé leur éducation. Mais chaque fois que mon regard tombe sur un de ceux qui prétendent faire l'éducation des hommes, je suis complètement atterré et, quand je les observe, chacun d'eux me fait l'effet d'être parfaitement extravagant, pour te dire, ne serait-ce qu'à toi [307a], la vérité. Aussi ne sais-

je comment exhorter ce jeune homme à l'amour du savoir.

SOCRATE

Mon cher Criton, ne sais-tu pas qu'en toute activité, nombreux sont les gens médiocres et qui ne valent rien, et peu nombreux les hommes sérieux et dignes de toute estime ? Car enfin, n'es-tu pas d'avis que la gymnastique est une belle chose ? et aussi l'art de la finance ? la rhétorique ? l'art du général en chef ?

CRITON

Oui, sans aucun doute, je suis absolument de cet avis.

SOCRATE

Et qu'en est-il alors, dans chacune de ces activités ? ne vois-tu pas que la plupart des hommes [307b] sont ridicules en chaque chose qu'ils font ?

CRITON

Oui, par Zeus, assurément, tu dis tout à fait vrai.

SOCRATE

Eh bien alors, est-ce pour cette raison que tu vas fuir toutes les activités, et que tu en détournes ton fils ?

CRITON

Non pas, Socrate, ce ne serait rien moins que juste.

SOCRATE

Ne fais donc pas ce qu'il ne faut pas, Criton ; mais ayant envoyé promener ceux qui se consacrent à la philosophie, qu'ils soient honnêtes ou qu'ils soient misérables, la chose même, mets-la bel et bien à la question. Si elle t'apparaît être quelque chose de médiocre [307c], détournes-en tout homme, et pas seulement tes fils. Mais si elle paraît être ce que moi je pense qu'elle est, avec confiance poursuis-la, mets-la en pratique, et pour toi-même et pour tes enfants – comme on le dit justement, « la descendance suivra ».

1- Il s'agit de Clinias, voir 273a.

2- « Pantocrates » est formé sur *pántōn krateîn*, glosé par « plus forts que tous ».

- 3- Mélange de lutte et de boxe, où tous les coups étaient permis.
- 4- Le terme « éristique », qui dérive du grec *éris*, la « querelle », désigne la recherche, par tous les moyens, de la victoire dans l'argumentation contradictoire.
- 5- Les Cariens, qui fournissaient des mercenaires, étaient regardés comme un bétail humain.
- 6- Voir Euripide, *Médée*, 484 sq.
- 7- Voir Hérodote VII, 26.
- 8- Les manuscrits donnent pour cette réplique des versions différentes.
- 9- Titan appartenant à la génération antérieure à celle des Olympiens, Cronos est associé à une manière d'être désuète et démodée.
- 10- Voir *Odyssée* IV, 349 sq.
- 11- C'est là une façon habituelle de désigner les dieux, qui, avant Platon, n'apparaît que dans la poésie.
- 12- Voir *Les Sept contre Thèbes*, 1-3.
- 13- En 281d-e.
- 14- Formule qui évoque un radotage sans résultat.
- 15- Pour les deux premières, voir respectivement 292a et 292d-e.
- 16- Voir *Illiade* VIII, 281, pour cette expression.
- 17- Platon semble ici forger un terme nouveau : *sophistria*.
- 18- Tous les manuscrits donnent ici en apposition à Iolaos le nom de *Patroclès*, un sculpteur contemporain de Socrate, mais le contexte suggère que c'est plutôt à Ctésippe que doit penser Socrate, ce pour quoi nous supprimons cette apposition.
- 19- Plante médicinale.
- 20- Probablement la statue que les Grecs avaient dédiée à Apollon pour lui rendre grâce après la victoire de Salamine (Pausanias X, 14, 5) ; Hérodote (VIII, 12) indique qu'elle mesurait trois fois la taille d'un homme ordinaire.
- 21- Géryon avait trois bustes et Briarée cent bras et cinquante têtes (voir Hésiode, *Théogonie*, 147-152 et 287).
- 22- Selon Hérodote (IV, 65), les Scythes avaient l'habitude de boire dans le crâne évidé et décoré d'or des ennemis qu'ils avaient tués.
- 23- L'expression, en grec (*tà dunatà horân*), est ambiguë : elle peut avoir un sens actif (« ce qui peut voir ») ou passif (« ce qui peut être vu »).
- 24- Ctésippe fait usage de deux expressions grecques qui, comme en français, sont contradictoires et ne s'emploient qu'au figuré : « dormir éveillé » et « parler sans rien dire ». Dionysodore s'en donne à cœur joie avec la deuxième.
- 25- Le sophisme repose sur une ambiguïté au niveau de la syntaxe. L'expression *tina prosêkein* peut s'entendre soit comme « il convient que quelqu'un fasse », soit comme « il convient de faire à quelqu'un ».
- 26- La réponse négative de Socrate s'explique si l'on reconnaît l'ambiguïté de l'expression *Zeûs patrôios* « Zeus patron », qui peut signifier que Zeus est l'ancêtre d'un groupe humain ou qu'il est le gardien de la piété envers les parents. Socrate répond négativement à la question invoquant le premier sens (car c'est Apollon qui est l'ancêtre des Athéniens), ce qui ne l'aurait pas empêché de répondre positivement à la question invoquant le second sens.
- 27- Citation libre du début de la première *Olympique* de Pindare.

EUTHYPHRON

C'est à l'occasion de sa convocation par l'Archonte-roi, à la suite d'une plainte portée contre lui par Méléto, que Socrate, accusé d'impiété, rencontre le devin Euthyphron qui, lui, accuse son père dans une histoire complexe ayant à voir avec l'interprétation de lois religieuses. Entre Socrate et Euthyphron s'engage une discussion sur la définition du pieux et de l'impie.

Dans un premier temps, Euthyphron présente son cas comme l'illustration même de la nature du pieux. Socrate n'a pas de peine à montrer qu'il s'agit là non point d'une définition, mais d'un exemple. C'est alors qu'Euthyphron propose une seconde définition : « Ce qui est cher aux dieux est pieux, alors que ce qui ne leur est pas cher est impie. » Dans un premier temps, Socrate amène Euthyphron à admettre que sa définition doit être valable pour « tous » les dieux à la fois ; puis il se lance dans une réfutation particulièrement subtile de la seconde formulation qui résulte de cette précision et qui implique l'autonomie du pieux par rapport aux dieux. La piété existe par elle-même et en elle-même, et son contenu ne dépend pas du bon vouloir des dieux. Bref, il existe une « forme » de la piété – qu'il s'agisse là ou non d'une première allusion à la doctrine des formes intelligibles comme le pensent certains commentateurs. Après un intermède, Socrate propose à Euthyphron de l'aider en explorant l'hypothèse suivant laquelle « tout ce qui est pieux est nécessairement juste ». Encore faut-il déterminer en quoi consiste la justice qui correspond à la piété. Euthyphron répond qu'elle concerne le soin (*therapeia*) dû aux dieux. C'est alors que Socrate propose de définir ce soin comme un service (*hupēretikē*). Mais, en grec ancien, le terme renferme une ambiguïté, comme c'est le cas en français, suivant qu'il est utilisé dans l'expression « faire le service » ou l'expression « rendre service » ; dans le premier cas, le service vise seulement à plaire, alors que dans le second il contribue à produire un résultat. Or, Euthyphron entend le terme dans le premier sens, alors que Socrate l'entend dans le second. Embarrassé et choqué par cette mauvaise foi, Euthyphron propose une nouvelle définition : « la piété consiste à savoir dire et faire ce qui est agréable aux dieux, à l'occasion des prières et des sacrifices ». Mais cette dernière définition, comme le fait remarquer Socrate, n'est qu'une nouvelle formulation de la seconde qui a déjà été réfutée.

L'Euthyphron participe à la défense de Socrate. Alors qu'il est accusé d'impiété, Socrate réfute, en la personne d'Euthyphron, le personnage même qui devrait savoir en quoi consistent la piété et donc l'impiété. De surcroît, alors qu'il est accusé de corrompre les jeunes gens, Socrate rencontre un fils qui, en dépit de ses fonctions religieuses, n'hésite pas à faire comparaître son propre père devant le tribunal.

EUTHYPHRON

ou Sur le pieux ; genre critique

EUTHYPHRON

[2a] Quoi de neuf, Socrate, pour que tu délaisses le Lycée et ses passe-temps et que tu passes maintenant ton temps ici, près du Portique royal ? Car ce n'est tout de même pas toi, j'imagine, qui as, comme moi, un procès devant l'Archonte-roi !

SOCRATE

Non, Euthyphron, ce n'est pas vraiment ce que les Athéniens appellent un « procès », mais plutôt une « action publique¹ ».

EUTHYPHRON

[2b] Que veux-tu dire ? Quelqu'un t'aura donc intenté une action publique, je suppose, car je ne peux pas te suspecter, toi, d'en avoir intenté une à un autre.

SOCRATE

Non, en effet.

EUTHYPHRON

Alors c'est bien toi qu'un autre poursuit ?

SOCRATE

Oui.

EUTHYPHRON

Qui est-il ?

SOCRATE

Je ne le connais pas très bien moi-même, Euthyphron, car j'ai l'impression qu'il est plutôt jeune et inconnu. En tout cas, on l'appelle Mélètos, à ce que je crois. Il est du dème de Pitthée, si jamais tu as à l'esprit un certain Mélètos de Pitthée, un homme à la longue chevelure, à la barbe clairsemée et au nez légèrement crochu.

EUTHYPHRON

Je n'en ai pas idée, Socrate ; mais, au fait, quelle action publique [2c] t'a-t-il donc intentée ?

SOCRATE

Quelle action ? Elle n'est pas sans grandeur, à ce qu'il me semble ; car le fait qu'un jeune ait discerné une aussi importante affaire n'est pas rien. Il sait, à ce qu'il prétend, de quelle façon les jeunes sont corrompus et il connaît leurs corrupteurs. Et il y a chance que ce soit une personne savante : s'avisant de mon ignorance et de mon influence délétère sur ses camarades, il court auprès de la ville, comme auprès d'une mère, pour m'accuser. J'ai même l'impression qu'il est le seul à entreprendre correctement [2d] sa carrière politique ; il convient en effet de commencer par s'occuper d'abord des jeunes, pour qu'ils soient les meilleurs possible, de même que le bon agriculteur a raison de réserver ses premiers soins aux jeunes pousses, avant de s'occuper des autres. Mélètos agit sans doute de même : il nous extirpe en tout premier lieu, [3a] nous qui corrompons les jeunes en pleine croissance, à ce qu'il prétend ; ensuite, après avoir entouré les plus vieux de ses soins, il est évident qu'il deviendra, pour la ville, la source de bienfaits nombreux et considérables, ce qui serait du reste un résultat vraisemblable quand on a connu un tel départ.

EUTHYPHRON

Je le voudrais bien, Socrate ; seulement je crains fort que ce ne soit le contraire qui se produise. À vrai dire, il me donne l'impression de porter atteinte à la ville en son cœur lorsqu'il cherche à te nuire. Mais, dis-moi au juste, que prétend-il que tu fais pour corrompre les jeunes gens ?

SOCRATE

[3b] Des choses, admirable ami, qui rendent un son étrange lorsqu'on les entend pour la première fois. Il affirme en effet que je suis un créateur de dieux. Et c'est pour ces raisons que je crée de nouveaux dieux et ne crois pas aux anciens, qu'il m'a intenté un procès, à ce qu'il dit.

EUTHYPHRON

Je vois, Socrate ; c'est à cause de ce signal divin dont tu affirmes qu'il se manifeste à toi de temps à autre. C'est donc avec l'idée que tu es un novateur en matière religieuse qu'il t'a intenté ce procès, et il se présente devant le tribunal avec l'intention de te calomnier, sachant très bien que de pareilles calomnies se répandent aisément dans la foule. Moi-même, [3c] lorsque je traite à l'assemblée de questions religieuses et que je leur prédis le futur, je suis tourné en ridicule comme si j'étais fou. Et pourtant, je n'ai fait aucune prédiction qui ne fût vraie. Rien n'y fait : ils jalourent tous ceux qui nous ressemblent. Eh bien, c'est notre devoir de ne pas nous soucier d'eux et d'aller notre chemin.

SOCRATE

Mais, mon cher Euthyphron, le fait d'être tourné en ridicule n'est sans doute pas bien grave. Car les Athéniens, à mon avis, ne se préoccupent pas outre mesure d'un homme qu'ils croient habile, pourvu qu'il n'enseigne pas son savoir ; mais s'ils le [3d] soupçonnent de rendre aussi les autres pareils à lui-même, ils se mettent en colère, soit par jalousie, comme tu dis, soit pour une autre raison.

EUTHYPHRON

Sur ce point, je ne suis pas vraiment désireux de tester leurs sentiments à mon égard.

SOCRATE

Dans ton cas, on peut en effet croire que tu te fais rare et que tu ne tiens pas à enseigner le savoir qui est le tien. Mais en ce qui me concerne, je crains que mon amour des hommes ne me fasse passer, aux yeux des Athéniens, pour quelqu'un qui parle sans retenue à tout homme, non seulement sans toucher de salaire, mais en en déboursant un avec joie si quelqu'un daigne m'écouter. Si donc, comme je le disais à l'instant, ils s'apprêtaient à s'amuser à mes dépens, comme [3e] tu dis qu'ils le font dans ton cas, il ne serait pas désagréable de passer quelque temps au tribunal à les faire plaisanter et rire ; mais s'ils prennent cette affaire au sérieux, l'issue en est obscure, sauf pour vous les devins.

EUTHYPHRON

Après tout, Socrate, peut-être cette affaire sera-t-elle sans conséquence. Tu défendras ta cause selon tes vœux, de même que moi, je pense, pour la mienne.

SOCRATE

Au fait, Euthyphron, quel genre de procès as-tu ? Es-tu accusé ou accusateur ?

EUTHYPHRON

Je poursuis.

SOCRATE

Qui ?

EUTHYPHRON

[4a] Quelqu'un dont la poursuite me fait à nouveau passer pour fou.

SOCRATE

Pourquoi ? Poursuis-tu un oiseau en vol ?

EUTHYPHRON

Il s'en faut de beaucoup qu'il vole ! Il se trouve que c'est un vieillard d'un âge très avancé.

SOCRATE

Qui est-ce ?

EUTHYPHRON

Mon père.

SOCRATE

Ton propre père, excellent ami ?

EUTHYPHRON

Parfaitement.

SOCRATE

Quel est le chef d'accusation et pourquoi y a-t-il procès ?

EUTHYPHRON

C'est un procès pour meurtre, Socrate.

SOCRATE

Par Héraclès ! En vérité, Euthyphron, la plupart des gens ignorent comment se comporter avec rectitude ; car je ne crois pas du moins que le premier venu [4b] puisse agir correctement² dans ce cas. C'est plutôt le fait de quelqu'un qui est déjà bien avancé dans la voie du savoir.

EUTHYPHRON

Par Zeus ! pour sûr qu'il est avancé, Socrate !

SOCRATE

La personne tuée par ton père est-elle l'un de tes parents ? Mais n'est-ce pas évident ? Car ce n'est pas pour le compte d'un étranger, j'imagine, que tu poursuivrais ton père pour meurtre.

EUTHYPHRON

Il est ridicule, Socrate, de croire que cela fait une différence si la personne tuée est un étranger ou un parent. Ce à quoi l'on doit plutôt prêter une attention exclusive, c'est de savoir si celui qui a tué avait le droit de tuer, ou non ; s'il en avait le droit, il faut le laisser aller ; sinon, il faut le poursuivre, même s'il [4c] habite la même maison et mange à la même table que toi. Car la souillure encourue est égale si, alors que tu côtoies un tel homme en ayant conscience de son crime, tu ne procèdes pas à ta purification, de même qu'à la sienne, en le poursuivant en justice. Celui qui est mort était en fait mon ouvrier et, comme nous avions un domaine agricole à Naxos, il travaillait là à notre service. Un jour qu'il était en état d'ivresse, il a étranglé l'un de nos domestiques qui l'avait mis en colère. Mon père lui fit donc ligoter les pieds et les mains et le fit jeter au fond d'une fosse, puis il dépêcha ici un homme pour demander à l'exégète³ ce qu'il devait faire. Pendant ce [4d] temps, mon père s'inquiétait peu de l'individu ligoté et s'en désintéressait, sous prétexte que c'était un homicide et que ce ne serait pas bien grave s'il venait lui aussi à mourir, ce qui précisément ne manqua pas de se produire. Il est en effet mort de faim, de froid et de ses liens avant le retour du messenger dépêché auprès de l'exégète. Voilà donc les faits pour lesquels mon père et mes autres parents s'indignent de ce que, pour le compte d'un meurtrier, je poursuive mon père pour meurtre. Il ne l'a pas tué, à ce qu'ils prétendent, et même s'il l'avait vraiment tué, il n'en demeure pas moins que l'individu tué était lui-même un meurtrier, si bien qu'il ne faut pas se faire de souci pour un tel individu, sans compter qu'il est impie [4e] pour un fils de poursuivre son père pour meurtre. Mais ils ne savent pas bien, Socrate, quelle

est la position du divin concernant le pieux et l'impie.

SOCRATE

Mais toi, Euthyphron, au nom de Zeus, crois-tu donc connaître ce qu'il en est du divin, de même que des choses pieuses et impies, avec une telle exactitude que, les événements s'étant déroulés comme tu le dis, tu ne crains pas de poursuivre ton père sans être, à ton tour, en train de commettre un acte impie ?

EUTHYPHRON

Je ne serais bon à rien, Socrate, et [5a] Euthyphron ne se distinguerait en rien de la masse des hommes, si je n'avais pas une connaissance exacte de toutes ces choses.

SOCRATE

Dans ces conditions, admirable Euthyphron, n'est-il pas pour moi préférable de devenir ton élève et de soumettre à Mélètos la proposition suivante avant l'ouverture du procès qui m'oppose à lui ? Je lui dirai que par le passé je faisais grand cas de connaître les choses divines et que maintenant, vu qu'il soutient que je suis dans l'erreur du fait que j'improvise et innove en ces matières, je suis donc devenu ton élève. « Mélètos, [5b] dirai-je, si tu reconnais qu'Euthyphron est savant en ce domaine, considère alors que je porte moi aussi des jugements droits et abandonne ta poursuite ; sinon, poursuis en justice d'abord ce professeur, plutôt que moi, étant donné qu'il corrompt les vieillards, son père et moi – moi, parce qu'il m'enseigne ; son père, parce qu'il le réprimande et qu'il le châtie. » Et, dans l'hypothèse où il ne se rendrait pas à mes raisons et n'abandonnerait pas sa poursuite, ou s'il ne te poursuivait pas à ma place, je répéterais au tribunal les mêmes propositions que je lui avais soumises.

EUTHYPHRON

Oui, par Zeus ! Si donc il s'aventurait à me [5c] poursuivre, je crois bien que je découvrirais son point faible et c'est davantage sur lui, plutôt que sur moi, que porterait notre débat devant le tribunal.

SOCRATE

Et moi, cher ami, c'est parce que je me suis rendu compte de cela que je désire devenir ton élève. Je sais que d'aucuns, notamment notre Mélètos, font semblant de ne pas te voir, alors qu'ils m'ont percé, moi, avec une telle acuité et une telle aisance qu'ils m'ont intenté un procès pour impiété. Maintenant,

par Zeus, enseigne-moi cette connaissance certaine dont tu viens de te targuer avec énergie. De quelle nature affirmes-tu être le pieux et l'impie [5d] en ce qui concerne le meurtre et tout le reste ? Ou bien le pieux lui-même n'est-il pas identique à lui-même en toute action ? Et l'impie à son tour n'est-il pas le contraire de tout ce qui est pieux, tout ce qui est de nature à être impie étant lui-même pareil à lui-même et ayant une seule forme⁴ sous le rapport de l'impiété ?

EUTHYPHRON

Absolument, Socrate.

SOCRATE

Alors, dis-moi, qu'affirmes-tu être le pieux et l'impie ?

EUTHYPHRON

Eh bien, j'affirme que le pieux consiste précisément en ce que je suis en train de faire, c'est-à-dire poursuivre celui qui est coupable d'un crime, qu'il s'agisse d'un meurtre, d'un vol perpétré dans un temple ou de tout autre méfait de ce genre, et peu importe [5e] qu'il s'agisse de mon père, ou de ma mère ou de qui que ce soit d'autre. Et l'impie, c'est de ne pas le poursuivre. Car enfin, Socrate, considère l'importance de l'indice – que je vais te présenter – que telle est bien la loi. Je l'ai déjà exposé à d'autres, pour leur montrer que la rectitude est bien que les choses se passent de cette façon : ne pas laisser de répit à l'auteur d'un acte impie, qui que ce puisse être. En effet, il se trouve que ce sont les mêmes hommes qui honorent Zeus [6a] comme le meilleur et le plus juste des dieux, qui admettent qu'il a ligoté son père – parce que celui-ci avalait ses fils au mépris de la justice – et qui admettent encore que ce dernier a châtré son propre père pour d'autres raisons analogues. D'un autre côté, ils me font la vie dure parce que je poursuis mon père pour son injustice ; ce faisant, ils se contredisent eux-mêmes lorsqu'ils traitent des dieux et de mon cas.

SOCRATE

N'est-ce pas la raison, Euthyphron, pour laquelle je suis accusé dans un procès ? À savoir que lorsqu'on raconte de telles histoires sur le compte des dieux, j'ai grand-peine à les supporter ? Voilà donc pourquoi, à ce qu'il semble, on prétend que je suis en faute. Mais si tu crois toi aussi à ces histoires, [6b] toi qui t'y connais bien en ce genre de questions, il ne nous reste plus, apparemment, qu'à leur ajouter foi. Et que pourrions-nous dire, en effet, nous qui reconnaissons nous-mêmes ne rien savoir sur ces questions ? Mais dis-moi, au nom du dieu de l'amitié, crois-tu vraiment que les choses se

sont déroulées ainsi ?

EUTHYPHRON

Oui, Socrate. Il y a même des histoires encore plus étonnantes que celles-là et qui sont inconnues de la majorité.

SOCRATE

Tu crois donc, toi aussi, qu'il y a réellement eu entre les dieux une guerre qui les a dressés les uns contre les autres, qu'il y a eu des haines et des batailles terribles, et plusieurs autres événements de ce genre, qui sont racontés par les poètes et [6c] qui inspirent les représentations bariolées dont nos bons amis les peintres décorent nos objets sacrés, en particulier le vêtement, justement couvert de semblables bariolages, que l'on mène en procession à l'Acropole à l'occasion des Grandes Panathénées⁵ ? Disons-nous que ces récits sont vrais, Euthyphron ?

EUTHYPHRON

Pas seulement ceux-là, Socrate, mais, ainsi que je te le disais à l'instant, je pourrais, si tu le désires, te raconter au sujet des dieux plusieurs autres histoires que – j'en suis sûr – tu serais stupéfait d'entendre.

SOCRATE

Je n'en serais pas étonné. Mais tu me raconteras cela à loisir une autre fois. Pour le moment, tente de formuler [6d] plus clairement ce que je te demandais il y a un instant, car tu ne m'as pas instruit de façon satisfaisante tout à l'heure quand je t'ai demandé en quoi consistait le pieux ; tu m'as plutôt répondu que ce que tu es en train de faire, soit poursuivre ton père pour meurtre, c'est cela qui se trouve être pieux.

EUTHYPHRON

Et je ne disais que la vérité, Socrate.

SOCRATE

Sans doute. Pourtant, Euthyphron, il y a aussi plusieurs autres choses dont tu affirmes qu'elles sont pieuses.

EUTHYPHRON

Et qui, de fait, le sont.

SOCRATE

En ce cas, te souviens-tu que je t'exhortais à m'apprendre, non pas une ou deux des nombreuses choses pieuses, mais plutôt cette forme même en vertu de laquelle toutes les choses pieuses sont pieuses ? Car tu as affirmé, je pense, que c'est en vertu [6e] d'une forme unique que les choses impies sont impies et que les choses pieuses sont pieuses. À moins que tu ne t'en souviennes pas ?

EUTHYPHRON

Si, si.

SOCRATE

Alors enseigne-moi la nature de cette même forme, afin que, tournant mon regard vers elle et m'en servant comme d'un modèle, je déclare pieux ce qui, parmi les actes que toi ou quelqu'un d'autre pose, est de même nature, et que je déclare non pieux ce qui n'est pas de même nature.

EUTHYPHRON

Eh bien ! si tel est ton vœu, Socrate, je m'en vais te l'expliquer.

SOCRATE

Mais bien sûr que c'est mon vœu !

EUTHYPHRON

Eh bien ! ce qui est cher aux dieux est pieux, [7a] alors que ce qui ne leur est pas cher est impie.

SOCRATE

Excellent, Euthyphron : tu viens de me répondre de la façon dont je cherchais à te faire répondre. Est-ce toutefois conforme à la vérité, je ne le sais pas encore, mais il est clair que tu vas m'instruire dans le détail de la vérité de ce que tu avances.

EUTHYPHRON

Parfaitement.

SOCRATE

Allons, examinons de près ce que nous affirmons. La chose et l'homme aimés des dieux sont pieux, tandis que la chose et l'homme haïs des dieux sont impies. Par ailleurs, le pieux n'est pas identique à l'impie, mais ce qui lui est le plus contraire. N'en est-il pas ainsi ?

EUTHYPHRON

Il en est bien ainsi.

SOCRATE

Et donne-t-on l'impression d'avoir bien parlé ?

EUTHYPHRON

[7b] À mon avis, oui, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, Euthyphron, n'a-t-il pas été dit, aussi, qu'il y a entre les dieux des querelles, des différends et des haines qui les dressent les uns contre les autres ?

EUTHYPHRON

De fait, cela a été dit.

SOCRATE

Mais, excellent ami, sur quels sujets le désaccord provoque-t-il la haine et les colères ? Examinons plutôt cette question de la façon suivante : si toi et moi avons un différend à propos d'un nombre, à savoir laquelle de deux sommes est la plus grande, le différend à ce sujet ferait-il de nous des ennemis et nous mettrait-il en colère l'un contre l'autre ? Ou bien ne tomberions-nous pas plutôt rapidement d'accord, du fait que [7c] nous avons recours au calcul dans des cas de ce genre ?

EUTHYPHRON

Parfaitement.

SOCRATE

Et si nous avons un différend à propos du plus et du moins, nous y mettrions rapidement fin en ayant recours à la mesure ?

EUTHYPHRON

C'est bien cela.

SOCRATE

Et c'est en ayant recours à la balance, je suppose, que nous départagerions le plus lourd et le plus léger ?

EUTHYPHRON

Comment n'y arriverait-on pas, en effet ?

SOCRATE

Alors quel genre de sujet fait de nous des ennemis réciproques et nous fait mettre en colère lorsque nous avons un différend et que nous sommes dans l'incapacité de trancher la question ? Peut-être n'as-tu pas la réponse à portée de la main ; examine plutôt si, comme je [7d] l'avance, ces sujets ne sont pas le juste et l'injuste, le beau et le laid, le bon et le mauvais. Ne sont-ce pas les sujets sur lesquels portent nos différends et à propos desquels – parce que nous sommes incapables d'en arriver à une décision satisfaisante – nous devenons des ennemis réciproques, chaque fois que cela se produit, et toi et moi et tous les autres hommes ?

EUTHYPHRON

Oui, Socrate, le différend porte bien sur ces questions.

SOCRATE

Qu'en est-il des dieux, Euthyphron ? S'il est vrai qu'ils ont des différends, n'est-ce pas pour les mêmes raisons ?

EUTHYPHRON

De toute nécessité.

SOCRATE

[7e] D'après ce que tu dis, mon brave Euthyphron, ce sont donc des choses différentes que les différents dieux tiennent pour justes, ou belles, ou laides, ou bonnes, ou mauvaises. Car il n'y aurait pas de querelles entre eux, j'imagine, s'ils n'avaient pas des différends à ces sujets. N'est-ce pas ?

EUTHYPHRON

Tu dis vrai.

SOCRATE

Alors les choses que chacun d'eux tient pour belles, pour bonnes, pour justes, ces choses-là il les aime, tandis qu'il déteste ce qui leur est contraire ?

EUTHYPHRON

Tout à fait.

SOCRATE

Or, ce sont bien les mêmes choses, d'après ce que tu dis, que les uns tiennent pour justes, les autres [8a] pour injustes, et à propos desquelles la controverse les conduit à se quereller et à se faire la guerre entre eux ? N'en est-il pas ainsi ?

EUTHYPHRON

Si.

SOCRATE

Par conséquent, ce sont les mêmes choses, à ce qu'il semble, qui sont haïes et aimées par les dieux ; les mêmes choses seraient à la fois odieuses et chères aux dieux.

EUTHYPHRON

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Et en vertu de ce raisonnement, Euthyphron, ce seraient donc les mêmes choses qui seraient pieuses et impies.

EUTHYPHRON

Il se pourrait bien !

SOCRATE

Tu n'as donc pas répondu à ce que je te demandais, admirable Euthyphron. Car ce n'est pas cela que je demandais, ce qui, tout en étant le même, se trouve être à la fois pieux et impie. Or ce qui est aimé des dieux est

aussi, semble-t-il, haï d'eux. [8b] Par conséquent, Euthyphron, il ne serait pas étonnant que, en blâmant ton père comme tu le fais maintenant, tu poses un acte cher à Zeus, mais hostile à Kronos et à Ouranos ; cher à Héphestos, mais hostile à Héra ; et si l'un des dieux a un différend avec un autre dieu à ce même sujet, il en ira de même pour eux.

EUTHYPHRON

Mais je crois, Socrate, que sur ce point du moins il n'y a aucun désaccord entre les dieux, dans la mesure où il n'y en a aucun qui conteste qu'il faut administrer une peine à celui qui tue injustement quelqu'un.

SOCRATE

Mais quoi ? Et chez les hommes, Euthyphron, en as-tu déjà [8c] entendu un contester qu'il faille administrer une peine à celui qui a tué injustement ou qui a commis quelque autre injustice ?

EUTHYPHRON

Ils n'en finissent pourtant pas de contester cela en tous lieux, notamment devant les tribunaux ; bien qu'ils commettent une foule d'injustices, il n'y a rien qu'ils ne fassent ou disent pour échapper à la peine.

SOCRATE

Reconnaissent-ils avoir commis une injustice, Euthyphron, et, bien qu'ils le reconnaissent, prétendent-ils néanmoins qu'on ne doit pas leur administrer une peine ?

EUTHYPHRON

Cela non, assurément.

SOCRATE

Il y a donc quelque chose qu'ils se refusent à faire et à dire. Ceci, en effet, je crois qu'ils n'osent pas le dire, ni le soutenir dans une controverse, à savoir qu'il ne faut pas leur administrer une peine si vraiment [8d] ils ont commis une injustice, mais je crois qu'ils nient plutôt en avoir commis une. N'est-ce pas ?

EUTHYPHRON

Tu dis vrai.

SOCRATE

Ils ne contestent donc pas qu'on doive administrer une peine à celui qui a commis une injustice, mais ils débattent plutôt, sauf erreur, de l'identité de celui qui a commis l'injustice, de ce qu'il a fait et du moment où il l'a fait.

EUTHYPHRON

Tu dis vrai.

SOCRATE

Les dieux ne se trouvent-ils donc pas dans la même situation, s'il est bien vrai, comme tu le soutiens, qu'ils se querellent à propos du juste et de l'injuste, les uns affirmant que certains hommes ont commis une injustice et les autres le niant ? Car il y a au moins une chose, mon prodigieux ami, dont il est sûr qu'il ne se trouvera personne, ni chez les dieux ni chez [8e] les hommes, pour l'oser dire, c'est qu'il ne faut pas administrer une peine à celui qui a commis une injustice.

EUTHYPHRON

Oui, ce que tu dis est vrai, Socrate, du moins l'essentiel.

SOCRATE

Mais, Euthyphron, c'est chaque action posée, je pense, qui fait l'objet d'une contestation de la part de ceux qui contestent, aussi bien les hommes que les dieux, s'il est bien vrai que les dieux s'adonnent à la contestation. Lorsqu'il y a divergence à propos d'une action particulière, les uns affirment qu'elle a été posée conformément à la justice, et les autres, qu'elle l'a été au mépris de la justice. N'en est-il pas ainsi ?

EUTHYPHRON

Parfaitement.

SOCRATE

[9a] Allons, cher Euthyphron, instruis-moi, pour que je devienne moi aussi plus savant : quel est pour toi l'indice que tous les dieux tiennent pour injuste la mort de cet homme qui a commis un meurtre alors qu'il travaillait comme thète, qui a été ligoté par le maître de la victime, qui est mort de ses liens avant que celui qui l'avait ligoté ait pu s'enquérir auprès des exégètes de ce qu'il devait faire de lui, et que dès lors les dieux tiennent pour correct qu'un fils, pour le compte d'un pareil individu, dénonce son père et le

poursuivre pour meurtre ? Allons, essaie sur [9b] ces questions de me démontrer avec quelque clarté que tous les dieux croient, sans l'ombre d'un doute, qu'il est bien d'entreprendre cette action ; et si tu me démontres cela de façon satisfaisante, je n'en finirai pas de te louer pour ton savoir.

EUTHYPHRON

Mais ce n'est peut-être pas une mince affaire, Socrate ; encore que je pourrais te le démontrer très clairement.

SOCRATE

Je vois : à ton avis, j'ai plus de peine à apprendre que les juges ; car à eux du moins, tu démontreras clairement que ces actes sont injustes et que tous les dieux sans exception détestent des actes de ce genre.

EUTHYPHRON

Je le leur démontrerai on ne peut plus clairement, Socrate, pourvu qu'ils écoutent ce que j'ai à dire.

SOCRATE

[9c] Mais oui, ils t'écouteront, pour peu que tu leur donnes l'impression de bien parler. Une idée m'est venue alors que tu parlais et je l'examine en moi-même : « Dans l'hypothèse où Euthyphron m'enseignerait de façon pleinement convaincante que tous les dieux sans exception considèrent qu'une telle mort est injuste, qu'aurais-je appris de plus auprès d'Euthyphron en ce qui concerne la nature du pieux et de l'impie ? Cet acte serait en effet haï des dieux, à ce qu'il semble ; mais il ne nous est pas apparu, tout à l'heure, que le pieux et l'impie se distinguaient sous ce rapport, puisque ce qui est détesté des dieux nous est également apparu aimé des dieux. » Par conséquent, Euthyphron, je te libère de cette tâche. Posons, si tu veux, que tous [9d] les dieux tiennent la même chose pour injuste et que tous la détestent. Mais cette correction que nous apportons maintenant à la formulation – à savoir : ce que tous les dieux détestent est impie, ce qu'ils aiment tous est pieux, et quant à ce que les uns aiment et les autres détestent, ce n'est ni l'un ni l'autre ou les deux à la fois –, est-ce bien ainsi que tu désires que nous distinguions à présent ce qui se rapporte au pieux et à l'impie ?

EUTHYPHRON

Qu'est-ce qui nous en empêche, Socrate ?

SOCRATE

Rien, du moins en ce qui me concerne, Euthyphron ; mais en ce qui te regarde, examine si, en adoptant cette définition comme hypothèse, tu seras ainsi plus à l'aise pour m'enseigner ce que tu m'as promis.

EUTHYPHRON

[9e] Eh bien, pour ma part, je n'hésiterai pas à affirmer que le pieux est ce que tous les dieux aiment, et que le contraire, soit ce que tous les dieux détestent, est impie.

SOCRATE

Procéderons-nous à nouveau à un examen, Euthyphron, pour vérifier si cette définition est bien formulée, ou la laisserons-nous et l'accepterons-nous telle quelle, qu'elle soit de nous-mêmes ou d'autrui, s'il suffit que l'on affirme qu'il en est ainsi pour que nous en convenions ? Ou bien doit-on soumettre à l'examen l'affirmation de notre interlocuteur ?

EUTHYPHRON

Il faut procéder à un examen ; cela dit, je crois que ce qui vient d'être formulé est juste.

SOCRATE

[10a] Nous allons bientôt en avoir le cœur net, mon bon. Réfléchis en effet à ce qui suit : est-ce que le pieux est aimé par les dieux parce qu'il est pieux, ou est-ce parce qu'il est aimé d'eux qu'il est pieux ?

EUTHYPHRON

Je ne vois pas ce que tu veux dire, Socrate.

SOCRATE

J'essaierai en ce cas de m'expliquer plus clairement. Nous disons d'une chose qu'elle est portée et d'une autre qu'elle porte, d'une chose qu'elle est conduite et d'une autre qu'elle conduit, d'une chose qu'elle est vue et d'une autre qu'elle voit. Comprends-tu que toutes les expressions de ce genre diffèrent entre elles et en quoi elles diffèrent ?

EUTHYPHRON

J'ai en tout cas l'impression de le comprendre.

SOCRATE

Eh bien, comprends-tu aussi qu'il y a ce qui est aimé et, distinct de lui, ce qui aime ?

EUTHYPHRON

Comment ne pas le comprendre ?

SOCRATE

[10b] Dis-moi alors, est-ce que la chose portée est portée parce qu'on la porte, ou est-ce pour une autre raison ?

EUTHYPHRON

Non, mais bien pour cette raison.

SOCRATE

Et la chose conduite alors, c'est parce qu'on la conduit ? Et la chose vue, parce qu'on la voit ?

EUTHYPHRON

Tout à fait.

SOCRATE

Ce n'est donc pas parce qu'une chose est vue qu'on la voit, mais le contraire : c'est parce qu'on la voit qu'elle est vue. Ce n'est pas non plus parce qu'une chose est conduite qu'on la conduit, mais c'est parce qu'on la conduit qu'elle est conduite. Ce n'est pas non plus parce qu'une chose est portée qu'on la porte, mais c'est parce qu'on la porte qu'elle est portée. N'est-ce pas [10c] transparent, Euthyphron, ce que je cherche à exprimer ? Voici ce que je veux dire : si une chose devient ou si une chose subit, ce n'est pas parce qu'elle est en train de devenir qu'elle devient, mais c'est parce qu'elle devient qu'elle est en train de devenir. Et ce n'est pas non plus parce qu'elle est en train de subir qu'elle subit, mais c'est parce qu'elle subit qu'elle est en train de subir. N'es-tu pas d'accord qu'il en est ainsi ?

EUTHYPHRON

Si, je le suis.

SOCRATE

Eh bien, ce qui est aimé n'est-il pas une chose ou bien en train de se

produire, ou bien en train de subir quelque chose sous l'effet d'une autre ?

EUTHYPHRON

Tout à fait.

SOCRATE

Il en va donc pour cet exemple comme pour les précédents : ce n'est pas parce qu'il y a une chose aimée qu'elle est aimée par ceux qui l'aiment, mais c'est parce qu'on l'aime qu'elle est une chose aimée.

EUTHYPHRON

C'est obligé.

SOCRATE

[10d] Qu'affirmons-nous dans ce cas, Euthyphron, au sujet du pieux ? N'est-il pas aimé par tous les dieux, d'après ce que tu dis ?

EUTHYPHRON

Si.

SOCRATE

Est-ce pour cette raison, parce qu'il est pieux, ou est-ce pour une autre raison ?

EUTHYPHRON

Non, mais bien pour cette raison.

SOCRATE

C'est donc parce qu'il est pieux qu'il est aimé, et non pas parce qu'il est aimé qu'il est pieux ?

EUTHYPHRON

Il semblerait.

SOCRATE

Mais, par ailleurs, l'aimé-des-dieux⁶ est aimé et aimé-des-dieux parce que les dieux l'aiment.

EUTHYPHRON

Comment le contester, en effet ?

SOCRATE

Ce qui est aimé-des-dieux n'est donc pas pieux, Euthyphron, et le pieux n'est pas non plus aimé-des-dieux, comme tu le prétends, mais l'un est différent de l'autre.

EUTHYPHRON

[10e] Comment cela, Socrate ?

SOCRATE

Parce que nous convenons que le pieux est aimé pour cette raison, qu'il est pieux, mais non qu'il est pieux parce qu'il est aimé. N'est-ce pas ?

EUTHYPHRON

Si.

SOCRATE

Tandis que dans le cas de ce qui est aimé-des-dieux parce qu'il est aimé par les dieux, c'est par le fait d'être aimé, c'est pour cela même qu'il est aimé-des-dieux, mais ce n'est pas parce qu'il est aimé-des-dieux qu'il est aimé.

EUTHYPHRON

Tu dis vrai.

SOCRATE

Supposons au contraire, mon cher Euthyphron, que l'aimé-des-dieux et le pieux soient identiques. Si le pieux est aimé parce qu'il est **[11a]** pieux, alors l'aimé-des-dieux aussi serait aimé parce qu'il est aimé-des-dieux ; mais si l'aimé-des-dieux est aimé-des-dieux parce qu'il est aimé par les dieux, alors le pieux aussi serait pieux parce qu'il est aimé. Mais, en fait, tu vois qu'ils sont opposés, pour la bonne raison qu'ils sont tout à fait différents l'un de l'autre. L'un, en effet, c'est parce qu'il est aimé qu'il est aimable, tandis que l'autre, c'est parce qu'il est aimable, c'est pour cette raison qu'il est aimé. Alors que tu étais interrogé sur la nature du pieux, Euthyphron, il se peut bien que tu n'aies pas voulu m'en révéler l'essence, et que tu ne m'en aies indiqué qu'un accident, à savoir qu'il arrive à ceci, le pieux, d'être aimé par **[11b]** tous

les dieux. Mais ce qu'il est, tu ne me l'as pas encore dit. Ne me le dissimule donc pas, s'il te plaît ; dis plutôt, en reprenant depuis le commencement, ce qu'est le pieux, qu'il soit aimé par les dieux ou quels que soient ses accidents – ce n'est pas sur ce point, en effet, que nous aurons un différend. Allons ! presse-toi de me dire ce que sont le pieux et l'impie.

EUTHYPHRON

Mais, Socrate, je ne sais pas pour ma part de quelle façon te dire ce que j'ai à l'esprit, car ce que nous avons proposé tourne en quelque sorte autour de nous, sans répit, et ne consent pas à demeurer là où nous l'avons fixé.

SOCRATE

Tes formules, Euthyphron, semblent [11c] être de Dédale, notre ancêtre. Et si c'était moi qui les avais prononcées et mises de l'avant, sans doute te moquerais-tu de moi parce que, du fait de ma parenté avec lui, mes œuvres en paroles s'enfuient et ne consentent pas à demeurer là où on les place. Mais il s'agit en fait de tes hypothèses ; c'est donc d'une autre moquerie que nous avons besoin. En effet, elles ne consentent pas à rester à tes côtés, comme il t'en semble à toi aussi.

EUTHYPHRON

Il me semble au contraire, Socrate, que c'est pour ainsi dire la même moquerie que réclament les formules, car cette faculté qu'elles ont de tourner en rond et de ne pas rester au même endroit, ce n'est pas moi qui l'ai placée en elles ; [11d] mais c'est plutôt toi qui me parais être Dédale, puisque s'il ne tenait qu'à moi, elles seraient demeurées en l'état.

SOCRATE

En ce cas, camarade, mon art risque d'être encore plus redoutable que celui de ce grand homme, dans la mesure où seules les choses qu'il fabriquait lui-même ne demeureraient pas en place, alors que moi, à ce qu'il semble, je mets en branle, en plus des miennes, celles d'autrui également. Et ce qui est assurément le plus subtil dans mon art, c'est que je suis talentueux malgré moi. Car je préférerais que mes arguments restent en place et demeurent fixes, privés de mouvement, plutôt que d'avoir, [11e] en plus du talent de Dédale, les richesses de Tantale. Mais en voilà assez. Comme tu me donnes l'impression de t'amollir, je conjuguerai mes efforts aux tiens pour te montrer de quelle façon tu pourrais m'instruire au sujet du pieux. Et ne te décourage pas à l'avance : vois en effet s'il ne te semble pas obligé que tout ce qui est pieux soit juste.

EUTHYPHRON

C'est bien mon avis.

SOCRATE

En ce cas, tout ce qui est juste est-il aussi pieux ? Ou bien le pieux est-il [12a] tout entier juste, alors que le juste n'est pas tout entier pieux, étant en partie pieux, et en partie autre chose ?

EUTHYPHRON

Je ne suis pas ce que tu viens de dire, Socrate.

SOCRATE

Et pourtant tu as sur moi l'avantage aussi bien de la jeunesse que du savoir. Mais, je le répète, la richesse de ton savoir t'amollit. Allons, bienheureux, concentre-toi, car il n'est même pas difficile de comprendre ce que je veux dire. J'affirme en effet le contraire de ce que le poète a écrit dans un poème : « Il ne veut pas insulter Zeus le créateur, lui qui a engendré toutes choses ; [12b] car là où il y a crainte, il y a aussi respect⁷. » Pour ma part, je suis sur ce point d'un avis différent de celui du poète. Te dirai-je en quoi ?

EUTHYPHRON

Bien sûr.

SOCRATE

Je n'ai pas l'impression que « là où il y a crainte, il y a aussi respect ». En effet, les nombreuses personnes qui craignent la maladie, la pauvreté et plusieurs autres maux de ce genre me semblent bien craindre, mais non respecter, ces choses qu'elles craignent. N'est-ce pas aussi ton avis ?

EUTHYPHRON

Tout à fait.

SOCRATE

Il me semble plutôt que là où il y a respect il y a aussi crainte. Car celui qui a honte et qui rougit de quelque action ne redoute-t-il pas [12c] et ne craint-il pas tout à la fois la réputation de perversité ?

EUTHYPHRON

Si, il la craint.

SOCRATE

Il n'est donc pas juste de dire : « là où il y a crainte, il y a aussi respect », mais plutôt : là où il y a respect, il y a aussi crainte ; toutefois, ce n'est pas partout où il y a crainte qu'il y a aussi respect. Je crois en effet que la crainte est plus étendue que le respect. De fait, le respect est une partie de la crainte, comme l'impair est une partie du nombre, si bien que là où il y a nombre, il n'y a pas nécessairement aussi impair, mais là où il y a impair, il y a aussi nombre. Tu suis sans doute, du moins maintenant ?

EUTHYPHRON

Tout à fait.

SOCRATE

C'est quelque chose de ce genre que je voulais dire dans le cas précédent, quand je t'ai posé la question : est-ce que [12d] là où il y a justice, il y a aussi pitié ? ou bien est-ce que là où il y a pitié, il y a aussi justice, sans que la pitié soit partout où il y a justice ? La pitié est en effet une partie de la justice. Parlerons-nous ainsi ou as-tu l'impression qu'il en va autrement ?

EUTHYPHRON

Non, c'est bien cela. Tu me donnes en effet l'impression de le formuler correctement.

SOCRATE

Considère maintenant ce qui vient à la suite. Si, de fait, le pieux est une partie du juste, il faut donc que nous découvriions, à ce qu'il semble, quelle partie du juste est le pieux. Si tu me posais une question sur l'un des cas de tout à l'heure – par exemple : quelle partie du nombre est le pair ? et quel type de nombre se trouve-t-il être ? –, je répondrais que c'est celui qui n'est pas scalène, mais isocèle⁸. N'es-tu pas de cet avis ?

EUTHYPHRON

Si.

SOCRATE

[12e] Efforce-toi donc à ton tour de m'enseigner quelle partie du juste est pieuse, afin que nous puissions dire à Mélètos de ne pas nous faire du tort

et de ne pas nous intenter un procès pour impiété, vu que nous sommes déjà suffisamment instruits, par tes soins, de ce qui est religieux et pieux, et de ce qui ne l'est pas.

EUTHYPHRON

Eh bien, voici mon opinion, Socrate : la partie du juste qui est religieuse et pieuse, c'est celle qui concerne le soin des dieux, tandis que celle qui a trait au soin des hommes constitue la partie restante du juste.

SOCRATE

Mon impression, Euthyphron, est que cette formulation est tout à fait excellente, [13a] mais j'ai encore besoin d'une petite précision. En effet, je ne saisis pas encore ce que tu entends par « soin ». Car tu ne veux tout de même pas dire, j'imagine, que le soin qui a les dieux pour objet est de même nature que les soins qui se rapportent aux autres choses. Ce que nous entendons en effet par « soin », c'est, par exemple, lorsque nous disons : ce n'est pas tout le monde qui sait prendre soin des chevaux, mais c'est le palefrenier. N'est-ce pas ?

EUTHYPHRON

Bien sûr.

SOCRATE

Car l'art hippique, je pense, consiste dans le soin des chevaux.

EUTHYPHRON

Oui.

SOCRATE

Et ce n'est pas non plus tout le monde qui sait prendre soin des chiens, mais c'est le veneur.

EUTHYPHRON

Oui.

SOCRATE

Car la cynégétique, si je ne m'abuse, consiste dans le soin des chiens.

EUTHYPHRON

[13b] Oui.

SOCRATE

Et l'art du bouvier, c'est le soin des bœufs.

EUTHYPHRON

Tout à fait.

SOCRATE

Dans ce cas, Euthyphron, la piété et la religion consistent dans le soin des dieux ? C'est bien ce que tu veux dire ?

EUTHYPHRON

Oui.

SOCRATE

Et n'est-il pas vrai que chaque soin accomplit la même chose ? Voici un exemple du fait que les soins visent au bien et au profit de celui qui les reçoit : tu vois que les chevaux soignés par l'art hippique en tirent profit et deviennent meilleurs. N'est-ce pas l'impression qu'ils te laissent ?

EUTHYPHRON

Si, si.

SOCRATE

Il en va de même, je crois, pour les chiens soignés par la cynégétique, pour les [13c] bœufs soignés par l'art du bouvier, et pareillement pour toutes les autres choses. À moins que tu ne croies que les soins visent à faire du tort à celui qui les reçoit ?

EUTHYPHRON

Non, par Zeus, je ne le crois pas !

SOCRATE

Alors ils visent à son profit ?

EUTHYPHRON

Comment le nier ?

SOCRATE

Dans ces conditions, la piété aussi, qui est un soin des dieux, est profitable aux dieux et les rend meilleurs ? Et ceci, me l'accorderais-tu, que lorsque tu fais quelque chose de pieux, tu rends l'un des dieux meilleur ?

EUTHYPHRON

Non, par Zeus, je ne l'accorderais pas !

SOCRATE

Moi non plus, Euthyphron, je ne pense pas que ce soit ce que tu veuilles dire – il s'en faut de beaucoup. Et c'est bien pour cette raison que [13d] je t'ai demandé ce que tu entendais au juste par « le soin des dieux », car je ne pouvais pas croire que tu veuilles parler d'un soin de ce genre.

EUTHYPHRON

Et c'est à juste titre, Socrate, car ce n'est pas d'un soin de ce genre que je voulais parler.

SOCRATE

Soit. Mais alors, de quelle sorte est le soin des dieux qui constituerait la piété ?

EUTHYPHRON

C'est exactement, Socrate, le genre de soins que les esclaves prodiguent à leurs maîtres.

SOCRATE

Je vois : ce serait, à ce qu'il semble, une espèce de service aux dieux.

EUTHYPHRON

Parfaitement.

SOCRATE

Pourrais-tu me dire, en ce cas, quel est le résultat que le service aux

médecins sert à produire ? Ne crois-tu pas que c'est la santé ?

EUTHYPHRON

Si.

SOCRATE

[13e] Et qu'en est-il du service aux constructeurs de navires ? Quel est le résultat qu'il sert à produire ?

EUTHYPHRON

Il est évident, Socrate, que c'est un navire.

SOCRATE

Et le service aux constructeurs de maisons sert, j'imagine, à produire des maisons ?

EUTHYPHRON

Oui.

SOCRATE

Alors, réponds-moi, excellent homme : quelle est l'œuvre que le service aux dieux peut bien servir à produire ? Il est en effet évident que tu le sais, puisque, en ce qui concerne les choses divines du moins, tu affirmes t'y connaître mieux que quiconque.

EUTHYPHRON

Et je ne dis que la vérité, Socrate.

SOCRATE

Dis-moi alors, par Zeus, quelle est cette œuvre magnifique que les dieux accomplissent en ayant recours à nous comme serviteurs ?

EUTHYPHRON

Ils accomplissent des œuvres nombreuses et belles, Socrate.

SOCRATE

[14a] De même que les stratèges, mon ami ; et pourtant, tu énoncerais

sans peine la principale de leurs réalisations, en disant qu'ils produisent la victoire à la guerre, n'est-ce pas ?

EUTHYPHRON

Sans conteste.

SOCRATE

Les agriculteurs aussi, je crois, produisent de nombreuses et belles choses. Et pourtant la principale de leurs productions, c'est la nourriture tirée de la terre.

EUTHYPHRON

Tout à fait.

SOCRATE

Qu'en est-il alors des œuvres nombreuses et belles que les dieux produisent ? Quelle est leur principale production ?

EUTHYPHRON

Je t'ai dit un peu auparavant, Socrate, que [14b] c'est un travail considérable de s'instruire avec précision de ce qu'il en est de toutes ces choses. Je te dirai néanmoins, sans entrer dans les détails, que si quelqu'un sait dire et faire ce qui est agréable aux dieux, à l'occasion des prières et des sacrifices, c'est cela qui est pieux, et ce sont les paroles et les gestes de ce genre qui préservent les demeures privées et le bien commun des cités. Le contraire de ce qui est agréable aux dieux est sacrilège, et c'est aussi ce qui renverse et détruit toutes choses.

SOCRATE

En vérité, Euthyphron, si tu l'avais voulu, tu aurais pu me formuler d'une façon beaucoup plus concise l'essentiel de ce que je te demandais. Mais tu n'as pas [14c] à cœur de m'instruire, cela saute aux yeux ; en effet, alors que tu étais à l'instant parvenu à ce point, tu t'es esquivé. Si tu m'avais répondu, je serais déjà suffisamment instruit, par tes soins, de ce qu'est la piété. Mais, par ailleurs, il est nécessaire que le questionneur suive la personne interrogée partout où celle-ci le conduit. Qu'affirmes-tu donc être, cette fois, le pieux et la piété ? N'est-ce pas une certaine connaissance de la façon de sacrifier et de prier ?

EUTHYPHRON

Si.

SOCRATE

Et sacrifier, n'est-ce pas faire un don aux dieux, et prier, leur adresser une demande ?

EUTHYPHRON

Tout à fait, Socrate.

SOCRATE

[14d] D'après ce que tu dis, la piété serait donc la connaissance de la demande et du don adressés aux dieux.

EUTHYPHRON

Tu as très bien saisi, Socrate, ce que j'ai voulu dire.

SOCRATE

C'est que je suis avide de ton savoir, mon cher, et j'y applique mon esprit, si bien que tes paroles ne tombent pas dans l'oreille d'un sourd. Mais dis-moi, de quelle nature est ce service des dieux ? Tu affirmes qu'il consiste à leur demander et à leur donner ?

EUTHYPHRON

Oui.

SOCRATE

En ce cas, demander correctement ne serait-il pas leur demander les choses dont nous avons besoin de leur part ?

EUTHYPHRON

Quoi d'autre ?

SOCRATE

[14e] Et, en sens inverse, donner correctement ne serait-il pas leur donner en échange les choses dont ils se trouvent avoir besoin de notre part ? Car il ne serait sans doute pas bien malin, de la part de celui qui donne,

d'apporter comme présents à quelqu'un des choses dont il n'a aucun besoin.

EUTHYPHRON

Tu dis vrai, Socrate.

SOCRATE

La piété consisterait donc, Euthyphron, en une espèce de troc que les dieux et les hommes feraient les uns avec les autres.

EUTHYPHRON

Va pour « troc », s'il te plaît de l'appeler ainsi.

SOCRATE

Rien ne me plaît, s'il se trouve que ce n'est pas vrai. Mais explique-moi quelle espèce de profit les dieux peuvent bien tirer des dons qu'ils reçoivent de nous. Les dons qu'ils font [15a] sont manifestes aux yeux de tout le monde, car nous n'avons rien de bon qu'ils ne nous aient donné. Mais en quoi profitent-ils de ce qu'ils reçoivent de nous ? Ou bien leur sommes-nous à ce point supérieurs, pour ce qui est du troc, que nous recevons d'eux tous les biens, tandis qu'eux n'en reçoivent aucun de nous ?

EUTHYPHRON

Voyons, Socrate, t'imagines-tu que les dieux tirent profit de ce qu'ils reçoivent de nous ?

SOCRATE

Mais alors, Euthyphron, que pourraient bien être ces présents que nous offrons aux dieux ?

EUTHYPHRON

Crois-tu que ce soit autre chose que le respect, les marques d'honneur et, comme je l'indiquais tout à l'heure, l'attention à leur plaisir ?

SOCRATE

[15b] Le pieux est donc ce qui plaît aux dieux, Euthyphron, et non pas ce qui leur est profitable ou cher ?

EUTHYPHRON

Je crois, pour ma part, que c'est par-dessus tout ce qui leur est cher.

SOCRATE

En ce cas, le pieux est à nouveau, semble-t-il, ce qui est cher aux dieux.

EUTHYPHRON

Oui, par-dessus tout.

SOCRATE

Et tu t'étonnes, toi qui tiens ce langage, si tes arguments donnent l'impression qu'ils ne tiennent pas en place et qu'ils se promènent ? Et tu m'accuses d'être le Dédale qui les fait se promener, alors que toi tu es beaucoup plus habile que Dédale, puisque tu les fais tourner en rond ! À moins que tu ne te rendes pas compte que notre argument, après avoir décrit un cercle, est revenu au même point ? [15c] Car tu te souviens sans doute que le pieux et l'aimé-des-dieux nous ont précédemment paru, non pas identiques, mais différents l'un de l'autre. Ne t'en souviens-tu pas ?

EUTHYPHRON

Si, si.

SOCRATE

Et ne vois-tu pas maintenant que tu affirmes que ce qui est aimé des dieux est pieux ? Mais le pieux est autre chose que l'aimé-des-dieux, n'est-ce pas ?

EUTHYPHRON

Tout à fait.

SOCRATE

Alors ou bien nous avons tout à l'heure tort de nous mettre d'accord, ou bien, si nous avons alors raison, c'est notre position présente qui n'est pas juste.

EUTHYPHRON

Apparemment.

SOCRATE

Il faut donc que nous examinions à nouveau depuis le début ce qu'est le pieux, car, en ce qui me regarde, je n'abandonnerai pas de mon plein gré avant que je ne l'aie appris. **[15d]** Ne me méprise pas, mais concentre-toi de toutes tes forces et maintenant, plus que jamais, dis-moi la vérité. Car s'il y a quelqu'un parmi les hommes qui détient ce savoir, c'est toi, et il ne faut pas te laisser aller, comme Protée⁹, avant que tu aies parlé. Si en effet tu n'avais pas une connaissance claire du pieux et de l'impie, tu n'aurais pas pu entreprendre, pour le compte d'un thète, de poursuivre pour meurtre ton vieux père ; tu aurais plutôt craint de t'exposer à la colère des dieux si tu n'avais pas agi correctement et tu aurais eu honte à la face des hommes ; mais **[15e]** je sais bien que tu crois détenir une connaissance claire de ce qui est pieux et de ce qui ne l'est pas. Alors parle, excellent Euthyphron, et ne me cache pas tes pensées là-dessus.

EUTHYPHRON

Eh bien, une autre fois, Socrate. Car pour le moment, je dois me hâter quelque part et il est temps pour moi de m'en aller.

SOCRATE

Que fais-tu là, camarade ? Tu t'en vas après m'avoir fait tomber du haut du grand espoir que j'avais : apprendre de toi ce qui est pieux et ce qui ne l'est pas, et me délivrer de mon procès contre Mélètos, en lui montrant, **[16a]** à celui-là, que je suis désormais, grâce à Euthyphron, savant en choses divines, que mon ignorance ne me fait plus improviser ni innover en ces matières et, enfin, que je vivrai mieux le reste de ma vie.

1- Le droit athénien distinguait en effet la *dikē*, poursuite entre particuliers, de la *graphē*, qui était un procès où les intérêts de l'État étaient en cause. L'accusation d'impiété portée contre Socrate était une affaire d'État et, à ce titre, la procédure engagée était bien une *graphē* et non une *dikē*.

2- La nouvelle édition du texte grec de l'*Euthyphron*, réalisée par Duke (1995), rétablit ici avec raison *orthōs* (« correctement »), dont la suppression (arbitraire) par Burnet (1924) a été vivement critiquée.

3- Les exégètes étaient les interprètes officiels du droit religieux, que l'on venait consulter pour des cas embarrassants ou délicats, notamment pour tout ce qui touchait les purifications auxquelles le meurtrier devait se soumettre.

4- Pour désigner la nature invariable et stable de la piété, bref son essence (*ousia*, voir 11a), Socrate emploie indifféremment les mots *idéa*, comme ici, ou *eidos* (voir *infra*, 6d-e), qui sont les termes habituellement utilisés par Platon pour référer aux célèbres « formes » intelligibles. La polémique se poursuit sur le point de savoir si on doit donner ici ce sens restreint à *eidos*.

5- Les célébrations de la fête des Panathénées culminaient le jour de l'anniversaire d'Athéna, alors que l'on organisait une grande procession populaire au cours de laquelle les citoyens escortaient jusqu'au temple de la déesse, situé sur l'Acropole, le somptueux *péplos* (« tunique de femme ») sur lequel était richement brodée la victoire remportée par Athéna sur le géant Encélade (aux cent bras). Au terme de la procession, on drapait avec le *péplos* la statue d'Athéna Polias située dans l'Érechthéion. La frise du Parthénon, œuvre du sculpteur Phidias, et dont il ne nous reste plus aujourd'hui que des fragments mutilés, représente cette procession des Grandes Panathénées.

6- C'est l'adjectif *theophilés* que nous traduisons par « aimé-des-dieux ». Dans l'économie du raisonnement de Socrate, cet adjectif a la même valeur que le participe présent passif *philoúmenon* (« aimé », voir 10a et 10c), c'est-à-dire qu'il décrit un état qui résulte d'une activité.

7- Ces vers, dont le texte est très incertain, seraient tirés des *Chants cypriens* (*Poetae epici*, pars I, fr. 18 Bernabé). Nous adoptons la correction de Burnet (*ouk ethélei neikein*, « il ne veut pas insulter »).

8- On a généralement interprété ce passage à la lumière de la signification géométrique des termes « scalène » (*skalēnós*) et « isocèle » (*isoskelēs*), mais celle-ci est certainement postérieure à l'utilisation de ces mêmes termes dans leur signification première, pour désigner les nombres impair et pair. Le terme *isoskelēs* signifie en effet « à jambes égales », ce qui convient parfaitement au nombre pair, puisqu'il peut être divisé en deux parties égales ; quant à *skalēnós*, qui signifie originellement « boiteux », il est tout désigné pour décrire le nombre impair, étant donné que celui-ci ne peut évidemment pas être divisé en deux segments de même longueur.

9- Voir *Odyssée*, IV 382 sq.

GORGIAS

Le *Gorgias* est un dialogue vif, voire violent. Il aborde une multitude de questions qui se regroupent autour de deux axes : d'une part, celles qui touchent à la rhétorique, qui n'est pas un art ou une technique, mais un savoir-faire, une routine ayant pour but de séduire ses auditeurs par le discours – elle se situe du côté de la flatterie dont la fin est le plaisir ; et celles qui se rapportent à la justice et à la philosophie, comme mode de vie et comme recherche du vrai et du bien.

Tout comme le *Phèdre*, le *Gorgias* s'interroge sur le bon usage du discours en tant qu'instrument d'action politique, à l'Assemblée, et judiciaire, au Tribunal. Il définit la philosophie comme la recherche du vrai et du bien, le bien et le vrai étant indissociables, comme l'illustre la maxime suivant laquelle « nul ne commet le mal de son plein gré ». Peut-on négliger le vrai et se contenter du vraisemblable ? Le droit du plus fort doit-il prévaloir, comme le soutient Calliclès ? Qu'est-ce qui explique que l'homme commette le mal ? Telles sont les questions que soulève le *Gorgias*. Le dialogue s'achève sur le récit d'un mythe décrivant le jugement de l'âme après la mort, et ses pérégrinations sous la terre, un mythe qui rappelle que l'âme survit après s'être séparée du corps qu'elle habite provisoirement, et qu'elle devra rendre des comptes après la mort.

Le dialogue se tient dans la maison de Calliclès, où réside Gorgias, le célèbre rhéteur, originaire de Léontinoi en Sicile. Venu avec Chérèphon, celui qui interrogea l'Oracle de Delphes, Socrate y retrouve Gorgias, Polos, un Sicilien qui serait l'auteur d'un traité de rhétorique et Calliclès, un personnage qui n'est connu que par ce dialogue. Cette attaque contre la démocratie directe alors pratiquée à Athènes et dont le discours était l'instrument privilégié peut être lue comme la dénonciation de l'injustice que constituèrent le procès de Socrate et sa condamnation à mort décrits dans l'*Euthyphron*, l'*Apologie*, le *Criton* et le *Phédon*.

GORGIAS

ou Sur la rhétorique ; genre réfutatif

CALLICLÈS

C'est le bon moment, Socrate, pour rejoindre le combat, à en croire le dicton !

SOCRATE

Comment cela ? Arrivons-nous, comme on dit, quand la fête est finie ? Sommes-nous en retard ?

CALLICLÈS

Oui, c'était bien une fête, et rudement élégante. Juste avant que tu arrives, Gorgias nous a présenté sa démonstration¹, pleine de belles choses !

SOCRATE

Mais c'est à cause de Chéréphon – que voici –, Calliclès, que nous sommes en retard. Il nous a fait nous attarder sur la Place du Marché [447b].

CHÉRÉPHON

Peu importe, Socrate, je vais remédier à cela tout seul. Gorgias est mon ami, il nous fera donc sa démonstration, maintenant si tu veux, ou, si tu préfères, une autre fois.

CALLICLÈS

Que dis-tu, Chéréphon ? Socrate a envie d'entendre Gorgias !

CHÉRÉPHON

Oui, c'est pour entendre Gorgias que nous sommes venus.

CALLICLÈS

Alors, dès que vous voudrez revenir chez moi, vous l'entendrez. Vous savez, c'est chez moi que Gorgias habite ! Venez, et il vous fera voir sa démonstration.

SOCRATE

Très bien, Calliclès. Mais Gorgias ne voudrait-il pas discuter avec nous ? [447c] Je souhaite lui demander quel est le pouvoir de l'art qu'il exerce, ce qu'il s'engage à faire, et ce qu'il enseigne. Le reste, toute sa démonstration, donc, il la fera voir, comme tu le dis, une autre fois.

CALLICLÈS

Tu n'as qu'à le lui demander, Socrate. En fait, ce que tu veux qu'il fasse est déjà compris dans sa présentation. Tout à l'heure, en tout cas, il priait ses auditeurs de l'interroger sur ce qu'ils voudraient, et il affirmait en outre qu'il aurait réponse à tout.

SOCRATE

Tu as raison. À toi de lui poser une question, Chéréphon.

CHÉRÉPHON

Que vais-je lui demander ? [447d]

SOCRATE

Demande-lui ce qu'il est.

CHÉRÉPHON

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

S'il était un fabricant de chaussures, il te répondrait sans doute qu'il est cordonnier. Comprends-tu de quoi je parle ?

CHÉRÉPHON

Je comprends. Je vais lui demander. Dis-moi, Gorgias, est-ce vrai, ce que raconte Calliclès ? T'engages-tu à répondre à tout ce qu'on te demande ?

GORGIAS

C'est la vérité [448a], Chéréphon. Tout à l'heure, en effet, je m'y engageais. Et je déclare ici que personne, jamais personne, depuis bien des années, ne m'a encore posé question qui me prenne au dépourvu.

CHÉRÉPHON

Bon, il va donc t'être facile de me répondre, Gorgias.

GORGIAS

Il ne tient qu'à toi, Chéréphon, d'en faire l'essai.

POLOS

Ah oui, essaie, par Zeus ! Mais, si tu veux bien, Chéréphon, essaie sur moi. À mon avis, Gorgias doit quand même se reposer. Il a beaucoup parlé tout à l'heure.

CHÉRÉPHON

Quoi, Polos, tu crois répondre mieux que Gorgias !

POLOS

Qu'est-ce que cela fait, si je réponds [448b] assez bien pour toi.

CHÉRÉPHON

Cela ne fait rien, en effet. Eh bien, puisque tu le veux, réponds.

POLOS

Pose ta question.

CHÉRÉPHON

Bon, voici ma question. Si Gorgias connaissait le même art que son frère, Hérodicos, comment serait-il correct de l'appeler ? comme son frère, n'est-ce pas ?

POLOS

Oui, absolument.

CHÉRÉPHON

On aurait donc raison de dire qu'il est médecin.

POLOS

Oui.

CHÉRÉPHON

Mais s'il connaissait le même art qu'Aristophon, fils d'Aglaophon, ou que, d'ailleurs, le frère d'Aristophon², comment serait-il juste de l'appeler ?
[448c]

POLOS

Peintre, c'est évident.

CHÉRÉPHON

Mais alors quel est l'art que Gorgias connaît ? de quel juste nom faut-il l'appeler ?

POLOS

Cher Chéréphon, nombreux sont les arts qu'on trouve chez les humains et qui, dans l'expérience, furent découverts par l'expérience. Car l'expérience fait que le cours de la vie s'écoule en accord avec l'art, tandis que l'inexpérience le soumet au hasard. À chacun de ces arts, les uns participent, et les autres non. Aux arts les meilleurs vont les meilleurs des hommes. Notre Gorgias est des meilleurs, et l'art qui est le sien est le plus beau de tous.
[448d]

SOCRATE

Gorgias, Polos a l'air d'être doué pour tenir des discours ; toutefois, il ne fait pas ce qu'il a promis à Chéréphon.

GORGIAS

Quoi, au juste ? Socrate.

SOCRATE

J'ai l'impression qu'il ne répond pas du tout à ce qu'on lui demande.

GORGIAS

Eh bien, interroge-le, toi, si tu veux.

SOCRATE

Non, pas si toi, du moins, tu veux bien répondre. À vrai dire, je préférerais de beaucoup que tu répondes, toi. Car il est évident que Polos, parlant comme il parle, s'est exercé à ce qu'on appelle rhétorique [448e] plutôt qu'à discuter.

POLOS

Pourquoi ? Socrate.

SOCRATE

Parce que, Polos, quand Chéréphon te demande quel est l'art que connaît Gorgias, tu te mets à faire l'éloge de son art comme si on le blâmait, mais avec ta réponse, tu ne dis pas ce qu'il est.

POLOS

Pourquoi ? N'ai-je pas répondu qu'il était le plus beau des arts ?

SOCRATE

Ah oui, certainement. Seulement, personne ne te demandait si l'art de Gorgias était ceci ou cela, mais ce qu'était cet art et quel nom il fallait donner à Gorgias. Quand Chéréphon t'a posé des questions, à l'instant, tu as bien répondu [449a], brièvement. À présent, fais de même : dis-moi quel est l'art de Gorgias et comment il faut l'appeler. Ou plutôt, Gorgias, dis-nous toi-même comment il faut t'appeler et quel est l'art que tu connais.

GORGIAS

La rhétorique, Socrate.

SOCRATE

Il faut donc t'appeler orateur ?

GORGIAS

Oui, et même bon orateur, si tu veux bien me donner le nom de « ce dont je me fais gloire » – je cite Homère³.

SOCRATE

Mais oui, je le veux bien.

GORGIAS

Appelle-moi donc ainsi.

SOCRATE

En ce cas, nous dirons que tu peux aussi [449b] former d'autres orateurs.

GORGIAS

C'est justement à cela que je m'engage, et pas seulement ici, mais ailleurs aussi bien.

SOCRATE

Ne voudrais-tu pas, Gorgias, que nous continuions à discuter, comme nous le faisons à présent (l'un pose une question, l'autre y répond), et que nous remettions à une autre fois les trop longs discours, comme celui que Polos a commencé tout à l'heure. Mais attention, ne reviens pas sur ta promesse – accepte de répondre brièvement aux questions posées.

GORGIAS

Certaines réponses, Socrate, exigent de longs discours. [449c] Cependant, je ne serai pas sans essayer, assurément, d'être le plus bref possible. Il faut le dire, c'est encore une de ces choses que je prétends faire – personne ne dit ce que je dis en moins de mots que moi.

SOCRATE

C'est juste ce qu'il me faut, Gorgias. Dans ta présentation, montre surtout la brièveté de la réponse – les longueurs du discours, réserve-les pour une autre fois.

GORGIAS

C'est bon, je le ferai ; et il te faudra déclarer que jamais tu n'entendis personne qui parlât aussi bref que moi.

SOCRATE

Eh bien, voyons. Donc, toi, qui connais l'art rhétorique, tu prétends en

autre pouvoir former [449d] un orateur. – Mais la rhétorique ? Sur quoi porte-t-elle ? Quel est son objet ? Par exemple, le tissage, lui, est en rapport avec la confection des vêtements, n'est-ce pas ?

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Et la musique, elle, se rapporte-t-elle bien à la composition des chants ?

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Par Héra, la Divine, Gorgias, tes réponses me comblent – le fait est qu'on ne peut répondre plus brièvement que tu le fais.

GORGIAS

Oui, je crois, Socrate, que je réponds assez bien.

SOCRATE

Tu as raison. Eh bien, allons, réponds-moi aussi bien, au sujet de la rhétorique, cette fois. [449e] Quel est l'objet que la rhétorique fait connaître ?

GORGIAS

Les discours.

SOCRATE

Quels discours, Gorgias ? Les discours qui indiquent aux malades le traitement qu'ils doivent suivre pour être en bonne santé ?

GORGIAS

Non.

SOCRATE

Donc, déjà, la rhétorique ne porte pas sur la totalité des discours.

GORGIAS

Non, certes.

SOCRATE

Mais, tout de même, tu rends capable de parler !

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Et donc de réfléchir sur ce dont on parle !

GORGIAS

Bien sûr.

SOCRATE

Or la médecine, dont il était question à l'instant [450a] ne rend-elle pas capable de réfléchir sur ce qui affecte les malades et d'en parler ?

GORGIAS

Nécessairement.

SOCRATE

Alors, la médecine aussi, semble-t-il, porte sur les discours.

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

En tout cas, sur les discours qui traitent des maladies.

GORGIAS

Absolument.

SOCRATE

Or, la culture physique, ne porte-t-elle pas aussi sur les discours ? – les discours qui traitent de la plus ou moins bonne forme physique.

GORGIAS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

D'ailleurs, Gorgias, tous les autres arts sont dans le même cas : chaque forme d'art se rapporte à **[450b]** des discours, qui eux-mêmes portent sur l'objet dont s'occupe l'art en question.

GORGIAS

C'est mon sentiment.

SOCRATE

Mais alors pourquoi n'appelles-tu pas rhétoriques tous les autres arts qui portent sur des discours, si l'art qui porte sur des discours, lui, tu l'appelles rhétorique ?

GORGIAS

La raison en est, Socrate, qu'en tous ces autres arts, toute la connaissance, on peut le dire, se rapporte à une action manuelle ou une activité de même genre. Mais la rhétorique, elle, ne consiste aucunement en un travail manuel. Au contraire, dans toute son action, dans l'exécution de sa tâche, le discours est seul instrument. **[450c]** Voilà pourquoi, moi, je pose en principe que l'art rhétorique porte sur les discours – et j'ai raison de le dire comme je le dis.

SOCRATE

Bon, est-ce que je comprends bien ce que tu appelles rhétorique ? Peut-être, je vais y voir un peu plus clair. Voyons, réponds-moi. Nous, les hommes, nous avons des arts, n'est-ce pas ?

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Alors, prenons l'ensemble des arts. À mon sens, les uns s'accomplissent

essentiellement à l'aide d'un travail manuel et exigent peu de paroles ; certains arts, même, n'en ont aucun besoin, au contraire, ils pourraient se pratiquer sans le moindre discours – c'est le cas de la peinture, de la sculpture et de bien d'autres arts. [450d] À mon avis, tels sont les arts avec lesquels – c'est ce que tu affirmes – la rhétorique n'a pas le moindre rapport. N'est-ce pas ?

GORGIAS

Oui, Socrate, tu conçois fort bien la chose.

SOCRATE

En revanche, il y a d'autres arts qui s'accomplissent intégralement par la parole et qui, on peut le dire, n'ont pas besoin, ou bien fort peu, d'action concrète. C'est le cas de l'arithmétique, du calcul, de la géométrie – oui, et aussi des jeux de *petteía*. Et puis, il y a tous les arts qui comportent à peu près autant de discours que d'actions, et ceux, plus nombreux, où toute l'action [450e] s'accomplit par la parole. À mon sens, tu as l'air de dire que la rhétorique est un de ces arts.

GORGIAS

Tu dis vrai.

SOCRATE

Mais les autres arts qui sont dans le même cas, je ne pense pas que tu veuilles les appeler rhétoriques – en dépit de ce que tu dis dans ta formule : « la rhétorique est l'art dont la tâche s'exécute avec le discours pour seul instrument ». À coup sûr, si on voulait s'en prendre à ce que tu dis, on pourrait répliquer : « L'arithmétique est donc une rhétorique, Gorgias, tu le dis ! » Mais en fait, je crois que tu ne le dis pas, tu ne dis pas que l'arithmétique ou la géométrie sont une rhétorique. [451a]

GORGIAS

Oui, tu fais bien de ne pas le croire, Socrate, et tu conçois la chose justement.

SOCRATE

Alors, maintenant, à ton tour de compléter ta réponse à la question que j'ai posée. En effet, puisque la rhétorique est un de ces arts qui se servent surtout du discours, mais que d'autres arts sont aussi dans ce cas, essaie de dire quel est l'objet sur lequel porte la rhétorique, objet qui est réalisé par les

discours. Si on me demandait au sujet de l'un des arts dont je viens de parler : « Socrate, qu'est-ce que l'art arithmétique ? » je dirais, [451b] comme tu l'as fait à l'instant, qu'il est un des arts qui se servent de la parole pour exécuter leur tâche. Et si on me demandait encore : « Et cet art, sur quoi porte-t-il ? », je répondrais que c'est un art qui porte sur les nombres pairs et impairs, quelle que soit la grandeur de ces nombres. Mais si l'on me demandait de nouveau : « Et le calcul, quel art appelles-tu ainsi ? », je répondrais que c'est bien un art dont tout le travail s'exécute à l'aide de la parole. Et, si l'on me demandait en outre : « Et sur quoi porte-t-il ? », je répondrais, comme on dit dans les amendements lus devant le peuple, « toutes choses sont égales par ailleurs » [451c] entre l'arithmétique et le calcul, puisque le calcul porte sur les mêmes objets, les nombres pairs et impairs. Mais le calcul diffère de l'arithmétique dans la mesure où il recherche les grandeurs de ces nombres, pris en eux-mêmes ou dans les relations qu'ils entretiennent l'un avec l'autre, que ces nombres soient pairs ou impairs. Enfin, si on me posait les mêmes questions, à propos de l'astronomie cette fois, je dirais que c'est un art dont tout l'ouvrage est exécuté par la parole. « Mais les discours de l'astronomie, dirait-on, sur quoi portent-ils, Socrate ? » Je répondrais qu'ils portent sur le mouvement des astres, du soleil, de la lune, et sur leurs vitesses relatives.

GORGIAS

Bien, Socrate, tu t'exprimes correctement.

SOCRATE

Dans ce cas, allons, à ton tour, Gorgias [451d] ! La rhétorique est bien un de ces arts qui accomplissent toutes leurs actions en se servant de discours. N'est-ce pas ?

GORGIAS

Oui, c'est ainsi.

SOCRATE

En ce cas, dis-le, sur quel objet porte-t-elle ? Sur quel objet portent les discours dont la rhétorique se sert ?

GORGIAS

Sur les plus importantes des choses humaines, Socrate, et les meilleures.

SOCRATE

Mais, Gorgias, on peut contester ce que tu dis, et puis ce n'est pas encore

assez clair. [451e] Écoute, tu as entendu, je pense, des hommes chanter dans les banquets ce quatrain, cette chanson à boire, qui énumère les biens : « le meilleur des biens est la santé, le deuxième est d'être beau, et le troisième – d'après l'auteur du scolie – est la richesse gagnée sans fraude⁴ ».

GORGIAS

Oui, je l'ai entendu, mais pourquoi en parles-tu ?

SOCRATE

Parce que, [452a] si les différents individus qui produisent les biens dont l'auteur du scolie fait l'éloge – c'est-à-dire, le médecin, l'entraîneur de gymnastique, l'homme d'affaires – se dressaient en ce moment contre toi, alors, le premier à parler serait le médecin : « Socrate, Gorgias te trompe, car ce n'est pas son art, à lui, qui s'occupe du bien qui est pour tous les hommes le bien suprême, c'est mon art, à moi. » Je lui demanderais alors : « Mais qui es-tu, toi, pour parler ainsi ? » Il répondrait sans doute qu'il est médecin. « En ce cas, que veux-tu dire ? Que le bien suprême est celui que ton art produit ? » À coup sûr, il répliquerait : « Comment nier, Socrate, que ce bien soit la santé ? Y a-t-il chez tous les hommes un bien plus grand [452b] que la santé ? » Après le médecin, ce serait au tour de l'entraîneur de gymnastique : « Je serais tout de même bien étonné, Socrate, si Gorgias arrive à te montrer que son art produit un bien plus grand que le mien. » À lui aussi, je demanderais : « Mais qui es-tu au juste, mon brave, et quelle est ta fonction ? » « Je suis entraîneur de gymnastique, dirait-il, ma fonction consiste à rendre les hommes beaux et forts physiquement. » Enfin, succédant à l'entraîneur, c'est l'homme d'affaires, je pense, qui parlerait, plein de dédain pour tout le monde : [452c] « Essaie de voir, Socrate, si tu découvres, auprès de Gorgias ou de qui tu veux, un bien plus grand que la richesse. » Alors, je m'adresserais à lui : « Qu'y a-t-il ? est-ce la richesse que tu produis ? » – Il répondrait que oui. – « Mais qui es-tu ? » – « Un homme d'affaires. » – « Que veux-tu dire ? Estimes-tu que le bien suprême pour tous les hommes soit la richesse ? », – c'est ce que nous dirons. – « Peux-tu le nier ? » – demanderait-il. – « En tout cas, Gorgias, lui au moins, le conteste puisqu'il soutient que l'art qu'il exerce est la cause d'un bien supérieur à celui que ton art produit », – nous ne pourrions pas ne pas le lui dire. Or, il est évident qu'après pareille réponse l'homme d'affaires demanderait : « Et quel est ce fameux bien ? Que Gorgias réponde. » [452d] – Voilà, Gorgias, fais comme si tu étais interrogé à la fois par eux et par moi. Réponds-nous, dis-nous quel est ce bien, que toi, tu sais produire et dont tu prétends qu'il est pour tous les hommes le bien suprême.

GORGIAS

En vérité, Socrate, ce bien est le bien suprême, il est à la fois cause de liberté pour les hommes qui le possèdent et principe du commandement que chaque individu, dans sa propre cité, exerce sur autrui.

SOCRATE

Mais enfin de quoi parles-tu ?

GORGIAS

Je parle du pouvoir de convaincre, grâce aux [452e] discours, les juges au Tribunal, les membres du Conseil au Conseil de la Cité, et l'ensemble des citoyens à l'Assemblée, bref, du pouvoir de convaincre dans n'importe quelle réunion de citoyens. En fait, si tu disposes d'un tel pouvoir, tu feras du médecin un esclave, un esclave de l'entraîneur et, pour ce qui est de ton homme d'affaires, il aura l'air d'avoir fait de l'argent, non pour lui-même – mais plutôt pour toi, qui peux parler aux masses et qui sais les convaincre.

SOCRATE

À présent, Gorgias, j'ai l'impression que tu as très précisément indiqué [453a] pour quelle sorte d'art tu tiens la rhétorique, et, si je saisis bien, tu dis que la rhétorique produit la conviction, que c'est tout ce à quoi elle s'occupe et que c'est essentiellement à cela qu'elle aboutit. Peux-tu indiquer un autre pouvoir propre à la rhétorique, en plus du pouvoir de mettre la conviction dans l'âme des auditeurs ?

GORGIAS

Aucunement, Socrate, au contraire, à mon avis, tu la définis comme il faut : la rhétorique consiste pour l'essentiel en ce que tu as dit.

SOCRATE

Écoute bien, Gorgias, sache que ma conviction à moi est que, si [453b] on discute avec quelqu'un, on veut savoir de quoi on parle. Moi, en tout cas, je suis comme ça, et je veux croire que toi aussi.

GORGIAS

Où veux-tu en venir, Socrate ?

SOCRATE

Je vais te le dire tout de suite. Ce sentiment de conviction dont tu parles, produit par la rhétorique, en quoi consiste-t-il et sur quelle sorte d'objets

porte-t-il, sache que je ne le vois pas clairement ; malgré tout, je soupçonne, bien sûr, comment, à mon sens, tu définis cette conviction et son objet. Cependant, je ne t'en demanderai pas moins de dire en quoi consiste ce sentiment de conviction, produit par la rhétorique, et sur quels objets [453c] il porte. – Mais quoi ! si je soupçonne ta réponse, dans quel but vais-je te la demander, au lieu de la dire moi-même ? Vois-tu, ce n'est pas toi qui est visé, c'est notre discussion, je voudrais qu'elle progresse de façon à rendre parfaitement évident pour nous ce dont elle traite. Alors, regarde si, à ton avis, j'ai le droit de reprendre ma question. Si je te demandais quel genre de peintre était Zeuxis, et si tu répondais qu'il peignait des animaux, n'aurais-je pas le droit de te demander quel genre d'animaux⁵, et pour les mettre où ?

GORGIAS

Oui, absolument. [453d]

SOCRATE

Pourquoi ? Parce qu'il y a d'autres peintres qui, eux aussi, représentent des formes d'animaux.

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Mais, si nul autre peintre que Zeuxis n'en eût jamais représenté, aurais-tu bien répondu ?

GORGIAS

Bien sûr.

SOCRATE

Allons, en ce cas, réponds, au sujet de la rhétorique maintenant. À ton avis, la rhétorique est-elle seule à produire un sentiment de conviction, ou bien y a-t-il d'autres arts qui font de même ? Voici ce que je veux dire : quand on enseigne quelque chose, quoi que ce soit, convainc-t-on de ce qu'on enseigne ? Oui ou non ?

GORGIAS

Assurément, oui, Socrate, on convainc, c'est même le plus important. [453e]

SOCRATE

En ce cas, revenons aux arts dont nous parlons en ce moment. L'arithmétique ne nous enseigne-t-elle pas tout ce qui a trait au nombre ? N'est-ce pas ce que fait l'homme qui connaît l'arithmétique ?

GORGIAS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Donc, l'arithmétique sait également nous convaincre.

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

En conséquence, l'arithmétique, elle aussi, produit un sentiment de conviction.

GORGIAS

Oui, elle en a tout l'air.

SOCRATE

Or, si on nous demande quelle est cette conviction et sur quoi elle porte, nous répondrons sans doute qu'elle est la conviction donnée par la connaissance des nombres, pairs et impairs. [454a] Et, pour tous les autres arts dont nous parlions tout à l'heure, nous pourrions démontrer qu'ils produisent un sentiment de conviction, en précisant quelle est cette conviction et sur quoi elle porte. Est-ce exact ?

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

La rhétorique, en conséquence, n'est pas seule à produire la conviction.

GORGIAS

Tu dis vrai.

SOCRATE

Et, bien sûr, puisqu'elle n'est pas seule à être productrice de cette fameuse conviction, puisque d'autres arts le font aussi, nous sommes en droit, après pareille réponse, d'interroger à nouveau notre interlocuteur, en lui posant à la suite de cela les mêmes questions que nous posions au peintre. Quelle est donc le genre de conviction dont la rhétorique est l'art ? et ce sentiment de conviction, sur quoi porte-t-il ? N'a-t-on pas le droit, selon toi, [454b] de poser encore cette question ?

GORGIAS

Oui, je trouve.

SOCRATE

Alors, réponds, Gorgias, puisque toi au moins, tu trouves que cette question est juste.

GORGIAS

Eh bien, la conviction dont je parle, Socrate, s'exerce dans les tribunaux, ou sur toute autre assemblée – d'ailleurs, je le disais déjà tout à l'heure ; et cette conviction porte sur toutes les questions où il faut savoir ce qui est juste et injuste.

SOCRATE

Certes, Gorgias, moi-même je soupçonnais bien que c'était de cette forme de conviction, portant sur ce genre de questions, que tu voulais parler. – Je dis cela pour que tu ne sois pas étonné, si, dans peu de temps, je te demande encore quelque chose, qui a tout l'air [454c] d'être évident, mais dont, malgré tout, je cherche encore une fois à savoir ce que c'est. Vois-tu, je le répète, si je pose des questions, c'est pour que notre discussion puisse se développer d'une façon cohérente, pas du tout pour te mettre en cause ; au contraire, je crains qu'on ne prenne l'habitude de se faire une fausse idée de ce que dit l'autre et d'attraper au vol ses propos. Aussi, toi, tu vas développer ton point de vue, point par point, et comme tu l'entends.

GORGIAS

À mon sens, Socrate, voilà qui est une bonne façon de faire.

SOCRATE

Eh bien, allons, examinons surtout le point suivant. Existe-t-il une chose

que tu appelles savoir ?

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Et une autre que tu appelles croire ?

GORGIAS

Oui, bien sûr. [454d]

SOCRATE

Bon, à ton avis, savoir et croire, est-ce pareil ? Est-ce que savoir et croyance sont la même chose ? ou bien deux choses différentes ?

GORGIAS

Pour ma part, Socrate, je crois qu'elles sont différentes.

SOCRATE

Et tu as bien raison de le croire. Voici comment on s'en rend compte. Si on te demandait : « Y a-t-il, Gorgias, une croyance fausse et une vraie ? », tu répondrais que oui, je pense.

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Mais y a-t-il un savoir faux et un vrai ?

GORGIAS

Aucunement.

SOCRATE

Savoir et croyance ne sont donc pas la même chose, c'est évident.

GORGIAS

Tu dis vrai.

SOCRATE

Pourtant, il est vrai que ceux qui savent [454e] sont convaincus, et que ceux qui croient le sont aussi.

GORGIAS

Oui, c'est comme cela.

SOCRATE

Dans ce cas, veux-tu que nous posions qu'il existe deux formes de convictions : l'une qui permet de croire sans savoir, et l'autre qui fait connaître.

GORGIAS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Alors, de ces deux formes de convictions, quelle est celle que la rhétorique exerce, « dans les tribunaux, ou sur toute autre assemblée », lorsqu'elle parle de ce qui est juste et de ce qui ne l'est pas ? Est-ce la conviction qui permet de croire sans savoir ? ou est-ce la conviction propre à la connaissance ?

GORGIAS

Il est bien évident, Socrate, que c'est une conviction qui tient à la croyance.

SOCRATE

La rhétorique est donc, semble-t-il, [455a] productrice de conviction ; elle fait croire que le juste et l'injuste sont ceci et cela, mais elle ne les fait pas connaître.

GORGIAS

En effet.

SOCRATE

Par conséquent, l'orateur n'est pas l'homme qui fait connaître, « aux tribunaux, ou à toute autre assemblée », ce qui est juste et ce qui est injuste ; en revanche, c'est l'homme qui fait croire que « le juste, c'est ceci » et « l'injuste, c'est cela », rien de plus. De toute façon, il ne pourrait pas, dans le peu de temps qu'il a, informer une pareille foule et l'amener à connaître des questions si fondamentales.

GORGIAS

Oui, assurément.

SOCRATE

Bon, allons, essayons toujours, voyons ce que nous pouvons dire de la rhétorique, car, moi, en tout cas, [455b] je n'arrive pas encore à me représenter ce qu'il faut en penser. Quand on réunit les citoyens pour sélectionner des médecins, des constructeurs de navires, ou toute autre profession, a-t-on jamais prié l'orateur de donner son avis ? Non, car il est évident qu'il faut, dans chaque cas, choisir le meilleur spécialiste. De même, s'il s'agit de construire des murailles, d'aménager des ports et des arsenaux, ce n'est pas non plus aux orateurs, mais bien aux architectes, de donner des conseils. Et pour le choix des généraux, l'ordre des lignes de combat et la résolution d'occuper une place forte, [455c] eh bien, ce seront alors les stratèges qui donneront leur avis, et non pas les orateurs. – Que dis-tu de tout cela, Gorgias ? En fait, puisque c'est toi qui prétends être orateur et former d'autres orateurs, le mieux est de te demander à toi ce qui définit ton art. Car, en ce moment, c'est moi qui sers ton intérêt, penses-y bien. Regarde, parmi les auditeurs, peut-être y en a-t-il un qui souhaite devenir ton disciple – en fait, je me rends compte qu'il y en a pas mal, un bon nombre même, et ils ont honte, sans doute, de te poser la moindre question. Bien sûr, c'est moi qui t'interroge, [455d] mais pense bien qu'eux aussi t'interrogent avec moi : « Quel bien trouverons-nous à te fréquenter, Gorgias ? Dans quels domaines serons-nous capables d'être les conseillers de la cité ? Seulement sur des questions de juste et d'injuste ? Ou pourrons-nous la conseiller aussi pour tous les choix dont Socrate vient de parler ? » – Eh bien, peux-tu tenter de leur répondre ?

GORGIAS

Certes, ce que je tenterai de faire, Socrate, c'est de te révéler, avec clarté, toute la puissance de la rhétorique. Car tu as, toi-même, fort bien ouvert la voie. Tu n'ignores sans doute pas que les arsenaux dont tu parles, les murs d'Athènes [455e] et l'aménagement de ses ports, on les doit, les uns, aux conseils de Thémistocle, les autres, à ceux de Périclès, et non pas aux conseils des hommes qui eurent à les construire.

SOCRATE

On le dit de Thémistocle, Gorgias. Pour Périclès, je l'ai moi-même entendu parler de la construction du mur intérieur. [456a]

GORGIAS

Pour chacun des choix que tu évoquais tout à l'heure, Socrate, tu peux voir que les orateurs sont en fait les conseillers et qu'ils font triompher leur point de vue.

SOCRATE

Justement, voilà aussi ce qui m'étonne, Gorgias, et je me demande depuis longtemps de quoi peut bien être fait le pouvoir de la rhétorique. Elle a l'air d'être divine, quand on la voit comme cela, dans toute sa grandeur !

GORGIAS

Ah, si au moins tu savais tout, Socrate, et en particulier que la rhétorique, laquelle contient, pour ainsi dire, toutes les capacités humaines, les maintient toutes sous son contrôle ! [456b] Je vais t'en donner une preuve frappante. Voici. Je suis allé, souvent déjà, avec mon frère, avec d'autres médecins, visiter des malades qui ne consentaient ni à boire leur remède ni à se laisser saigner ou cautériser par le médecin. Et là où ce médecin était impuissant à les convaincre, moi, je parvenais, sans autre art que la rhétorique, à les convaincre. Venons-en à la cité, suppose qu'un orateur et qu'un médecin se rendent dans la cité que tu voudras, et qu'il faille organiser, à l'Assemblée ou dans le cadre d'une autre réunion, une confrontation entre le médecin et l'orateur pour savoir lequel des deux on doit choisir comme médecin. Eh bien, j'affirme que le médecin aurait l'air de n'être rien du tout, [456c] et que l'homme qui sait parler serait choisi s'il le voulait. Suppose encore que la confrontation se fasse avec n'importe quel autre spécialiste, c'est toujours l'orateur qui, mieux que personne, saurait convaincre qu'on le choisît. Car il n'y a rien dont l'orateur ne puisse parler, en public, avec une plus grande force de persuasion que celle de n'importe quel spécialiste. Ah, si grande est la puissance de cet art rhétorique !

Toutefois, Socrate, il faut se servir de la rhétorique comme de tout autre art de combat. [456d] En effet, ce n'est pas parce qu'on a appris à se battre aux poings, à pratiquer le pancrace ou à faire de l'escrime qu'il faut employer contre tout un chacun l'un ou l'autre de ces arts de combat, simplement afin de voir si l'on peut maîtriser et ses amis et ses ennemis ! Non, ce n'est pas une raison pour frapper ses amis, pour les percer de coups et pour les faire périr ! En tout cas, s'il arrive, par Zeus, qu'un familier de la palestre⁶, un homme donc en pleine forme physique et excellent boxeur, frappe son père, sa mère,

l'un de ses proches ou de ses amis, [456e] ce n'est pas non plus une raison pour honnir les entraîneurs, non plus que les maîtres d'armes, et les bannir des cités. En effet, les maîtres ont transmis à leurs élèves un moyen de se battre dont ceux-ci doivent se servir d'une façon légitime, contre leurs ennemis, contre les criminels, pour s'en défendre, pas pour les agresser. [457a] Mais ces élèves font un usage pervers à la fois de leur force physique et de leur connaissance de l'art, ce sont eux qui s'en servent mal !

Tu vois donc que les criminels, ce ne sont pas les maîtres, ce n'est pas l'art non plus – il n'y a pas lieu à cause de cela de le rendre coupable ou criminel ; non, les criminels, à mon sens, sont les individus qui font un mauvais usage de leur art. Eh bien, le même raisonnement s'applique aussi à la rhétorique. En effet, l'orateur est capable de parler de tout devant toutes sortes de public, sa puissance de convaincre est donc encore plus grande auprès des masses, quoi qu'il veuille obtenir d'elles – pour le dire en un mot. [457b] Mais cela ne donne pas une meilleure raison de réduire en miettes la réputation du médecin – pour le simple motif que l'orateur en serait capable – ni, non plus, celle des autres métiers. Tout au contraire, c'est une raison supplémentaire de se servir de la rhétorique d'une façon légitime, comme on le fait du reste pour tout art de combat. Mais, s'il arrive, je peux l'imaginer, qu'un individu, une fois devenu orateur, se serve à tort du pouvoir que lui donne la connaissance de l'art, l'homme qu'il faut honnir et bannir des cités n'est pas son maître de rhétorique. Car le maître a transmis un art dont il faut faire un usage légitime, [457c] alors que l'autre, son disciple, s'en est servi tout à l'inverse. L'homme qui doit, à juste titre, être honni, banni, anéanti, c'est donc l'homme qui s'est mal servi de son art, mais pas celui qui fut son maître.

SOCRATE

J'imagine, Gorgias, que tu as eu, comme moi, l'expérience d'un bon nombre d'entretiens. Et, au cours de ces entretiens, sans doute auras-tu remarqué la chose suivante : les interlocuteurs ont du mal à définir les sujets dont ils ont commencé de discuter et à conclure leur discussion après s'être l'un et l'autre mutuellement instruits. [457d] Au contraire, s'il arrive qu'ils soient en désaccord sur quelque chose, si l'un déclare que l'autre se trompe ou parle de façon confuse, ils s'irritent l'un contre l'autre, et chacun d'eux estime que son interlocuteur s'exprime avec mauvaise foi, pour avoir le dernier mot, sans chercher à savoir ce qui est au fond de la discussion. Il arrive même, parfois, qu'on se sépare de façon lamentable : on s'injurie, on lance les mêmes insultes qu'on reçoit, tant et si bien que les auditeurs s'en veulent d'être venus écouter pareils individus. [457e] Te demandes-tu pourquoi je parle de cela ? Parce que j'ai l'impression que ce que tu viens de dire n'est pas tout à fait cohérent, ni parfaitement accordé avec ce que tu disais d'abord au sujet de la rhétorique. Et puis, j'ai peur de te réfuter, j'ai peur que tu ne penses

que l'ardeur qui m'anime vise, non pas à rendre parfaitement clair le sujet de notre discussion, mais bien à te critiquer. Alors, écoute, si tu es comme moi, [458a] j'aurais plaisir à te poser des questions, sinon, j'y renoncerais.

Veux-tu savoir quel type d'homme je suis ? Eh bien, je suis quelqu'un qui est content d'être réfuté, quand ce que je dis est faux, quelqu'un qui a aussi plaisir à réfuter quand ce qu'on me dit n'est pas vrai, mais auquel il ne plaît pas moins d'être réfuté que de réfuter. En fait, j'estime qu'il y a plus grand avantage à être réfuté, dans la mesure où se débarrasser du pire des maux fait plus de bien qu'en délivrer autrui. Parce qu'à mon sens, aucun mal n'est plus grave pour l'homme que se faire une fausse idée [458b] des questions dont nous parlons en ce moment. Donc, si toi, tu m'assures que tu es comme moi, discutons ensemble ; sinon, laissons tomber cette discussion, et brisons-là.

GORGIAS

Voyons, Socrate, pour ma part, j'affirme être en tout point semblable à l'homme que tu as décrit. Cependant, peut-être nous faut-il songer à connaître l'avis de nos auditeurs. Car, tout à l'heure, avant que vous n'arriviez, j'ai fait entendre à cette assistance une assez longue présentation. Or, si, à présent, nous parlons ensemble, cette discussion, sans doute, nous entraînera trop loin. [458c] Nous devons donc connaître l'avis de nos auditeurs, pour ne pas les retenir s'ils ont autre chose à faire.

CHÉRÉPHON

Tu n'as qu'à entendre, Gorgias, et toi aussi Socrate, le vacarme que tous ces gens font : ils veulent écouter tout ce que vous dites. Moi aussi, d'ailleurs. Pourvu que je n'aie jamais d'affaire si pressante qu'il me faille renoncer pour un plus grand profit à des discussions de cette qualité, entre des hommes aussi brillants ! [458d]

CALLICLÈS

Au nom des dieux, Chéréphon, je peux te dire que j'ai assisté en personne à un tas d'entretiens, et je ne sais pas si j'ai jamais été aussi comblé que maintenant. Alors, pour ce qui est de moi, même si vous aviez envie de passer la journée entière à parler, j'en serais ravi !

SOCRATE

Mais, tu sais, Calliclès, moi, je n'ai rien contre, si Gorgias accepte.

GORGIAS

Après de telles déclarations, je serais vraiment déshonoré, Socrate, de n'y point consentir. Je me suis engagé en personne à ce qu'on me demandât tout ce qu'on voulait. [458e] Eh bien, puisque tous sont d'accord, parle avec moi et demande-moi ce qui te plaît.

SOCRATE

Bon, écoute bien, Gorgias, quelque chose m'étonne dans ce que tu dis. D'ailleurs, il est probable que tu as raison, et que je n'ai pas bien saisi. Tu prétends que si un homme souhaite apprendre la rhétorique avec toi, tu peux en faire un orateur.

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Un orateur qui sache donc convaincre son public, quel que soit le sujet dont il parle, sans lui donner la moindre connaissance de ce sujet, mais par persuasion.

GORGIAS

Oui, c'est tout à fait cela. [459a]

SOCRATE

Or, tout à l'heure, tu disais bien que, même sur des questions de santé, l'orateur est plus convaincant que le médecin.

GORGIAS

En effet, je l'ai dit – quand l'orateur parle en public.

SOCRATE

Mais que veux-tu dire avec ce « en public » ? est-ce devant des gens qui ignorent ce dont on leur parle ? Car, bien sûr, si l'orateur parlait devant des gens qui s'y connaissent, il ne serait pas plus persuasif que le médecin !

GORGIAS

Tu dis vrai.

SOCRATE

Mais, si l'orateur est plus persuasif que le médecin, alors, il convainc mieux qu'un connaisseur !

GORGIAS

Oui, parfaitement. [459b]

SOCRATE

Pourtant, il n'est pas médecin, n'est-ce pas ?

GORGIAS

Non, bien sûr.

SOCRATE

Or, quand on n'est pas médecin, assurément, on ne connaît rien de ce que connaît le médecin !

GORGIAS

C'est évident.

SOCRATE

Donc, l'orateur, qui n'y connaît rien, convaincra mieux que le connaisseur s'il s'adresse à des gens qui n'en connaissent pas plus que lui : voilà, est-ce bien le cas où l'orateur est plus persuasif que le médecin ? Ou les choses se passent-elles autrement ?

GORGIAS

Non, c'est bien ce qui arrive, dans le cas de la médecine, du moins.

SOCRATE

Et dans le cas des autres arts ? L'orateur et la rhétorique ne se trouvent-ils pas toujours dans une situation identique ? La rhétorique n'a aucun besoin de savoir ce que sont les choses dont elle parle ; [459c] simplement, elle a découvert un procédé qui sert à convaincre, et le résultat est que, devant un public d'ignorants, elle a l'air d'en savoir plus que n'en savent les connaisseurs.

GORGIAS

Mais la vie n'en est-elle pas beaucoup plus facile, Socrate ? Il n'y a aucun art à apprendre, sinon un seul, la rhétorique, et on n'est pas moins fort qu'un spécialiste !

SOCRATE

Que l'orateur, avec cette façon de faire, soit plus fort ou moins fort que les autres spécialistes, nous le verrons plus tard, dès que nous aurons besoin de le savoir pour notre discussion. Maintenant, posons-nous d'abord cette question : **[459d]** quand l'orateur traite du juste et de l'injuste, du beau et du laid, du bien et du mal, agit-il de la même façon que lorsqu'il parle de la santé et de tous les autres sujets sur lesquels porte le reste des arts ? Ignore-t-il ce que sont le bien, le mal, le beau, le laid, le juste et l'injuste ? A-t-il inventé pour en parler un procédé qui sert à convaincre, de sorte que lui, qui n'y connaît rien, ait l'air, devant des ignorants, d'en savoir plus que le connaisseur ? Ou bien l'orateur doit-il nécessairement connaître ce genre de questions ? **[459e]** Voyons, quand on vient te trouver pour apprendre la rhétorique, faut-il déjà connaître ces notions ? Sinon, ce n'est tout de même pas toi, le maître de rhétorique, qui vas enseigner au nouveau venu le b, a, ba des questions morales – je veux dire que ce n'est pas ta fonction. Alors, essaieras-tu de faire que ton élève, aux yeux du public, semble connaître les notions dont il est en fait ignorant, et qu'il ait l'air d'un homme de bien – ce qu'il n'est pas ? À moins que tu ne sois tout à fait incapable d'enseigner la rhétorique à quelqu'un qui ne connaît pas encore la vérité des notions morales. Comment vois-tu les choses, Gorgias ? **[460a]** Par Zeus, comme tu l'as annoncé tout à l'heure, dévoile-nous donc la puissance de la rhétorique, dis-nous enfin ce que c'est !

GORGAS

Eh bien, je pense, Socrate, que si l'on ne connaît pas déjà ces questions, on les apprendra chez moi.

SOCRATE

N'en dis pas plus, ta réponse est bonne. Si tu formes un orateur, il doit nécessairement connaître le juste et l'injuste, qu'il l'ait su avant d'être ton élève, ou qu'il l'ait appris plus tard avec toi.

GORGAS

Oui, absolument.

SOCRATE

Bon. [460b] Quand on a bien appris l'art du maçon, on devient maçon, n'est-ce pas ?

GORGAS

Oui.

SOCRATE

Et quand on a appris la musique, on devient musicien.

GORGAS

Oui.

SOCRATE

Et médecin, si on a appris la médecine ; d'ailleurs, on peut faire la même remarque pour les autres formations : quand on a suivi un apprentissage, le savoir qu'on a appris, n'a-t-il pas déjà, sur soi, comme sur son propre ouvrage, imprimé sa marque ?

GORGAS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Donc, le même argument s'applique aussi à la justice : quand on a bien appris la justice, on est devenu juste.

GORGAS

Il n'y a aucun doute là-dessus.

SOCRATE

Or, l'homme juste, me semble-t-il, agit avec justice.

GORGAS

Oui.

SOCRATE

Il faut donc [460c] que l'orateur soit un homme juste ; en outre, le juste peut-il vouloir agir sans justice ?

GORGIAS

Non, apparemment pas.

SOCRATE

Par conséquent, un homme juste, jamais, ne voudra être injuste.

GORGIAS

Nécessairement.

SOCRATE

Donc, d'après ce que tu as dit, l'orateur, nécessairement, est un homme juste.

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, jamais l'orateur ne voudra être injuste.

GORGIAS

Non, apparemment pas.

SOCRATE

[460d] Mais, rappelle-toi, un peu avant, tu disais qu'on ne devait pas accuser les entraîneurs ni les expulser des cités s'il arrive qu'un sportif, un pugiliste, se serve de la force de ses poings pour faire du mal. Tu ajoutais que c'était pareil pour l'orateur : s'il se sert de la rhétorique pour faire du mal, qu'on n'aille pas accuser son maître ni l'expulser de la cité, mais qu'on l'accuse plutôt, lui, l'orateur qui a mal agi et qui a employé à tort les moyens de la rhétorique. C'est ce que tu as dit, oui ou non ?

GORGIAS

Oui, je l'ai dit.

SOCRATE

Or, maintenant, voilà que le même individu [460e] – je parle toujours de l'orateur – a tout l'air de n'avoir jamais commis la moindre injustice, n'est-ce

pas ?

GORGIAS

Oui, il semble.

SOCRATE

Pourtant, au début de notre discussion, Gorgias, tu déclarais que la rhétorique portait sur les discours, non pas ceux qui étudient les nombres pairs et impairs, bien sûr, mais ceux qui traitent du juste et de l'injuste. Est-ce exact ?

GORGIAS

Oui.

SOCRATE

Eh bien, vois-tu, quand tu affirmais que la rhétorique traitait de la justice, je me suis dit qu'elle ne pourrait jamais être une chose injuste – s'il est bien vrai que les discours qu'elle sait composer ne parlent que de justice. Mais quand, un peu plus tard, tu as déclaré qu'un orateur pouvait se servir sans aucune justice de la rhétorique, [461a] j'en ai été tout étonné, j'ai pensé que tes affirmations ne concordaient pas entre elles, et c'est alors que je t'ai fait cette sortie, quand je t'ai dit que, si tu considérais, comme moi, qu'il y avait profit à être réfuté, c'était la peine de discuter, mais que sinon, le mieux était de laisser tomber. Or, maintenant que nous en sommes venus à étudier la question, tu vois bien que toi-même, tu es d'accord, à ton tour, pour dire qu'il est impossible que l'orateur se serve injustement de la rhétorique et qu'il veuille faire du mal. Comment ces deux affirmations vont-elles de pair ? Par le chien, Gorgias, [461b] nous n'en avons pas pour un petit moment seulement si nous voulons examiner la question à fond !

POLOS

Qu'est-ce que tu racontes, Socrate ? Ce que tu dis en ce moment, est-ce vraiment l'idée que tu te fais de la rhétorique ? Que te figures-tu ? Parce que Gorgias a été gêné de ne pas te concéder que l'orateur ne pouvait pas ne pas connaître le juste, le beau et le bien, et qu'il a admis que, si on venait le trouver, tout ignorant de ces questions, ce serait à lui de les enseigner... – Mais c'est à cause de cette concession, bien sûr, [461c] qu'il a eu l'air de se contredire, oui, c'est cela qui te fait le plus grand plaisir, surtout si c'est toi qui y pousses avec tes questions ! – Non, mais quoi ? Tu te figures qu'on va contester qu'il soit possible de connaître la justice et de l'enseigner à

d'autres ? Eh bien, pour en arriver à parler comme cela, il faut être vraiment mal dégrossi !

SOCRATE

Eh là, merveilleux Polos, heureusement qu'en pareils moments nous pouvons compter sur nos fils et nos jeunes collègues ! Comme cela, si nous, les vieux, nous faisons fausse route, c'est à vous, les jeunes, d'être là pour corriger notre façon de vivre, [461d] dans les actes comme dans les propos. Surtout maintenant, si Gorgias et moi, nous nous sommes trompés au cours de notre discussion, toi, tu es là pour nous corriger. C'est même ton devoir. Et j'exige, si nous nous sommes mis d'accord sur un point qui te paraît faux, que tu me fasses rejouer mon coup, pourvu que tu m'assures une seule chose.

POLOS

De quoi veux-tu parler ?

SOCRATE

De ces longs discours que tu fais, Polos, comme celui dans lequel tu t'es lancé, au début. Réprime-les.

POLOS

Pourquoi ? N'ai-je pas le droit de parler autant que je veux ? [461e]

SOCRATE

Ce serait bien terrible pour toi, mon cher, si, dès ton arrivée à Athènes, la ville de Grèce où la liberté de parler est la plus grande, tu étais quand même le seul homme qui y connût le malheur d'en être privé. Mais, regarde ce qui se passe de mon côté : si tu parles trop longtemps et si tu ne veux pas répondre à ce que je demande, ne serais-je pas à mon tour dans une situation terrible, si je n'avais pas le droit de m'en aller sans t'écouter ? [462a] Voilà, si la discussion que nous avons eue t'intéresse, si tu veux y apporter des correctifs, je te l'ai déjà dit, reprends ce qui te paraît être faux : tour à tour, interroge et puis laisse-toi interroger, réfute et puis laisse-toi réfuter, comme nous l'avons fait, Gorgias et moi. D'ailleurs, je suis sûr que tu prétends savoir faire tout ce que sait faire Gorgias, est-ce vrai ?

POLOS

Oui, je le prétends.

SOCRATE

Donc toi aussi tu demandes à ceux qui t'écoutent de te poser les questions qu'ils veulent, chacun à son tour, parce que tu sais y répondre.

POLOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Eh bien, c'est le moment ou jamais. [462b] Que préfères-tu faire ? Tu interrogues ou tu réponds ?

POLOS

Ah oui, je vais le faire, et toi tu vas me répondre, Socrate. Puisque, à ton avis, Gorgias n'a rien à dire sur ce qu'est la rhétorique, qu'en dis-tu, toi ?

SOCRATE

Tu me demandes bien de dire quelle sorte d'art est la rhétorique ?

POLOS

Oui, je te le demande.

SOCRATE

Ce n'est pas un art – à mon avis du moins, Polos, pour te dire toute la vérité.

POLOS

Mais alors la rhétorique, qu'est-ce que c'est, selon toi ?

SOCRATE

C'est comme cette chose, dont tu traites dans un écrit de toi que j'ai lu récemment, cette chose dont tu as fait un art. [462c]

POLOS

De quoi parles-tu ?

SOCRATE

Du savoir-faire, voilà de quoi je parle.

POLOS

Un savoir-faire, voilà ce qu'est la rhétorique, pour toi !

SOCRATE

Oui, je le pense, sauf avis contraire de ta part.

POLOS

Et un savoir-faire de quoi ?

SOCRATE

De gratifier, de faire plaisir.

POLOS

Tu vois ! Même toi, tu penses que la rhétorique est une belle chose, puisqu'elle peut faire plaisir aux hommes !

SOCRATE

Du calme, Polos ! Sais-tu donc bien ce qu'est, à mon avis, la rhétorique [462d] que tu passes déjà à la suite, en me demandant si je trouve que la rhétorique est belle ?

POLOS

Mais je le sais, n'est-ce pas ce que tu viens de dire, qu'elle est un savoir-faire ?

SOCRATE

Eh bien, puisque tu aimes faire plaisir, ne veux-tu pas me faire un tout petit plaisir ?

POLOS

Oui, je veux bien.

SOCRATE

Demande-moi, dès maintenant, ce qu'est, à mon avis, la cuisine.

POLOS

C'est bon, je te le demande : « Qu'est-ce que la cuisine ? »

SOCRATE

Ce n'est pas un art.

POLOS

Cela ne va pas ! Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Je le dis encore, c'est un savoir-faire.

POLOS

Mais de faire quoi ! Dis-le !

SOCRATE

Bon, je te le dis : la cuisine, Polos, [462e] c'est savoir comment gratifier et faire plaisir.

POLOS

Alors, cuisine et rhétorique, c'est la même chose !

SOCRATE

Non, pas du tout, mais la cuisine et la rhétorique appartiennent à une même forme d'activité.

POLOS

De quelle activité parles-tu ?

SOCRATE

J'ai peur que ce ne soit un peu brutal à entendre, si je dis la vérité. En fait, c'est à cause de Gorgias que j'hésite à parler ; j'ai peur qu'il ne croie que je tourne en dérision sa propre activité. Et puis, je ne sais même pas si ce que je vais dire s'applique à la rhétorique que [463a] Gorgias exerce. Car, le fait est que, tout à l'heure, dans notre entretien, nous n'avons rien vu de très évident sur ce qu'il pouvait penser de la rhétorique. Bref, ce que moi j'appelle rhétorique relève d'une activité qui n'est pas des plus belles.

GORGIAS

Quelle activité, Socrate ? Dis-le, ne te sens pas gêné pour moi.

SOCRATE

Eh bien, d'après moi, Gorgias, la rhétorique est une activité qui n'a rien à voir avec l'art, mais qui requiert chez ceux qui la pratiquent une âme perspicace, brave, et naturellement habile dans les relations humaines **[463b]** – une telle activité, pour le dire en un mot, je l'appelle flatterie. La flatterie comporte, à mon avis, plusieurs parties, différentes les unes des autres. La cuisine est l'une de ces parties : elle a l'air d'être un art, mais j'ai de bonnes raisons de penser qu'elle n'est pas un art, rien qu'un savoir-faire, une routine. La rhétorique aussi, j'en fais une partie de la flatterie, comme l'esthétique, bien sûr, et la sophistique : cela fait quatre parties, avec quatre objets distincts. Bon, si Polos veut en savoir plus, il n'a qu'à essayer de s'informer ; car, je ne lui ai pas encore fait savoir **[463c]** dans quelle partie de la flatterie je dis que se trouve la rhétorique ; en fait, il n'a pas compris que je ne lui ai pas encore répondu, et il s'obstine à me demander si je ne pense pas que la rhétorique est belle. Eh bien, moi, je ne répondrai pas à ta question, si je crois que la rhétorique est belle ou qu'elle est vilaine, avant de te répondre en te disant d'abord ce qu'elle est ! Autrement, ce n'est pas juste, Polos. En revanche, si tu tiens à savoir dans quelle partie de la flatterie je dis que se trouve la rhétorique, demande-le-moi.

POLOS

C'est bon, je vais te le demander. Et toi, réponds : dans quelle partie ? **[463d]**

SOCRATE

Tu ne vas sans doute pas comprendre ma réponse : en fait, comme je la conçois, la rhétorique est la contrefaçon d'une partie de la politique.

POLOS

Quoi ? Que veux-tu dire ? Dans ce cas, est-elle belle ou laide ?

SOCRATE

Laide, à mon avis, car j'appelle laid tout ce qui est mauvais. Voilà, c'est fait, je dois te répondre comme si tu savais déjà de quoi je parle.

GORGIAS

Par Zeus, Socrate, même moi je ne comprends pas non plus ce que tu veux dire ! [463e]

SOCRATE

C'est normal, Gorgias, je n'ai pas encore dit clairement ce que je pense, mais Polos est un jeune poulain, plein de fougue !

GORGIAS

Eh bien, ne t'occupe pas de lui, et explique-moi ce que tu veux dire quand tu affirmes que la rhétorique est la contrefaçon d'une partie de la politique.

SOCRATE

Bien, je vais donc essayer d'expliquer ce qu'est la rhétorique, dans mon idée du moins. Et s'il se trouve que la rhétorique n'est pas ce que je dis, c'est à Polos de me réfuter. Y a-t-il une chose que tu appelles corps et une autre que tu appelles âme ? [464a]

GORGIAS

Oui, bien sûr.

SOCRATE

Or, crois-tu qu'il existe une bonne santé du corps et un bon état de l'âme ?

GORGIAS

Oui, je le crois.

SOCRATE

Et ne crois-tu pas que cette bonne santé puisse n'être qu'une apparence, sans rien de réel ? Je vais te donner un exemple : il y a bien des gens qui ont l'air d'être en bonne santé, et on aurait du mal à comprendre qu'ils sont en fait en fort mauvais état si on n'était soi-même médecin ou entraîneur sportif.

GORGIAS

C'est vrai.

SOCRATE

Je soutiens qu'il existe un état du corps et un état de l'âme qui donnent, au corps et à l'âme, l'air d'être en bonne santé, alors qu'ils n'ont aucune santé.

GORGIAS

Cet état existe, oui. [464b]

SOCRATE

Bien, je vais essayer, comme je peux, de te faire voir plus clairement ce que je veux dire. Il y a donc deux genres de choses, et je soutiens qu'il y a deux formes d'arts. L'art qui s'occupe de l'âme, je l'appelle politique. Pour l'art qui s'occupe du corps, je ne suis pas à même, comme cela, de lui trouver un nom, mais j'affirme que tout l'entretien du corps forme une seule réalité, composée de deux parties : la gymnastique et la médecine. Or, dans le domaine de la politique, l'institution des lois correspond à la gymnastique et la justice à la médecine. [464c] Certes, les arts qui appartiennent à l'une et l'autre de ces réalités, la médecine et la gymnastique, d'un côté, la justice et la législation, d'un autre côté, ont quelque chose en commun puisqu'ils portent sur le même objet, mais, malgré tout, ce sont deux genres d'arts différents.

Existent donc quatre formes d'arts qui ont soin, les unes, du plus grand bien du corps, les autres, du plus grand bien de l'âme. La flatterie l'a vite compris, je veux dire que, sans rien y connaître, elle a visé juste : elle-même s'est divisée en quatre réalités, elle s'est glissée subrepticement sous chacune de ces quatre disciplines, et elle a pris le masque de l'art [464d] sous lequel elle se trouvait. En fait, elle n'a aucun souci du meilleur état de son objet, et c'est en agitant constamment l'appât du plaisir qu'elle prend au piège la bêtise, qu'elle l'égare, au point de faire croire qu'elle est plus précieuse que tout. Ainsi, la cuisine s'est glissée sous la médecine, elle en a pris le masque. Elle fait donc comme si elle savait quels aliments sont meilleurs pour le corps. Et s'il fallait que, devant des enfants, ou devant des gens qui n'ont pas plus de raison que des enfants, eût lieu la confrontation d'un médecin et d'un cuisinier afin de savoir lequel, du médecin ou du cuisinier, est compétent pour décider quels aliments sont bienfaisants et quels autres sont nocifs [464e], le pauvre médecin n'aurait plus qu'à mourir de faim ! Voilà une des choses que j'appelle flatterie, et je déclare qu'elle est bien vilaine, [465a] Polos – là, c'est à toi que je m'adresse –, parce qu'elle vise à l'agréable sans souci du meilleur. Un art ? J'affirme que ce n'en est pas un, rien qu'un savoir-faire, parce que la cuisine ne peut fournir aucune explication rationnelle sur la nature du régime qu'elle administre à tel ou tel patient, elle est donc incapable d'en donner la moindre justification. Moi, je n'appelle pas cela un art, rien qu'une pratique, qui agit sans raison. Mais si toi, tu contestes ce que je viens de dire, je veux bien que tu le discutes et que je le justifie.

La cuisine, donc, est la forme de flatterie qui s'est insinuée sous la

médecine. **[465b]** Et, selon ce même schéma, sous la gymnastique, c'est l'esthétique qui s'est glissée ; l'esthétique, chose malhonnête, trompeuse, vulgaire, servile et qui fait illusion en se servant de talons et de postiches, de fards, d'épilations et de vêtements ! La conséquence de tout cela est qu'on s'affuble d'une beauté d'emprunt et qu'on ne s'occupe plus de la vraie beauté du corps que donne la gymnastique. Bon, pour ne pas être trop long, je veux te parler en m'exprimant à la façon des géomètres – peut-être comme cela pourras-tu suivre. Voici : l'esthétique est à la gymnastique **[465c]** ce que la cuisine est à la médecine. Ou plutôt, il faudrait dire que l'esthétique est à la gymnastique ce que la sophistique est à la législation ; et encore, que la cuisine est à la médecine ce que la rhétorique est à la justice. Certes, je tiens à dire qu'il y a une différence de nature entre la rhétorique et la sophistique, mais puisque rhétorique et sophistique sont deux pratiques voisines, on confond les sophistes et les orateurs ; en effet, ce sont des gens qui ont le même terrain d'action et qui parlent des mêmes choses. Eux-mêmes, d'ailleurs, ne savent pas à quoi ils peuvent servir, et personne autour d'eux ne le sait davantage. De toute façon, si l'âme n'était pas là pour surveiller le corps, **[465d]** si le corps était laissé à lui-même, si la cuisine et la médecine n'étaient plus ni reconnues ni distinguées par l'âme, et si c'était au corps de décider ce qu'elles étaient en mesurant approximativement les plaisirs qu'il y trouverait, alors, la formule d'Anaxagore⁷, mon cher Polos – ce sont des choses que tu connais bien –, se trouverait largement vérifiée, je veux dire que toutes les réalités seraient confondues pêle-mêle et reviendraient au même, on ne pourrait donc plus distinguer la médecine ni de la santé ni de la cuisine. – Voilà, je viens de dire ce qu'est la rhétorique. Tu as bien entendu : elle correspond dans l'âme à ce qu'est la cuisine pour le corps. **[465e]**

Tu vas dire sans doute que j'ai agi de façon bizarre : je ne t'ai pas permis de parler longuement, et j'ai moi-même débité tout ce long discours sans aucune interruption. Pourtant, je mérite d'être excusé. Parce que, quand je m'exprimais brièvement, tu ne comprenais pas, tu n'étais même pas capable d'utiliser les réponses que je faisais, au contraire, il te fallait en plus une explication. Désormais, s'il arrive que moi non plus je ne puisse pas me servir de ce que tu réponds, **[466a]** ce sera à ton tour de débiter un discours. Mais si je sais m'en servir, laisse-moi faire, c'est justice. Maintenant, surtout, si tu peux utiliser la réponse que je viens de donner, fais-le.

POLOS

Qu'as-tu dit en somme ? D'après toi, la rhétorique est une flatterie.

SOCRATE

Attention ! j'ai dit qu'à mon avis elle était une partie de la flatterie ! Si, à ton âge, Polos, tu as une si mauvaise mémoire, que feras-tu plus tard ?

POLOS

Ainsi, les orateurs de qualité te paraissent être mal considérés dans leurs cités, on les prend pour des flatteurs ! [466b]

SOCRATE

Me poses-tu une question ou commences-tu ton discours ?

POLOS

Je te pose une question.

SOCRATE

À vrai dire, ils ne me paraissent même pas faire l'objet de la moindre considération.

POLOS

Comment cela ? pas la moindre considération ! Les orateurs ne sont-ils pas tout-puissants dans leurs cités ?

SOCRATE

Non. Pas si la puissance dont tu parles est un bien pour son possesseur.

POLOS

Mais, bien sûr, je parle de cette puissance-là !

SOCRATE

En ce cas, les orateurs n'ont, à mon sens, presque aucun pouvoir dans leurs cités.

POLOS

Tu plaisantes ! Les orateurs ne sont-ils pas comme les tyrans ? Ne font-ils pas périr qui ils veulent, [466c] n'exilent-ils pas de la cité qui il leur plaît, ne le dépouillent-ils pas de ses richesses ?

SOCRATE

Par le Chien, Polos, je te jure qu'à chaque mot que tu prononces, je me demande vraiment si tu parles en ton nom propre, pour faire connaître ton opinion, ou si tu m'interroges !

POLOS

Mais, je t’interroge, bien sûr.

SOCRATE

Soit, mon cher ami, seulement dans ce cas, tu me poses deux questions en une seule.

POLOS

Deux questions ? Pourquoi ?

SOCRATE

Tu viens de dire, je te cite, que les orateurs font périr qui ils veulent, [466d] tout comme les tyrans, qu’ils exilent qui il leur plaît de sa cité et le dépouillent de ses richesses, n’est-ce pas ?

POLOS

Oui, en effet.

SOCRATE

Eh bien, je te dis que cela fait vraiment deux questions différentes, je vais donc répondre à l’une et puis à l’autre. Car je déclare, Polos, que les orateurs et les tyrans ne disposent dans leurs cités que d’un pouvoir infime – je l’ai déjà dit. En fait, pour ainsi dire, ils ne font pas ce qu’ils veulent – j’ajoute qu’ils font tout de même [466e] ce qui leur paraît être le meilleur.

POLOS

Justement, cela veut dire qu’ils sont tout-puissants !

SOCRATE

Non. En tout cas pas d’après ce que dit Polos.

POLOS

Mais, ce n’est pas ce que je dis, je dis tout le contraire !

SOCRATE

Ah non ! Tu l’as bel et bien dit, tu as affirmé que la toute-puissance était un bien pour l’homme qui la détenait.

POLOS

D'accord. Cela, je l'ai dit, en effet.

SOCRATE

Écoute, si un homme, privé de tout bon sens, a les moyens de faire ce qui lui paraît être le meilleur, diras-tu qu'il est tout-puissant ?

POLOS

Non, bien sûr.

SOCRATE

Prouve-moi donc que les orateurs ont tout leur bon sens. Comme cela, tu m'auras réfuté en me démontrant que la rhétorique est un art [467a] et non pas une flatterie. Mais si tu renonces à me montrer que j'ai tort, ni les orateurs, qui font dans les cités tout ce qui leur plaît, ni les tyrans ne tireront le moindre profit de leur pouvoir ! Toi-même, tu affirmes que la puissance est un bien, mais en revanche, pouvoir faire tout ce qu'on a envie de faire, sans avoir toute sa tête, tu es d'accord pour dire que c'est un mal, n'est-ce pas ?

POLOS

Oui, en effet.

SOCRATE

Alors, comment admettre que les orateurs et les tyrans soient tout-puissants dans les cités, si Polos ne réfute pas Socrate en lui prouvant qu'au contraire tyrans et orateurs font tout ce qu'ils veulent ? [467b]

POLOS

Cette espèce d'individu...

SOCRATE

Eh oui ! C'est cet individu qui affirme qu'ils ne font pas ce qu'ils veulent ; si tu n'es pas d'accord, réfute-moi.

POLOS

Mais, tout à l'heure, tu as reconnu que les orateurs et les tyrans faisaient ce qui leur paraissait être le meilleur.

SOCRATE

Oui, je le reconnais maintenant encore.

POLOS

Et, malgré cela, ils ne font pas ce qu'ils veulent !

SOCRATE

Non, je soutiens que non.

POLOS

Même s'ils font ce qui leur plaît !

SOCRATE

Oui, je l'affirme.

POLOS

Qu'est-ce que tu racontes, Socrate ? C'est ignoble ! c'est monstrueux !

SOCRATE

Ne me condamne pas, noble Polos – si je peux me permettre de parler comme toi. Eh bien, vas-y, si tu es capable de m'interroger, [467c] démontre-moi que je me trompe, sinon, tu n'as qu'à répondre.

POLOS

Bon, j'accepte de répondre, il faut bien que je voie ce que tu veux dire.

SOCRATE

Dis-moi, à ton avis, les hommes souhaitent-ils faire chaque action qu'ils font ? Ou bien, ce qu'ils veulent, n'est-ce pas plutôt le but qu'ils poursuivent en faisant telle ou telle chose ? Par exemple, quand on avale la potion prescrite par un médecin, à ton avis, désire-t-on juste ce qu'on fait, à savoir boire cette potion et en être tout indisposé ? ne veut-on pas plutôt recouvrer la santé ? [467d] n'est-ce pas pour cela qu'on boit la potion ?

POLOS

Oui, ce qu'on veut, c'est la santé, évidemment.

SOCRATE

L'armateur, par exemple (comme n'importe quel autre négociant ou homme d'affaires), a-t-il le désir d'accomplir chaque action qu'il fait ? Non, quel est l'homme, en effet, qui accepterait volontiers de traverser les mers, d'y connaître tous les dangers et tous les ennuis de ce métier ? Non, ce que ces hommes veulent avoir, à mon sens, c'est le bien pour lequel ils sont allés en mer, c'est la richesse qu'ils veulent, et, c'est pour gagner cette richesse qu'ils se sont mis à naviguer.

POLOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

D'ailleurs, n'est-ce pas toujours comme cela ? Quand on fait quelque chose, ce qu'on veut, est-ce la chose qu'on fait ? N'est-ce pas plutôt le but qu'on poursuit en faisant cette chose ? [467e]

POLOS

Oui.

SOCRATE

D'autre part, y a-t-il un être qui ne soit ni bon, ni mauvais, ni neutre entre le bien et le mal ?

POLOS

Non, nécessairement, toute chose est, ou bonne, ou mauvaise, ou neutre, Socrate.

SOCRATE

Or, les bonnes choses, tu dis que ce sont le savoir, la santé, la richesse, et tout ce qu'il y a dans le même genre ; et les mauvaises choses, elles, sont les contraires des bonnes.

POLOS

Oui, en effet.

SOCRATE

D'autre part, pour les choses intermédiaires, tu dis qu'elles ne sont ni toutes bonnes ni toutes mauvaises, qu'elles ont parfois un peu de bien, parfois un peu de mal, [468a] parfois ni bien ni mal. Par exemple : rester assis, se mettre à marcher, courir, faire du bateau ; ou encore, comme exemples de choses, la pierre, le bois, etc. Est-ce bien comme cela que tu parles ? Sinon, de quelles autres réalités dis-tu qu'elles ne sont ni bonnes ni mauvaises ?

POLOS

D'aucunes autres, je le dis du genre de choses que tu as données en exemples.

SOCRATE

Or, ces actions neutres, quand on les accomplit, est-ce pour en retirer des biens ? Ou sinon, quand on accomplit des actions qui sont avantageuses pour nous, est-ce afin d'en retirer un profit qui nous est indifférent ?

POLOS

Non, on accomplit des actions neutres afin d'en obtenir des biens, aucun doute là-dessus.

SOCRATE

C'est donc le bien [468b] que les hommes recherchent : s'ils marchent, c'est qu'ils font de la marche à pied dans l'idée qu'ils s'en trouveront mieux ; au contraire, s'ils se reposent, c'est qu'ils pensent que le repos est mieux pour eux : n'agissent-ils pas ainsi pour en retirer un bien ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Or, quand on fait mourir un homme – si vraiment cet homme doit mourir –, quand on l'exile, quand on le dépouille de ses richesses, n'agit-on pas ainsi dans l'idée qu'il est mieux pour soi de faire cela que de ne pas le faire ?

POLOS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Par conséquent, les hommes qui commettent pareilles actions agissent-ils toujours ainsi pour en retirer un bien ?

POLOS

Oui, je l'affirme.

SOCRATE

Par ailleurs, nous sommes d'accord pour dire que, si on fait une chose pour en avoir une autre, [468c] la chose que nous voulons, ce n'est pas l'action que nous devons accomplir, mais le bien pour lequel nous la faisons.

POLOS

Oui, absolument.

SOCRATE

Personne ne veut donc massacrer, bannir, confisquer des richesses, pour le simple plaisir d'agir ainsi ; au contraire, si de tels actes sont bénéfiques, nous voulons les accomplir, s'ils sont nuisibles, nous ne le voulons pas. Car nous voulons, comme tu dis, les bonnes choses, mais, nous ne voulons pas ce qui est neutre, et encore moins ce qui est mauvais, n'est-ce pas ? Est-ce que je te donne l'impression de dire la vérité, Polos ? oui ou non ? Pourquoi ne réponds-tu pas ?

POLOS

Oui, c'est la vérité.

SOCRATE

Donc, nous sommes bien d'accord là-dessus [468d] : si l'on fait mourir un homme, si on l'exile de la cité, si l'on s'empare de ses richesses – quand on agit ainsi, qu'on soit orateur ou tyran, c'est dans l'idée que pareilles actions sont avantageuses pour celui qui les commet, mais si, en fait, elles sont nuisibles, leur auteur, malgré tout, aura fait ce qui lui plaît. N'est-ce pas ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Tout de même, fait-il vraiment ce qu'il veut, s'il s'avère que les actes

qu'il a accomplis lui-même sont mauvais pour lui ? Tu ne réponds pas.

POLOS

Eh bien, non, il ne me paraît pas qu'il fasse ce qu'il veut.

SOCRATE

Alors, comment un tel homme peut-il être tout-puissant [468e] dans sa propre cité ? – s'il est vrai, de ton propre aveu, qu'être tout-puissant soit un bien.

POLOS

Il ne le peut pas.

SOCRATE

Je disais donc la vérité quand j'affirmais qu'il est possible qu'un homme qui fait ce qui lui plaît dans la cité en question n'y ait en fait presque pas de pouvoir et n'y fasse pas non plus tout ce qu'il veut.

POLOS

À t'entendre, Socrate, il te serait indifférent d'être incapable de faire ce qui te plaît dans la cité, tu préférerais n'y avoir aucun pouvoir, et tu n'éprouverais aucune envie pour l'homme que tu verrais ainsi tuer qui il veut, le dépouiller de ses richesses et le jeter dans les fers.

SOCRATE

Parles-tu d'un homme qui fait tout cela justement ou injustement ? [469a]

POLOS

Qu'il le fasse d'une façon ou d'une autre, dans les deux cas, n'est-ce pas à envier ?

SOCRATE

Fais attention à ce que tu dis, Polos !

POLOS

Qu'y a-t-il ?

SOCRATE

On ne doit pas envier ceux qu'on ne peut pas envier, pas plus que les malheureux, qui sont à plaindre.

POLOS

Qu'est-ce que tu racontes ? Les hommes dont je parle seraient à plaindre !

SOCRATE

Comment ne le seraient-ils pas ?

POLOS

Donc, quand on fait mourir l'homme qu'on veut tuer, et que cet homme est justement tué, d'après toi, on est malheureux, on est à plaindre !

SOCRATE

Non, je ne dis pas cela, mais j'affirme que, malgré tout, on n'est pas à envier.

POLOS

Ne disais-tu pas à l'instant qu'on devait en être malheureux ?

SOCRATE

En effet, mon cher, je le disais, mais je le disais de l'homme qui tue sans justice, [469b] et j'ajoutais qu'il était à plaindre ; quant à l'homme qui tue justement, je dis qu'il n'est pas à envier.

POLOS

Mais enfin, je crois plutôt que le malheureux, l'homme qui est à plaindre, c'est celui qui meurt injustement.

SOCRATE

Moins à plaindre que celui qui tue, Polos, et moins malheureux que l'homme qui meurt justement.

POLOS

Que veux-tu dire, Socrate ?

SOCRATE

Rien qu'une chose : le plus grand mal, c'est l'injustice.

POLOS

Pourquoi le plus grand mal ? Subir l'injustice, n'est-ce pas pire ?

SOCRATE

Non, pas du tout.

POLOS

[469c] Donc, toi, tu aimerais mieux subir l'injustice que la commettre !

SOCRATE

Moi, tu sais, je ne voudrais ni l'un ni l'autre. Mais, s'il était nécessaire soit de commettre l'injustice soit de la subir, je choisirais de la subir plutôt que de la commettre.

POLOS

Tu refuserais donc le pouvoir d'un tyran !

SOCRATE

Oui, je le refuserais, si, quand tu parles de tyrannie, tu penses à ce que je pense.

POLOS

Eh bien, je pense à ce que j'ai dit tout à l'heure : avoir le pouvoir de faire ce qu'on veut, pouvoir tuer, exiler, et faire tout ce dont on a envie.

SOCRATE

Oh là, mon cher, laisse-moi te donner un exemple, et tu le critiqueras. Écoute. Si, [469d] à l'heure où la Place du Marché est pleine de monde, je venais vers toi, un poignard glissé dans la manche, et si je te disais : « Polos, un fameux pouvoir, une étonnante tyrannie viennent de m'échoir. Regarde : si je me dis que l'un des hommes que tu vois doit être immédiatement tué, l'homme que je veux tuer sera tué. Si j'ai envie que l'un d'eux ait la tête brisée, sa tête sera immédiatement brisée ; et, si je veux lui arracher son vêtement, je lui arracherai son vêtement – je peux faire tellement de choses

dans cette cité ! » [469e] Supposons que tu ne me croies pas. Je te montre alors mon poignard, et, je suis sûr qu'en le voyant, tu me dirais : « À ce compte, Socrate, tout le monde serait aussi puissant que toi, tu pourrais également aller incendier la maison que tu veux, et pourquoi pas les arsenaux d'Athènes, les trières de la cité, et tous les bateaux de commerce, publics ou privés ! » Tu vois bien, être tout-puissant et faire ce qu'on veut, ce n'est donc pas la même chose.

POLOS

Non, certainement pas comme cela ! [470a]

SOCRATE

Peux-tu dire pour quelle raison tu critiques cette forme de pouvoir ?

POLOS

Oui, je le peux.

SOCRATE

Pourquoi ? dis-le.

POLOS

Parce que l'homme qui agit comme cela sera nécessairement puni.

SOCRATE

Or, n'est-ce pas un mal d'être puni ?

POLOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Tu en reviens donc, être étonnant, à dire qu'un homme est tout-puissant s'il fait ce qu'il veut, mais à condition qu'il trouve avantage à ce qu'il fait et que ce soit un bien pour lui. Voilà ce que signifie, semble-t-il, la toute-puissance [470b] : dans ce cas, c'est un bien, sinon c'est un mal, et l'homme en question n'a qu'un pouvoir infime. Voyons autre chose maintenant : sommes-nous d'accord pour dire qu'en effet agir comme je le disais tout à l'heure, c'est-à-dire, tuer et bannir des hommes, les dépouiller de leurs richesses, est quelquefois ce qu'il y a de mieux à faire, mais, d'autres fois,

non ?

POLOS

Oui, absolument.

SOCRATE

Donc, il semble bien que toi et moi, nous sommes d'accord sur ce point.

POLOS

Oui.

SOCRATE

Alors, dans quels cas affirmes-tu que c'est mieux ? Comment fais-tu le partage ? Dis-moi.

POLOS

Tu n'as qu'à répondre toi-même à ta question, Socrate !

SOCRATE

Eh bien, [470c] je soutiens, Polos, puisque tu prends tant de plaisir à m'entendre, que c'est mieux d'agir ainsi quand on le fait avec justice, et que c'est pire, si on le fait de façon contraire à la justice.

POLOS

À toi, Socrate, il est vraiment difficile de te réfuter ! Mais ne sais-tu pas que même un enfant te réfuterait, qu'il te ferait voir que tu as tort ?

SOCRATE

Alors, je serai plein de reconnaissance pour l'enfant, et j'en aurai autant pour toi, à condition que tu me réfutes et que tu me débarrasses de ma niaiserie. Allons, n'aie pas peur de te fatiguer pour rendre service à un ami : je t'en prie, réfute-moi.

POLOS

À vrai dire, Socrate, on n'a pas besoin pour te réfuter d'aller chercher [470d] des faits bien éloignés dans le temps. Parce que ce qui s'est passé tout récemment suffit à te réfuter et à te montrer qu'un bon nombre d'hommes

injustes sont heureux.

SOCRATE

Que s'est-il passé ? Dis-moi.

POLOS

Archélaos, par exemple, oui, le fils de Perdiccas, tu vois bien qu'il règne sur la Macédoine⁸ !

SOCRATE

Même si je ne le vois pas, j'en ai entendu parler.

POLOS

Alors, à ton avis, est-il heureux ou malheureux ?

SOCRATE

Je ne sais pas, Polos, en fait, je ne l'ai jamais rencontré.

POLOS

Qu'est-ce que cela peut faire ? Si tu l'avais rencontré, tu saurais qu'il est heureux, [470e] mais sinon, de là où tu es, tu n'arrives pas à savoir s'il l'est !

SOCRATE

Non, par Zeus, je ne peux vraiment pas le savoir !

POLOS

Et, évidemment, Socrate, même du Grand roi⁹, tu vas dire que tu ne sais pas s'il est heureux !

SOCRATE

Oui, en effet, et je ne dirai que la vérité, car je ne sais pas comment il est moralement, quelle éducation il a reçue et s'il a le sens de la justice.

POLOS

Et après ? Est-ce que tout le bonheur consiste en cela ?

SOCRATE

À mon avis, oui, Polos, je le soutiens. J'affirme que l'être (homme ou femme) doté d'une bonne nature morale est heureux, mais que l'être injuste et méchant est malheureux. [471a]

POLOS

Alors, vu la façon dont tu raisones, l'Archélaos dont je parle est un être malheureux ?

SOCRATE

Oui, mon cher, s'il est un homme injuste.

POLOS

Injuste ! Mais, comment ferait-il pour ne pas l'être ? Rien ne le destinait au pouvoir qu'il a aujourd'hui. Il est le fils d'une femme esclave d'Alkétès, le frère de Perdiccas. Selon la justice, il était donc l'esclave d'Alkétès et, s'il avait voulu agir de façon juste, il serait resté à son service, et il y serait heureux ! – si on raisonne comme toi. Mais, vu qu'il a commis les plus grandes injustices, il est donc incroyablement malheureux. [471b] D'abord, il fit mander Alkétès, qui était à la fois son maître et son oncle, et lui dit qu'il lui remettrait le pouvoir dont Perdiccas l'avait dépouillé. Il invita donc chez lui Alkétès et son fils Alexandre, son propre cousin, à peu près du même âge que lui. Dès qu'ils furent chez lui, il les rendit complètement ivres, les jeta au fond d'un char, et les emmena de nuit pour les égorger tous les deux et faire disparaître les corps. Or, bien qu'il eût commis une pareille injustice, il ne vit pas qu'il était devenu le plus malheureux des hommes et n'éprouva donc aucun regret de ce qu'il avait fait. Au contraire. Peu de temps après, à l'égard de son frère, le fils légitime de Perdiccas, [471c] un enfant d'environ sept ans et auquel, selon la justice, le pouvoir devait revenir, il ne voulut pas saisir l'occasion de se rendre heureux par une action juste, en éduquant cet enfant et en lui remettant le pouvoir de son père, mais il le jeta dans un puits, le noya, et, à Cléopâtre, la mère de l'enfant, il affirma que son fils, lancé à la poursuite d'une oie, était tombé dans ce fameux puits et qu'il y était mort. Bien sûr, on sait bien aujourd'hui qu'Archélaos est, de toute la Macédoine, l'homme qui a commis les plus grandes injustices. Il n'est donc pas le plus heureux, loin de là, il est le plus malheureux de tous les Macédoniens et, sans doute trouverait-on plus d'un Athénien, y compris toi, qui préférerait être [471d] n'importe qui en Macédoine plutôt qu'être un Archélaos !

SOCRATE

Dès que tu t'es mis à parler, Polos, j'ai fait ton éloge, car tu m'as donné l'impression d'avoir eu une bonne formation rhétorique ; mais je crois aussi que tu ne t'es pas assez entraîné à discuter. Ce n'est que cela l'argument avec lequel même un enfant me réfuterait ! Crois-tu que cet argument va servir à me prouver que j'ai tort de dire que l'homme qui agit mal n'est pas heureux ? Mais, à partir de quoi vais-je pouvoir être réfuté, mon bon ? Je ne suis d'accord avec aucune des remarques que tu fais.

POLOS

Parce que tu ne veux pas l'être, [471e] mais, en fait, tu penses exactement comme moi !

SOCRATE

En fait, très cher ami, tu te mets à me réfuter comme les rhéteurs au tribunal, quand ils veulent convaincre la partie adverse de fausseté. Au tribunal, en effet, on estime qu'on réfute son adversaire si on présente, en faveur de la cause qu'on défend, un bon nombre de témoins, très bien vus de tout le monde, tandis que la cause adverse, elle, n'a qu'un seul témoin, sinon aucun. Mais ce genre de réfutation n'a aucune valeur pour la recherche de la vérité. On sait bien qu'il arrive parfois qu'un homme soit mis en cause par de faux témoignages abondants et qui semblent dignes de foi. Surtout en ce moment, presque tout le monde, Athéniens et étrangers, sera d'accord pour défendre ta cause, si tu veux que tous témoignent contre moi et affirment que je ne dis pas la vérité. [472a] Tu auras, si tu veux, le témoignage de Nicias, fils de Nicératos, et celui de ses frères en même temps, eux qui ont fait poser, dans le sanctuaire de Dionysos, une rangée de trépieds, symbole de leur importance¹⁰. Tu auras aussi, si tu veux, le témoignage d'Aristocrate, fils de Skellios, qui a fait installer, lui aussi, dans le temple de la Pythie, un superbe monument. [472b] Tu auras enfin, si tu veux, les témoignages de tout l'entourage de Périclès, et ceux de toute autre famille d'Athènes que tu voudras choisir.

Mais, sache que moi, je ne suis pas d'accord avec toi, même si je suis le seul à ne pas l'être. En effet, tu ne peux pas me forcer à être d'accord. Seulement, avec tous les faux témoignages que tu présentes contre moi, tu essaies de me déposséder de tout mon bien : la vérité. Quant à moi, si je ne parviens pas à te présenter, toi, en personne, comme mon unique témoin, qui témoigne pour tout ce que je dis, j'estime que je n'aurai rien fait, dont il vaille la peine de parler, pour résoudre les questions [472c] que soulève notre discussion. Et j'estime que toi non plus tu ne fais rien pour les résoudre si moi, je ne suis pas le seul à témoigner en faveur de ce que tu dis et si tu n'envoies pas promener tous tes autres témoins. Tu sais, il y a deux sortes de réfutations : l'une est celle que toi, et beaucoup d'autres, tenez pour vraie, l'autre est celle que moi, à mon tour, je crois être vraie. Alors, comparons-les,

plaçons-les l'une à côté de l'autre, et voyons en quoi elles diffèrent. Car le sujet de notre discussion n'est vraiment pas insignifiant, loin de là, et, s'il est très beau de savoir comment le traiter, en revanche, il est très laid de l'ignorer. C'est, pour l'essentiel, la question de savoir si on reconnaît, ou si on ignore, qui est heureux et qui ne l'est pas. – Commençons par voir tout de suite quel est le point précis sur lequel porte la discussion : **[472d]** tu penses qu'il est possible d'être heureux, même si on agit mal et si on est injuste, puisque tu estimes qu'Archélaos, bien qu'il soit un criminel, est un homme heureux. Est-ce bien ce que tu penses ? Le prenons-nous comme tel ?

POLOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Et moi, j'affirme que c'est impossible. C'est bien le point sur lequel nous ne sommes pas d'accord. Bon. Autre chose. Le coupable sera-t-il heureux d'être puni, de payer sa faute et de recevoir son châtimement ?

POLOS

Non, pas du tout, au contraire, c'est dans ce cas qu'il sera très malheureux. **[472e]**

SOCRATE

En revanche, dans ta façon de voir, le coupable qui n'est pas puni sera heureux !

POLOS

Oui, je l'affirme.

SOCRATE

Eh bien, dans ma propre vision des choses, Polos, quand on agit mal et qu'on est coupable, on est malheureux de toute façon ; mais, on est encore plus malheureux si, bien qu'on soit coupable, on n'est ni puni ni châtié par la justice des dieux ou par celle des hommes.

POLOS

C'est incroyable, Socrate ! tu te mets à dire des énormités ! **[473a]**

SOCRATE

Sache bien, camarade, que je vais essayer de te faire dire, à toi aussi, la même chose que moi – tu vois, je te prends pour un ami. Bon, ce qui nous oppose à présent, c’est ceci : – regarde toi-même – au cours de notre discussion, j’ai dit que commettre l’injustice était pire que la subir.

POLOS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Mais toi, tu dis qu’il est pire de la subir.

POLOS

Oui.

SOCRATE

Puis, j’ai dit que les êtres qui agissent mal sont malheureux, et là, tu m’as réfuté.

POLOS

Ah ça oui, par Zeus !

SOCRATE

Disons plutôt, Polos, que tu penses m’avoir réfuté. **[473b]**

POLOS

Je pense que je t’ai vraiment réfuté.

SOCRATE

Peut-être. En tout cas, tu soutiens que les hommes qui commettent l’injustice sont heureux, à condition de n’être pas punis.

POLOS

Oui, c’est tout à fait exact.

SOCRATE

Or, moi, j’affirme qu’ils sont alors les plus malheureux des hommes ; tandis que les coupables qui sont punis sont, eux, moins malheureux. Veux-tu

aussi réfuter cette déclaration ?

POLOS

Ah oui, il faut dire que cette déclaration est encore plus difficile à réfuter que la première, Socrate !

SOCRATE

Difficile, non, Polos, impossible plutôt : on n'a jamais réfuté ce qui est vrai.

POLOS

Qu'est-ce que tu racontes ? Si un homme est pris alors qu'il comploté injustement contre son tyran ; [473c] et si, fait prisonnier, on lui tord les membres, on mute son corps, on lui brûle les yeux, on lui fait subir toutes sortes d'atroces souffrances, et puis, si on lui fait voir sa femme et ses enfants subir les mêmes tortures, et, après cela, pour finir, si on le crucifie et on le fait brûler vif, tout enduit de poix, est-ce que cet homme sera plus heureux comme cela que s'il avait pu s'échapper, s'il était devenu tyran et s'il avait passé sa vie à commander dans la cité, en faisant ce qui lui plaît, en homme envié et aimé par les citoyens comme par les étrangers ! [473d] Voilà ce qui est impossible à réfuter, d'après toi !

SOCRATE

Tu me donnes la chair de poule avec ton monstre, mon brave, et pourtant tu ne me réfutes pas – c'est comme tout à l'heure, quand tu appelais tes témoins. Mais au fait, rappelle-moi juste un détail. N'as-tu pas dit : « alors qu'il comploté injustement contre son tyran » ?

POLOS

Oui, je l'ai dit.

SOCRATE

Alors, comme cela, il ne sera pas plus heureux dans un cas que dans l'autre : ni s'il s'empare injustement de la tyrannie ni s'il est puni. En effet, si, de deux hommes, l'un agissait mal et l'autre était puni, ils seraient aussi malheureux l'un que l'autre, et aucun des deux ne saurait être plus heureux ; toutefois le plus malheureux est [473e] celui qui a pu s'échapper et devenir tyran. Qu'y a-t-il, Polos ? Pourquoi ris-tu ? Voilà qui est encore une nouvelle façon de réfuter : si quelqu'un dit quelque chose, tu te mets à rire de lui, et tu ne le réfutes pas.

POLOS

Tu ne t'imagines pas que tu vas être réfuté, Socrate, quand tu affirmes des choses que pas un homme au monde n'oserait dire ! Demande à n'importe qui, pour voir !

SOCRATE

Polos, je ne suis pas homme à m'occuper des affaires de la cité. L'année dernière, quand j'ai été tiré au sort pour siéger à l'Assemblée et quand ce fut à ma tribu d'exercer la prytanie, j'ai dû faire voter les citoyens – mais tout le monde a ri, [474a] parce que je ne savais pas comment mener une procédure de vote. Ne me demande donc pas maintenant de faire voter les auditeurs. Si tu n'es pas capable de mieux me réfuter, alors, comme je te l'ai proposé, laisse-moi le faire à ta place, comme cela, tu auras l'expérience de ce que doit être, d'après moi, une réfutation. En effet, je ne sais produire qu'un seul témoignage en faveur de ce que je dis, c'est celui de mon interlocuteur, et j'envoie promener tous les autres ; en outre, un seul homme, je sais le faire voter, mais quand il y a plus de gens, je ne discute pas avec eux. Vois donc si tu veux [474b] à ton tour m'offrir l'occasion de te réfuter en répondant à mes questions. Car, je pense que toi, comme moi, comme tout le reste des hommes, nous jugeons tous que commettre l'injustice est pire que la subir et que ne pas être puni est pire qu'être puni.

POLOS

Eh bien, moi, je pense que ni moi ni aucun autre homme, nous ne sommes de cet avis. Voyons, toi, tu aimerais mieux subir l'injustice que la commettre !

SOCRATE

Oui, comme toi et comme tout le monde.

POLOS

Il s'en faut de beaucoup, vraiment ! non ! ni comme moi, ni comme toi, ni comme personne d'autre !

SOCRATE

Bon. Est-ce que tu me réponds ? [474c]

POLOS

Oui, absolument. En fait, j'ai envie de savoir ce que tu vas bien pouvoir

dire.

SOCRATE

Eh bien, si tu veux le savoir, tu n'as qu'à répondre à ma question du début. Polos, quelle chose est pire, selon toi, commettre l'injustice ou la subir ?

POLOS

Selon moi, c'est subir l'injustice.

SOCRATE

Et qu'est-ce qui est plus vilain ? Subir l'injustice ou la commettre ? Réponds.

POLOS

Commettre l'injustice.

SOCRATE

C'est donc pire aussi, si c'est plus vilain ?

POLOS

Non, pas du tout.

SOCRATE

Je comprends. Tu n'as pas l'air de considérer que le beau et le bien soient une seule chose, [474d] ni non plus que le mauvais et le vilain soient identiques ?

POLOS

Certainement pas.

SOCRATE

Mais comment fais-tu alors ? Pour tout ce qui est beau – un corps, une couleur, une forme, une voix, un style de vie –, n'as-tu pas une raison de dire que c'est beau ? Un corps, par exemple, n'affirmes-tu pas qu'il est beau à cause de son utilité, de la fonction qu'il remplit et de la fin qu'il sert ? ou bien, est-ce à cause du plaisir que sa vue donne, dont se réjouissent tous ceux qui le

regardent ? Hormis ces deux raisons, l'utilité et le plaisir, en vois-tu une autre qui fasse dire qu'un corps est beau ? [474e]

POLOS

Non, je n'en vois pas.

SOCRATE

Or c'est pareil pour tout le reste : les formes et les couleurs, aussi, tu les appelles belles à cause du plaisir qu'elles procurent, de l'utilité qu'elles ont, ou encore, pour ces deux raisons à la fois.

POLOS

Oui, c'est exact.

SOCRATE

Est-ce la même chose pour la voix et pour toute la musique ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Par ailleurs, parmi les lois et les styles de vie, ceux que tu tiens pour de belles choses sont ou utiles ou agréables, ou les deux à la fois.

POLOS

Oui, je suis d'accord. [475a]

SOCRATE

Mais est-ce pareil pour la beauté des connaissances ?

POLOS

Oui, tout à fait. Enfin, Socrate, tu donnes une belle définition du beau, maintenant que tu dis qu'il fait plaisir et qu'il sert à quelque chose !

SOCRATE

Dans ce cas, on va se servir du contraire pour définir le vilain : il donne de la douleur et il est mauvais.

POLOS

Nécessairement.

SOCRATE

Par conséquent, de deux belles choses, l'une est plus belle que l'autre [475b] parce qu'elle donne plus de plaisir, qu'elle est plus utile, ou pour ces deux raisons à la fois : une chose est donc plus belle qu'une autre par une de ces deux qualités ou par les deux ensemble.

POLOS

Oui, absolument.

SOCRATE

Donc, de deux choses laides, l'une est plus laide que l'autre si elle est plus douloureuse ou plus mauvaise. N'est-ce pas nécessaire ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Poursuivons donc. Que disait-on tout à l'heure sur le fait de commettre l'injustice ou de la subir ? Ne disais-tu pas que commettre l'injustice est plus laid et que la subir est plus mauvais ?

POLOS

Oui, je le disais.

SOCRATE

Par conséquent, si commettre l'injustice est plus vilain que la subir, en quoi est-ce plus vilain ? parce que c'est plus douloureux ? – en ce cas, c'est la douleur qui l'emporte ; parce que c'est plus mauvais ? ou pour les deux choses à la fois ? N'est-ce pas nécessairement pour l'une de ces raisons ?

POLOS

Comment faire autrement ?

SOCRATE

Voici donc le premier point à examiner : **[475c]** est-ce à cause de la douleur éprouvée que commettre l'injustice est plus mauvais que la subir ? Autrement dit, les hommes qui agissent mal souffrent-ils davantage que ceux auxquels on fait du mal ?

POLOS

Non, pas du tout, Socrate, ce n'est pas à cause de la douleur qu'il est plus mauvais de commettre l'injustice, au contraire !

SOCRATE

Ce n'est donc pas à cause de la douleur que commettre l'injustice est plus vilain que la subir.

POLOS

Assurément pas.

SOCRATE

Or, si ce n'est pas à cause de la douleur, ce n'est pas non plus à cause à la fois de la douleur et d'une autre raison que commettre l'injustice est plus vilain que la subir.

POLOS

Apparemment pas.

SOCRATE

Reste donc notre autre raison seule.

POLOS

Oui.

SOCRATE

C'est plus vilain parce que c'est plus mauvais.

POLOS

Il semble bien.

SOCRATE

Commettre l'injustice est donc plus mauvais que la subir, parce que le mal y est plus grand.

POLOS

Oui, c'est évident. [475d]

SOCRATE

Or, tout à l'heure, n'étions-nous pas d'accord, avec du reste presque tout le monde, pour dire que commettre l'injustice est plus vilain que la subir ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Mais, maintenant, commettre l'injustice a l'air d'être plus mauvais que la subir.

POLOS

Il semble bien.

SOCRATE

Préfèrerais-tu une chose plus mauvaise et plus vilaine à une autre qui l'est moins ? N'hésite pas à répondre, Polos – tu n'y trouveras aucun dommage, mais réponds en te confiant noblement à ce qu'exige notre discussion, comme si tu te livrais à un médecin, [475e] et réponds par oui ou par non à ce que je te demande.

POLOS

Non, bien sûr, Socrate, je préférerais le moins mauvais.

SOCRATE

Y a-t-il un autre homme qui préférerait le plus mauvais ?

POLOS

À mon avis, non, pas si on s'en tient à ce raisonnement.

SOCRATE

Je disais donc la vérité quand j'affirmais que ni toi, ni moi, ni aucun autre homme ne préférerait commettre l'injustice à la subir ; en effet, il se trouve que commettre l'injustice est plus mauvais.

POLOS

Cela a l'air d'être plus mauvais, en effet.

SOCRATE

Regarde bien, Polos, ma réfutation à côté de ta réfutation ; si on les compare, elles ne se ressemblent en rien. Pourtant, avec ta réfutation, tout le monde est d'accord, sauf moi. [476a] Tandis que moi, quand je te réfute, je me contente de ton accord et de ton témoignage. Aussi, c'est toi, et toi seul, que je fais voter – les autres, je les envoie promener. Bon, cela va comme ça. Juste après, examinons le second point sur lequel nous étions en désaccord : quand un coupable est puni, est-ce le pire des maux ? – comme tu le pensais. Ou bien, est-ce pire de n'être pas puni ? – comme moi, cette fois, je le pensais. Prenons la question par ce biais : quand on a commis une injustice, être puni et être justement châtié, est-ce la même chose ? qu'en dis-tu ?

POLOS

Je dis que oui. [476b]

SOCRATE

Or tu ne peux pas dire que le juste, pris comme juste, ne soit pas toujours beau ! Examine la question à fond et réponds-moi.

POLOS

Non, en effet, Socrate, je pense que le juste est beau.

SOCRATE

Bon. Alors, voyons autre chose : si un agent fait une action, n'est-il pas nécessaire que quelque chose subisse l'action de cet agent ?

POLOS

Oui, il me semble.

SOCRATE

Cette passivité, que produit l'activité, n'est-elle pas de la même nature

que l'activité qui l'a produite ? Je vais te donner un exemple pour que tu voies de quoi je veux parler : si l'on frappe, n'est-il pas nécessaire que quelque chose soit frappé ?

POLOS

C'est nécessaire.

SOCRATE

De plus, si l'on frappe fort ou si on frappe vite, [476c] ne faut-il pas que quelque chose soit frappé fort ou vite ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

L'effet produit sur l'objet frappé donne donc à cet objet des caractères semblables au coup qui a frappé.

POLOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Et dans le cas où on brûle, ne faut-il pas qu'il y ait quelque chose de brûlé ?

POLOS

Comment faire autrement ?

SOCRATE

Si la brûlure est grave ou douloureuse, l'auteur de la brûlure ne l'a-t-il pas faite forte ou douloureuse ?

POLOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Si l'on coupe, le raisonnement est le même : il y a quelque chose de

coupé.

POLOS

Oui.

SOCRATE

Et si la coupure est large et profonde, si elle fait mal, [476d] c'est que l'auteur de la coupure a coupé de cette façon-là.

POLOS

Apparemment, oui.

SOCRATE

En somme, regarde bien si pour ces différents cas tu es d'accord avec ce que je viens de dire : l'action de l'agent qui agit et l'effet produit sur le patient qui subit portent-ils les mêmes caractères ?

POLOS

Mais, bien sûr, je suis d'accord.

SOCRATE

Bien, maintenant que nous sommes d'accord là-dessus, dis-moi si être puni consiste à subir ou à agir.

POLOS

À subir, Socrate, nécessairement !

SOCRATE

Parce qu'il y a un agent qui agit ?

POLOS

Comment faire autrement ? Parce qu'il y a bien sûr un homme qui punit.

SOCRATE

Et l'homme qui châtie bien, punit-il de façon juste ? [476e]

POLOS

Oui.

SOCRATE

Donc, son action est-elle juste ou non ?

POLOS

Elle est juste.

SOCRATE

Et l'homme qui est châtié en juste punition subit-il quelque chose de juste ?

POLOS

Oui, cela en a tout l'air.

SOCRATE

Mais nous nous sommes bien mis d'accord, je crois, pour dire que le juste est toujours beau.

POLOS

Oui, absolument.

SOCRATE

Dans ce cas, l'action de punir est belle, tout comme le fait de subir sa punition et d'être châtié.

POLOS

Oui.

SOCRATE

Or, si c'est beau, n'est-ce pas bon ? **[477a]** – Puisque le beau est ou agréable ou bon à quelque chose.

POLOS

C'est nécessaire.

SOCRATE

L'homme qui se trouve puni subit donc quelque chose de bon.

POLOS

Il semble bien.

SOCRATE

La punition est donc quelque chose qui lui est utile.

POLOS

Oui.

SOCRATE

Est-ce bien la forme d'utilité que je conçois ? Si un coupable est justement châtié, son âme sera-t-elle meilleure de ce fait ?

POLOS

Oui, c'est vraisemblable.

SOCRATE

L'âme de l'homme qu'on punit est-elle donc délivrée de son mal ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Mais cet homme n'est-il pas en même temps délivré du pire des maux ? Prends la question de la façon suivante : dans la gestion de ses biens, [477b] l'homme peut-il connaître, d'après toi, un plus grand malheur que la pauvreté ?

POLOS

Non, rien de plus grave que la pauvreté.

SOCRATE

Et par rapport à la bonne forme physique, ne dirais-tu pas que les maux

du corps sont la fatigue, la maladie, la laideur, etc. ?

POLOS

Oui, c'est ce que je dirais.

SOCRATE

Or, dans l'âme aussi, il doit bien y avoir, d'après toi, une forme de vice.

POLOS

Oui, bien sûr.

SOCRATE

Et ce vice, n'est-ce pas ce que tu appelles l'injustice, l'ignorance, la lâcheté, etc.

POLOS

Oui, c'est tout à fait cela.

SOCRATE

Donc, pour l'argent, le corps et l'âme, pour ces trois choses, [477c] tu as dit qu'il existait trois formes de vice : la pauvreté, la maladie, l'injustice ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Eh bien, quel est le plus vilain de ces vices ? N'est-ce pas l'injustice et, plus généralement, tout vice de l'âme ?

POLOS

Oui, c'est le plus vilain, et de beaucoup.

SOCRATE

Or, si le vice de l'âme est le plus laid des maux, c'est aussi le pire de tous.

POLOS

Pourquoi dis-tu cela, Socrate ?

SOCRATE

Parce que c'est toujours s'il cause une douleur extrême, s'il provoque un dommage, ou pour ces deux motifs à la fois, que le plus vilain des maux est vraiment le plus vilain [477d] – à condition d'en rester à nos précédents accords.

POLOS

Absolument.

SOCRATE

Or, l'injustice et tout autre vice de l'âme sont-ils les plus vilains des maux ? – Nous venons de nous mettre d'accord là-dessus.

POLOS

En effet, c'est d'accord.

SOCRATE

L'injustice est donc le plus vilain de tous les maux, parce qu'elle est le plus pénible de tous (à cause de la douleur qu'elle donne), ou bien parce qu'elle crée plus de dommages, ou encore, pour ces deux raisons à la fois.

POLOS

Oui, c'est nécessaire.

SOCRATE

Par ailleurs, est-ce plus douloureux de vivre sans justice, sans tempérance, en étant lâche et ignorant qu'en étant pauvre et malade ?

POLOS

À mon avis, non, Socrate, pas d'après ce qu'on a dit.

SOCRATE

C'est donc par quelque chose d'extraordinairement grand, comme un énorme dommage et un mal incroyable, que le vice de l'âme, la chose la plus

vilaine de toutes, l'emporte en laideur sur le reste des maux, [477e] puisque, d'après ce que tu dis, ce n'est pas par la douleur.

POLOS

Oui, il semble bien.

SOCRATE

Par ailleurs, il est certain que le mal, qui dépasse tous les autres maux par la grandeur du dommage qu'il cause, est le plus grand mal qui existe.

POLOS

Oui.

SOCRATE

En conséquence, vivre sans justice, sans tempérance, ou avec n'importe quel autre vice de l'âme, voilà quels sont les plus grands maux.

POLOS

Oui, apparemment.

SOCRATE

Bien. Et quel est l'art qui nous délivre de la pauvreté ? N'est-ce pas l'art de gérer son argent ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Et de la maladie ? N'est-ce pas la médecine ?

POLOS

Nécessairement.

SOCRATE

Et quel est l'art qui nous délivre de la méchanceté et de l'injustice ? [478a] Si tu ne sais pas quoi dire, comme cela, regarde un peu : où, auprès de qui, conduisons-nous les hommes qui ont le corps malade ?

POLOS

Chez les médecins, Socrate.

SOCRATE

Et où conduisons-nous les hommes qui ont fait du mal injustement et dont la vie est dérégulée ?

POLOS

Que veux-tu dire ? Qu'on les conduit devant les juges ?

SOCRATE

Où ils seront justement punis.

POLOS

Oui, en effet.

SOCRATE

Or, n'est-ce pas en fonction d'une certaine justice que les juges appliquent un châtement légitime ?

POLOS

Oui, évidemment.

SOCRATE

Donc, l'art de gérer l'argent nous délivre de la pauvreté, [478b] la médecine de la maladie, et la justice du dérèglement et de l'injustice.

POLOS

Oui, il semble bien.

SOCRATE

Alors, de ces trois choses, laquelle est la plus belle ?

POLOS

De quelles choses parles-tu ?

SOCRATE

La gestion de l'argent, la médecine, la justice ?

POLOS

La justice est bien supérieure, Socrate.

SOCRATE

Or, si la justice est vraiment la plus belle, n'est-ce donc pas encore une fois parce qu'elle procure un plaisir plus grand, ou qu'elle est plus utile, ou les deux à la fois ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Mais, au fait, est-ce agréable d'être soigné ? Les patients des médecins sont-ils contents de ce qui leur arrive ?

POLOS

Non, je ne pense pas.

SOCRATE

Mais il est utile pour eux d'être soignés, n'est-ce pas ? [478c]

POLOS

Oui.

SOCRATE

En fait, une fois soigné, on est délivré d'un mal plus grand que la douleur du traitement ; il est donc avantageux de supporter cette souffrance pour être en bonne santé.

POLOS

Oui, comment faire autrement ?

SOCRATE

Mais, quelle est la situation où l'homme trouve le plus de bonheur dans son corps : s'il se fait soigner par un médecin ou s'il commence par ne pas être malade ?

POLOS

S'il n'est pas malade, bien sûr.

SOCRATE

Car le bonheur n'est pas, semble-t-il, d'être délivré du mal, mais il consiste plutôt à ne pas subir le mal.

POLOS

Oui, c'est exact.

SOCRATE

Bien, prenons le cas de deux hommes malades, [478d] dans leur corps ou dans leur âme, lequel est le plus malheureux : celui qui se fait soigner et qui est délivré de son mal ou celui qu'on ne soigne pas et qui garde son mal ?

POLOS

Celui qu'on ne soigne pas, je pense.

SOCRATE

Par ailleurs, on a dit que lorsqu'on était puni, on était délivré du mal de l'âme, le pire des maux.

POLOS

C'est exact.

SOCRATE

Car l'application de la justice rend certainement plus raisonnable et plus juste : en fait, elle est une médecine pour la méchanceté de l'âme.

POLOS

Oui.

SOCRATE

Le plus heureux des hommes est donc celui qui n'a aucun vice en son âme, puisque c'est le vice qui nous a paru être le pire des maux. [478e]

POLOS

Oui, évidemment.

SOCRATE

Puis, l'homme qui vient en second pour le bonheur est sans doute celui qu'on délivre de son mal.

POLOS

Oui, c'est vraisemblable.

SOCRATE

C'est-à-dire, l'homme qui se soumet aux reproches, aux châtiments et qui est justement puni.

POLOS

Oui.

SOCRATE

En revanche, l'homme qui vit le plus mal est l'homme qui garde son injustice et qu'on ne délivre pas de son mal.

POLOS

Oui, il semble.

SOCRATE

Mais, n'est-ce pas justement le cas de l'homme qui a commis les plus grandes injustices, et qui, par l'effet d'une injustice extrême, réussit à passer toute sa vie sans subir ni reproches, [479a] ni châtiments, ni justes punitions ? C'est exactement comme cela qu'Archélaos, d'après toi, réussit à vivre, et c'est ce que font aussi tous les autres tyrans, les orateurs et les despotes.

POLOS

C'est vraisemblable.

SOCRATE

En fait, les hommes, très cher ami, qui réussissent à vivre ainsi se trouvent à peu près dans le même état qu'un homme qui, rongé par les plus graves maladies, parviendrait à ne pas être puni pour les maux de son corps, à ne pas se faire soigner par les médecins, parce que, tel un enfant, il aurait peur de subir incisions et cautérisations, [479b] sous prétexte que cela fait mal. N'es-tu pas du même avis que moi ?

POLOS

Oui, je suis d'accord avec toi.

SOCRATE

Au moins cet homme malade ignore-t-il probablement ce que sont la santé et la bonne forme du corps. En fait, étant donné que nous sommes d'accord sur le cas d'un tel homme, Polos, les autres hommes, qui cherchent à fuir la justice, risquent bien d'agir comme lui. Ces hommes voient bien la douleur que cause la justice, mais ils restent aveugles sur les bienfaits qu'elle donne, ils ignorent qu'on est encore plus malheureux de vivre avec une âme malsaine, viciée, injuste, impie, qu'avec un corps malsain. [479c] C'est pourquoi ces hommes font tout pour ne pas être punis, ils font tout pour qu'on ne les délivre pas du pire des maux ; en outre, ils s'arrangent pour avoir de l'argent, des amis, et pour savoir parler de façon tout à fait convaincante. Mais, Polos, si nous sommes d'accord pour reconnaître comme vrai ce que nous avons dit, te rends-tu assez bien compte des conséquences de notre discussion ? Ou préfères-tu que nous allions jusqu'au bout ?

POLOS

Oui, si tu veux.

SOCRATE

Bien. Une des conséquences me paraît être que les pires des maux, ce sont l'injustice et le fait de vivre dans l'injustice, n'est-ce pas ?

POLOS

Oui, il semble bien.

SOCRATE

Par ailleurs, [479d] il nous a paru qu'être puni était une façon d'être délivré de son mal.

POLOS

Oui, il y a des chances que ce soit vrai.

SOCRATE

Mais, en tout cas, nous avons dit que le fait de n'être pas puni faisait durer le mal.

POLOS

Oui.

SOCRATE

Dans ce cas, commettre une injustice est un mal second en grandeur ; en revanche, c'est bien le fait de vivre injustement sans être puni pour son injustice qui forme le pire et le plus considérable de tous les maux.

POLOS

C'est probable.

SOCRATE

Quelle était donc, mon cher ami, la question sur laquelle nous n'étions pas d'accord ? C'était à propos d'Archélaos : tu disais qu'il était heureux, bien qu'il eût commis les plus grandes injustices [479e] et qu'il n'en eût été aucunement puni. Moi, je pensais tout le contraire : si Archélaos, ou n'importe qui, fait un acte injuste sans en être puni, il est destiné à vivre dans un malheur qui dépasse largement celui des autres hommes. Je soutenais aussi que celui qui commet l'injustice est toujours plus malheureux que celui qui la subit et que le coupable qu'on ne punit pas est plus malheureux que le coupable qu'on punit. C'est ce que je disais, n'est-ce pas ?

POLOS

Oui.

SOCRATE

Or, il est démontré maintenant que ce que je disais était vrai.

POLOS

Oui, il semble. [480a]

SOCRATE

Soit. Mais alors, si tout cela est vrai, en quoi a-t-on tellement besoin de la rhétorique ? Car enfin, la conséquence de tous ces accords entre nous est qu'il faut d'abord faire attention à ne pas faire de mal, parce que, si on agit mal, le malheur qu'on en a est déjà assez grand.

POLOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Mais s'il arrive malgré tout qu'on commette une injustice, soi-même ou toute autre personne qu'on chérit, il faut courir de son plein gré là où on sera le plus vite puni – chez le juge, donc, comme on irait chez le médecin ; et il faut s'empresse d'y aller pour éviter que la maladie de l'injustice ne devienne chronique, [480b] qu'elle n'infecte l'âme et ne la rende incurable. Que pouvons-nous faire d'autre, Polos, si tous les principes sur lesquels nous nous sommes mis d'accord demeurent vrais ? N'est-ce pas la seule conclusion qui s'accorde avec nos principes ? N'est-elle pas nécessaire ? Pouvons-nous dire autre chose ?

POLOS

Non, Socrate, en effet, c'est la seule chose à faire.

SOCRATE

Par conséquent, s'il s'agit de se défendre lorsqu'on est accusé d'une injustice qu'on a soi-même commise, ou qu'ont commise ses parents, ses camarades, ses enfants, sa patrie même quand elle est coupable, la rhétorique, Polos, ne nous sera d'aucune utilité. À moins d'imaginer [480c] qu'elle nous soit utile pour faire tout le contraire et qu'il faille se servir de la rhétorique pour s'accuser soi-même, pour accuser ses proches ou ceux qui nous sont chers quand ils commettent une injustice ; là, il ne faut pas chercher à cacher la faute commise, il faut la mettre en pleine lumière, c'est le seul moyen pour être puni et redevenir sain. Il faut donc se forcer, soi-même et les autres, à ne pas être épouvanté à l'idée de la punition, mais à vouloir se livrer à la justice, plein de confiance et de courage, comme on se livre au médecin qui doit pratiquer incisions et cautérisations. Et il ne faut poursuivre que le bien et le beau, sans tenir compte de la douleur : si l'injustice qu'on a commise mérite des coups, [480d] il faut se laisser frapper, si elle mérite des chaînes, il faut se faire enchaîner, si c'est une amende, il faut être prêt à payer, si c'est l'exil, qu'on s'exile, si c'est la mort, qu'on meure, mais qu'on soit toujours le

premier à s'accuser soi-même, à accuser ses proches. Voilà à quelle fin on peut se servir de la rhétorique : pour mettre en lumière les injustices qu'on a commises et se trouver ainsi délivré du pire des maux, l'injustice. Est-ce bien ce que nous devons dire, Polos, oui ou non ?

POLOS

C'est très déconcertant pour moi, [480e] Socrate, d'entendre cela, mais sans doute est-ce dans la ligne de ce que nous avons dit.

SOCRATE

Dans ce cas, soit nous renonçons à tout ce que nous avons dit, soit nous affirmons que ce que je viens de dire en est la conséquence nécessaire.

POLOS

Oui, nous en sommes là.

SOCRATE

Eh bien, maintenant, essayons de voir le cas de figure opposé. Admettons qu'on doive faire du mal à quelqu'un, ennemi ou inconnu – à la condition, bien sûr, de n'avoir pas été soi-même la victime d'une injustice de la part de cet ennemi (attention, il faut prendre garde à cela !), mais que ce soit à quelqu'un d'autre que cet ennemi ait fait du mal. Dans ce cas, si on veut faire du mal à cet ennemi, il faut s'arranger par tous les moyens, paroles et actes, [481a] pour qu'il ne soit pas puni et n'ait pas à aller devant le juge. Et, s'il y va quand même, il faut trouver le moyen pour que cet ennemi personnel puisse échapper à la punition. Davantage, s'il a volé énormément d'or, qu'il ne le rende pas, qu'il le garde, qu'il le dépense pour lui-même et pour les siens, sans aucune justice ni pitié ; s'il a commis un crime si injuste qu'il mérite la mort, surtout, qu'on ne le mette pas à mort, jamais, mais qu'il vive immortel, ce criminel, et, sinon, [481b] qu'il puisse vivre comme il est le plus longtemps possible. Voilà quel est le genre de cas, Polos, où, à mon sens, la rhétorique est utile. Autrement, pour l'homme qui n'est pas près de commettre une injustice, je ne vois point qu'elle soit très utile, si tant est qu'elle ait la moindre utilité – de fait, quand nous en parlions tout à l'heure, la rhétorique semblait ne servir à rien.

CALLICLÈS

Dis-moi, Chéréphon, est-ce que Socrate parle sérieusement ? est-ce qu'il plaisante ?

CHÉRÉPHON

J'ai l'impression, Calliclès, qu'il parle tout à fait sérieusement. Mais tu n'as qu'à lui demander toi-même.

CALLICLÈS

Ah oui, au nom des dieux, j'ai bien envie de lui demander ! Dis-moi, **[481c]** Socrate, faut-il supposer qu'en ce moment tu parles sérieusement, ou bien est-ce que tu plaisantes ? En effet, si tu dis tout cela sérieusement et si par hasard c'est vrai, toute la vie des hommes serait mise sens dessus dessous, et nous, nous faisons, semble-t-il, tout le contraire de ce qu'il faut !

SOCRATE

Calliclès, si les sentiments humains n'avaient rien de commun entre eux, s'ils étaient spécifiques à tel ou tel individu, si chacun de nous éprouvait ses propres impressions, différentes de celles des autres hommes, on aurait du mal à faire connaître **[481d]** à son voisin ce qu'on ressent. Je dis cela parce que je pense que toi et moi, nous éprouvons le même sentiment. Toi, moi, nous deux ensemble, sommes amoureux : moi, j'aime Alcibiade¹¹, fils de Clinias, et la philosophie ; toi, tu aimes Démos, le peuple d'Athènes et le fils de Pyrilampe¹².

Or, je me rends bien compte que toi, tu as beau être un malin, chaque fois que l'occasion s'en présente, tu n'es jamais capable de contredire celui que tu aimes quand il dit ceci ou cela, **[481e]** et tu te laisses entraîner de tous les côtés à la fois. À l'Assemblée, si tu dis quelque chose, et si Démos d'Athènes, lui, ne parle pas comme toi, tu changes d'avis et tu finis par dire tout ce que Démos d'Athènes veut que tu dises. En face du jeune et beau Démos, fils de Pyrilampe, tu te comportes de la même façon. Car tu es incapable de t'opposer aux volontés et aux déclarations de ton bien-aimé. Si quelqu'un entendait ce que parfois tu es amené à dire pour plaire à tes amours, il s'en étonnerait et trouverait cela bizarre, mais si toi, tu voulais avouer à cet homme la vérité, tu lui dirais sans doute que, tant qu'on n'empêchera pas ton bien-aimé de dire ce qu'il dit, **[482a]** on ne pourra pas non plus t'empêcher de dire comme lui.

Mais comprends bien que c'est pareil pour moi, et qu'il te faut m'entendre répéter ce que disent mes amours. Ne soit donc pas étonné de ce que je dis, ou sinon, fais que la philosophie, ma bien-aimée, soit elle aussi empêchée de parler. Car tout ce que tu m'entends dire, mon cher ami, c'est toujours elle qui me le fait dire, et elle est beaucoup moins inconstante que mon autre amour. Le fils de Clinias, lui, dit tantôt une chose, tantôt une autre, mais la philosophie dit toujours la même chose ; et justement, ces phrases qui maintenant t'étonnent, **[482b]** c'est la philosophie qui les fait prononcer – tu étais bien là, en personne, quand elle a parlé. C'est donc la philosophie, je le

répète, que tu vas réfuter : tu vas montrer contre elle que commettre l'injustice et ne pas être puni quand on a mal agi ne sont pas les pires des maux. Mais si tu y renonces, Calliclès, et ne réfutes pas sa thèse, par le Chien, dieu des Égyptiens¹³, Calliclès ne sera pas d'accord avec toi, et pour le reste de ta vie, tu seras mal accordé à toi-même. Pour moi, je considère, excellent homme, qu'il vaut mieux jouer faux sur une lyre mal accordée, mal diriger le chœur que je pourrais diriger, **[482c]** ne pas être d'accord avec la plupart des gens et dire le contraire de ce qu'ils disent – oui, tout cela, plutôt que d'être, moi tout seul, mal accordé avec moi-même et de contredire mes propres principes.

CALLICLÈS

Socrate, tu m'as l'air d'un jeune chien fou, tu parles comme si tu étais en train d'haranguer le peuple entier. Mais à propos, pourquoi nous fais-tu cette harangue ? Parce que Polos a éprouvé la même gêne qu'il a accusé Gorgias de ressentir face à toi. En effet, Polos a dit en substance que Gorgias, auquel tu demandais s'il enseignerait le sens de la justice à l'élève qui, venant le trouver pour apprendre la rhétorique, ignorerait encore ce qu'est le juste – **[482d]** parce que Gorgias, donc, a eu honte de répondre non, et qu'il a affirmé, pour se conformer aux règles de la société humaine, qu'il l'enseignerait en effet : il devait craindre qu'on ne fût indigné de sa réponse s'il avait dit le contraire... Et c'est à cause de l'acquiescement que Gorgias t'a donné qu'il a été forcé de se contredire – voilà ce qui te fait plaisir ! Là, Polos s'est bien moqué de toi, et à juste titre, je pense !

Seulement, maintenant, voilà qu'il éprouve lui aussi la même gêne. Et moi, je n'aime pas beaucoup ce qu'a fait Polos quand il t'a concédé que commettre l'injustice est plus vilain que la subir. En fait, **[482e]** dès qu'il t'a accordé cela, tu l'as fait s'empêtrer dans ce qu'il disait et tu lui as cloué le bec ; tout cela, parce qu'il a eu honte de dire ce qu'il pensait. Mais, tu sais, Socrate, réellement, ces questions que tu rabâches, ce sont des inepties, des chevilles d'orateur populaire – oui, toi qui prétends rechercher la vérité ! – pour faire passer que le beau est beau selon la loi, et pas selon la nature.

Nature et loi, le plus souvent, se contredisent. Donc, bien sûr, si l'on a honte, **[483a]** si on n'ose pas dire ce que l'on pense, on est forcé de se contredire. Voilà, c'est cela, le truc que tu as fini par comprendre, et tu t'en sers avec mauvaise foi dans les discussions. Si quelqu'un parle de ce qui est conforme à la loi, tu l'interroges sans qu'il le voie sur ce qui est conforme à la nature, et s'il te parle de la nature, tu l'amènes à te répondre sur la loi. C'est ce qui s'est passé tout à l'heure, quand vous parliez de commettre l'injustice et de la subir, Polos te disait qu'il était plus vilain de la commettre en se référant à la loi, et tu t'es mis à harceler ce qu'il disait comme s'il l'avait dit par rapport à la nature ! En effet, dans l'ordre de la nature, le plus vilain est aussi le plus mauvais : c'est subir l'injustice ; en revanche, selon la loi, le plus laid, c'est la commettre. **[483b]** L'homme qui se trouve dans la situation de

devoir subir l'injustice n'est pas un homme, c'est un esclave, pour qui mourir est mieux que vivre s'il n'est même pas capable de se porter assistance à lui-même, ou aux êtres qui lui sont chers, quand on lui fait un tort injuste et qu'on l'outrage. Certes, ce sont les faibles, la masse des gens, qui établissent les lois, j'en suis sûr. C'est donc en fonction d'eux-mêmes et de leur intérêt personnel que les faibles font les lois, qu'ils attribuent des louanges, qu'ils répartissent des blâmes. Ils veulent faire peur aux hommes plus forts **[483c]** qu'eux et qui peuvent leur être supérieurs. C'est pour empêcher que ces hommes ne leur soient supérieurs qu'ils disent qu'il est vilain, qu'il est injuste, d'avoir plus que les autres et que l'injustice consiste justement à vouloir avoir plus. Car, ce qui plaît aux faibles, c'est d'avoir l'air d'être égaux à de tels hommes, alors qu'ils leur sont inférieurs.

Et quand on dit qu'il est injuste, qu'il est vilain, de vouloir avoir plus que la plupart des gens, on s'exprime en se référant à la loi. Or, au contraire, il est évident, selon moi, que la justice consiste en ce que **[483d]** le meilleur ait plus que le moins bon et le plus fort plus que le moins fort. Partout il en est ainsi, c'est ce que la nature enseigne, chez toutes les espèces animales, chez toutes les races humaines et dans toutes les cités ! Si le plus fort domine le moins fort et s'il est supérieur à lui, c'est là le signe que c'est juste.

De quelle justice Xerxès s'est-il servi lorsque avec son armée il attaqua la Grèce, ou son père¹⁴ quand il fit la guerre aux Scythes ? et encore, **[483e]** ce sont là deux cas parmi des milliers d'autres à citer ! Eh bien, Xerxès et son père ont agi, j'en suis sûr, conformément à la nature du droit – c'est-à-dire conformément à la loi, oui, par Zeus, à la loi de la nature –, mais ils n'ont certainement pas agi en respectant la loi que nous établissons, nous ! Chez nous, les êtres les meilleurs et les plus forts, nous commençons à les façonner, dès leur plus jeune âge, comme on fait pour dompter les lions ; avec nos formules magiques et nos tours de passe-passe, nous en faisons des esclaves, **[484a]** en leur répétant qu'il faut être égal aux autres et que l'égalité est ce qui est beau et juste. Mais, j'en suis sûr, s'il arrivait qu'un homme eût la nature qu'il faut pour secouer tout ce fatras, le réduire en miettes et s'en délivrer, si cet homme pouvait fouler aux pieds nos grimoires, nos tours de magie, nos enchantements, et aussi toutes nos lois qui sont contraires à la nature – si cet homme, qui était un esclave, se redressait et nous apparaissait comme un maître, alors, à ce moment-là, le droit de la nature brillerait de tout son éclat. **[484b]** – Pindare d'ailleurs, j'en ai bien l'impression, exprime les mêmes idées que moi dans l'ode où il parle de « la loi, reine du monde, des êtres mortels et des dieux immortels¹⁵ » ; et, justement, cette loi, dit-il, « conduit le monde d'une main souveraine, pour justifier la plus extrême violence ; j'en veux pour preuve les travaux d'Héraclès : sans rien payer... » – c'est à peu près ce qu'il dit, je ne connais pas l'ode par cœur – ; en tout cas, il dit qu'Héraclès a pris avec lui les bœufs de Géryon, sans avoir payé Géryon, sans que celui-ci, non plus, lui en ait fait cadeau, certain que c'est bien là le droit de la nature, **[484c]** que les bœufs et tous les autres biens des êtres inférieurs

et plus faibles appartiennent en entier à l'homme qui leur est supérieur en force et en qualité.

C'est la vérité que je te dis, et tu le comprendras si tu abandonnes enfin la philosophie pour aborder de plus grandes questions. La philosophie, oui, bien sûr, Socrate, c'est une chose charmante, à condition de s'y attacher modérément, quand on est jeune ; mais si on passe plus de temps qu'il ne faut à philosopher, c'est une ruine pour l'homme. Aussi doué qu'on soit, si on continue à faire de la philosophie, alors qu'on en a passé l'âge, on devient obligatoirement ignorant de tout ce qu'on doit connaître [484d] pour être un homme de bien, un homme bien vu. Pourquoi ? Parce que petit à petit on devient ignorant des lois en vigueur dans sa propre cité, on ne connaît plus les formules dont les hommes doivent se servir pour traiter entre eux et pouvoir conclure des affaires privées et des contrats publics, on n'a plus l'expérience des plaisirs et passions humaines, enfin, pour le dire en un mot, on ne sait plus du tout ce que sont les façons de vivre des hommes. Et s'il arrive qu'on soit impliqué dans une affaire privée ou publique, on s'y rend ridicule, [484e] comme sont ridicules à leur tour, j'imagine, les politiciens qui se trouvent pris dans vos discussions et arguments.

En fait, c'est ce que dit Euripide : « une lumière brille pour chacun des êtres, qui s'élance vers elle ; là, il donne le meilleur de ses jours ; là, il est au meilleur de lui-même¹⁶ ». [485a] Donc, ce qu'on a en soi de minable, on l'évite et on l'injurie, tandis que le reste, on le loue, avec quelque indulgence pour soi-même, et en estimant que comme cela on fait son propre éloge.

Alors, la plus juste conduite à avoir, à mon sens, est de faire les deux : faire de la philosophie, c'est un bien, aussi longtemps qu'il s'agit de s'y former ; oui, philosopher, quand on est adolescent, ce n'est pas une vilaine chose, mais quand un homme, déjà assez avancé en âge, en est encore à philosopher, cela devient, Socrate, une chose ridicule. [485b] Aussi, quand je me trouve, Socrate, en face d'hommes qui philosophaient, j'éprouve exactement le même sentiment qu'en face de gens qui babillent et qui s'expriment comme des enfants. Oui, quand je vois un enfant, qui a encore l'âge de parler comme cela, en babillant avec une petite voix, cela me fait plaisir, c'est charmant, on y reconnaît l'enfant d'un homme libre, car cette façon de parler convient tout à fait à son âge. En revanche, quand j'entends un petit enfant s'exprimer avec netteté, je trouve cela choquant, c'est une façon de parler qui me fait mal aux oreilles et qui est, pour moi, la marque d'une condition d'esclave. De même, si j'entends un homme qui babille [485c] et si je le vois jouer comme un enfant, c'est ridicule, c'est indigne d'un homme et cela mérite des coups !

Or, c'est exactement la même chose que j'éprouve en face de gens qui philosophaient. Quand je vois un jeune, un adolescent, qui fait de la philosophie, je suis content, j'ai l'impression que cela convient à son âge, je me dis que c'est le signe d'un homme libre. Et, au contraire, le jeune homme qui ne fait pas de philosophie, pour moi, n'est pas de condition libre et ne sera

jamais digne d'aucune belle et noble entreprise. Mais, si c'est un homme d'un certain âge **[485d]** que je vois en train de faire de la philosophie, un homme qui n'arrive pas à s'en débarrasser, à mon avis, Socrate, cet homme-là ne mérite plus que des coups. C'est ce que je disais tout à l'heure : cet homme, aussi doué soit-il, ne pourra jamais être autre chose qu'un sous-homme, qui cherche à fuir le centre de la cité, la place des débats publics, « là où, dit le poète, les hommes se rendent remarquables¹⁷ ». Oui, un homme comme cela s'en trouve écarté pour tout le reste de sa vie, une vie qu'il passera à chuchoter dans son coin avec trois ou quatre jeunes gens, **[485e]** sans jamais proférer la moindre parole libre, décisive, efficace.

Moi, Socrate, j'ai assez d'amitié pour toi. Il y a donc des chances que j'éprouve en ce moment ce que le Zéthos d'Euripide éprouve en face d'Amphion, dans cette pièce que j'ai déjà citée¹⁸. Le fait est que j'en viens à te faire les mêmes reproches que Zéthos à son frère, Amphion : « Non, tu ne t'intéresses pas, Socrate, à ce qui doit être ton intérêt ; aussi noble que soit la nature de ton âme, tu la pervertis sous une apparence puérile ; **[486a]** tu serais incapable, s'il fallait prendre une décision de justice, de proposer une raison légitime, de saisir ce qui est probable, ce qui est plausible, de prendre courageusement la moindre résolution qui aille dans l'intérêt d'autrui. » Tout de même, mon cher Socrate – tu vois, tu ne m'énerves pas du tout, regarde comme je te parle gentiment –, à ton avis, n'est-ce pas une vilaine chose de se trouver dans cette situation misérable ? Eh bien, c'est elle que connaissent, j'en suis sûr, les gens qui s'obstinent à pousser plus loin qu'il ne faut l'étude de la philosophie !

Car, maintenant, si on t'arrêtait, toi ou quelqu'un comme toi, si on te jetait en prison, accusé d'avoir commis une injustice que tu n'as pas commise, **[486b]** sais-tu bien que tu serais incapable de te tirer toi-même d'affaire, tu serais pris de vertige, tu resterais la bouche ouverte faute de savoir ce que tu pourrais bien dire, et si on te traduisait devant un tribunal, victime d'un accusateur minable et malhonnête, on te condamnerait à mort pour peu que ton accusateur ait la moindre envie que tu meures.

Alors, dis-moi quelle est cette étrange sagesse, Socrate, « quel est cet art qui s'applique à une nature douée et la rend pire qu'avant¹⁹ », hors d'état de se porter secours à elle-même ni de tirer personne, elle-même ou une autre, saine et sauve des plus graves dangers ? Quel est donc cet art qui fait d'un être doué un homme que ses ennemis peuvent dépouiller de toute sa fortune, **[486c]** un homme qui vit, privé d'estime, dans sa propre cité ? Un tel homme, même si c'est un peu dur à dire, on a le droit de lui taper sur la tête, impunément !

Allez, mon bon, laisse-toi convaincre par moi, « achève tes discussions et réfutations, exerce-toi à la musique des affaires humaines, entraîne-toi aussi à avoir l'air d'un sage, et laisse à d'autres ces finasseries – délires ou paroles creuses – à cause desquelles tu finiras par habiter une maison vide. Ne prends pas pour modèles ces philosophes qui font des réfutations dérisoires, **[486d]** mais imite les citoyens qui ont une vie de qualité, une excellente réputation et

jouissent de tous les autres bienfaits de l'existence ».

SOCRATE

Si par hasard mon âme était en or, Calliclès, peux-tu imaginer comme je serais heureux de trouver une de ces pierres de touche qui servent à contrôler l'or ! Oui, une pierre de la meilleure espèce, que j'appliquerais sur mon âme. Et si cette pierre de touche se trouvait d'accord avec moi pour dire que mon âme a été bien soignée, alors, ne serais-je pas sûr, enfin, que l'état de mon âme est satisfaisant et que je n'ai pas besoin de subir un autre contrôle ?

CALLICLÈS

Puis-je savoir pourquoi tu me demandes cela, [486e] Socrate ?

SOCRATE

Je vais te le dire ; en fait, je crois qu'en te rencontrant je suis tombé sur cette pierre de touche ! un vrai cadeau des dieux !

CALLICLÈS

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Je suis sûr que toutes les opinions de mon âme avec lesquelles tu seras d'accord, seront, dès ce moment-là, des vérités. En effet, je suis convaincu que si l'on doit contrôler une âme et la mettre à l'épreuve [487a] pour voir si elle vit bien ou mal, il faut avoir trois qualités ; or, toi, tu les as toutes les trois. Il s'agit de la compétence, de la bienveillance et de la franchise. En réalité, je rencontre bien des gens qui sont incapables de me mettre à l'épreuve, faute d'avoir la compétence pour cela, alors que toi, tu as cette compétence. Et d'autres, qui sont compétents, mais qui ne veulent pas me dire la vérité, parce qu'ils n'ont pas le moindre intérêt pour moi, tandis que toi, tu t'intéresses à moi. Regarde, les deux étrangers avec qui j'ai parlé, tes amis, Gorgias et Polos ; en effet, ce sont des hommes compétents [487b] et ils ont de l'amitié pour moi, mais ils n'ont pas assez de franchise, ils éprouvent trop de gêne – en tout cas, plus qu'il ne faudrait. Quelle autre explication donner ? Ils en sont arrivés l'un après l'autre à être tellement gênés qu'ils ont accepté, à cause de cette gêne qu'ils ressentaient, de dire le contraire de ce qu'ils avaient dit, et cela, en présence d'un public nombreux et à propos des questions les plus fondamentales qui soient.

Donc, tu as, toi, ces trois qualités que les autres n'ont pas. En effet, tu as reçu une bonne éducation – la plupart des Athéniens pourraient le

confirmer –, de plus, tu es gentil avec moi. Au nom de quoi puis-je dire cela ? Je vais te l'expliquer. **[487c]** Je sais bien que tu faisais partie, Calliclès, d'un groupe de quatre jeunes gens, associés dans l'étude de la sagesse. Il y avait toi, Tisandre d'Aphidna, Andron, fils d'Androton, et Nausycide de Cholarge²⁰. Or, un jour, je vous ai entendus débattre entre vous de la question de savoir jusqu'à quel point il fallait s'exercer à la philosophie, et je sais bien qu'à cette époque l'avis qui prévalut parmi vous fut de ne pas chercher à faire de la philosophie avec toute l'exactitude possible ; au contraire, vous vous engagiez les uns les autres à veiller **[487d]** à ne pas en savoir plus qu'il ne faut et à ne pas vous laisser corrompre à votre insu. Donc, puisque je t'entends me prodiguer les mêmes conseils que tu donnais à tes camarades, c'est une preuve suffisante, à mon sens, pour penser que tu es vraiment plein de bienveillance à mon égard. Par ailleurs, que tu sois capable de parler franchement et que tu ne te sentes absolument pas gêné, tu le declares toi-même ; du reste, tout le discours que tu viens de faire concorde avec ce que tu dis.

Bon, c'est évident maintenant, les choses vont se passer ainsi : si, dans ce que nous disons, tu es d'accord avec moi sur une chose, **[487e]** ce point d'accord aura été à partir de ce moment-là suffisamment contrôlé et par toi et par moi, et nous n'aurons plus besoin de le soumettre à un contrôle supplémentaire. Car ce n'est pas toi qui me ferais la moindre concession, que ce soit par manque de compétence ou par excès de gêne ! Et, d'un autre côté, ce n'est pas non plus pour me tromper que tu me concéderais quelque chose, car tu es vraiment un ami – c'est toi-même qui le dis ! Donc, si nous sommes d'accord, toi et moi, cela veut dire que réellement nous avons, dès ce moment-là, atteint une vérité définitive. La plus belle de toutes les questions, Calliclès, est celle que tu m'as reproché de poser : quel genre d'homme faut-il être ? dans quelle activité doit-on s'engager **[488a]** ? et jusqu'à quel point, selon qu'on est plus âgé ou plus jeune ? En effet, s'il arrive que, dans ma vie, je n'agisse pas correctement, sache bien que je ne fais pas exprès de commettre une faute, mais que c'est à cause de mon ignorance que j'agis mal. Donc, étant donné que toi, tu as commencé à me prodiguer des avertissements, ne t'éloigne pas, mais fais-moi voir, de façon convenable, quel genre d'activité je dois avoir et comment je pourrais y accéder. De plus, si, alors que je suis d'accord avec toi maintenant, tu me surprends plus tard en train de faire le contraire de ce que je t'aurai dit, considère que je suis un lâche, **[488b]** et ne me donne plus jamais, par la suite, le moindre conseil supplémentaire – car, dans ce cas, je ne serai plus digne de rien.

Reprenons depuis le début, explique-moi ce que Pindare et toi, vous dites de la justice qui existe selon la nature. Est-ce le fait que l'homme supérieur enlève les biens de l'être inférieur, que le meilleur commande aux moins bons, et que celui qui vaut plus l'emporte sur celui qui vaut moins ? Le juste, d'après ce que tu dis, est-ce autre chose que cela ? est-ce que je me souviens bien ?

CALLICLÈS

En effet, c'est ce que j'ai dit tout à l'heure et je le répète encore maintenant.

SOCRATE

Mais, quand tu dis que l'un est supérieur et que l'autre est meilleur, parles-tu du même homme ? Parce que tout à l'heure non plus, [488c] je n'ai pas pu comprendre exactement ce que tu voulais dire. Est-ce que ce sont les plus forts que tu appelles supérieurs ? Et est-ce au plus fort que les plus faibles doivent obéir ? J'ai l'impression que c'est ce que tu voulais exprimer tout à l'heure, quand tu disais que c'était conformément au droit de la nature que les grandes cités attaquaient les petites, puisqu'elles étaient à la fois supérieures et plus fortes. Alors, être supérieur, être plus fort, être meilleur, est-ce la même chose ? Ou sinon, dis-tu qu'on est meilleur, même si on est inférieur et plus faible ? et supérieur, si on est plus mauvais ? Être le meilleur, être supérieur, ces deux formules ont-elles la même définition ? [488d] Essaie de me définir clairement les choses : être supérieur, être meilleur, être plus fort, est-ce pareil ou est-ce différent ?

CALLICLÈS

Pour moi, je te le dis clairement, c'est pareil.

SOCRATE

En ce cas, n'est-il pas conforme à la nature qu'une masse de gens soit supérieure à un seul individu ? Il faut donc que la masse impose aussi ses lois à l'individu – c'est toi-même qui viens de le dire.

CALLICLÈS

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Par conséquent, les lois établies par la masse sont les lois des hommes supérieurs.

CALLICLÈS

Oui, parfaitement. [488e]

SOCRATE

Mais, dans ce cas, ne sont-elles pas les lois des meilleurs ? Car, d'après ce que tu dis, les hommes supérieurs sont certainement les meilleurs.

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Alors, les lois établies par la masse ne sont-elles pas belles précisément parce qu'elles sont conformes à la nature – s'il est vrai que les êtres les plus forts sont les meilleurs ?

CALLICLÈS

Oui, j'affirme qu'elles sont belles conformément à la nature !

SOCRATE

Or la masse, n'estime-t-elle pas – comme d'ailleurs, tu l'as dit toi-même – que la justice n'est faite que d'égalité et que commettre l'injustice est plus vilain que la subir ? **[489a]** Est-ce le cas, oui ou non ? Et, maintenant, ne te fais pas prendre, à ton tour, à te sentir gêné ! La masse juge-t-elle, oui ou non, qu'être juste, c'est être égal sans avoir plus que les autres, et qu'il est plus vilain de commettre l'injustice que de la subir ? Ne me prive pas de ta réponse, Calliclès, parce que, si tu es d'accord avec moi, alors je serai testé et contrôlé par toi, c'est-à-dire par un homme parfaitement capable de distinguer le vrai du faux.

CALLICLÈS

Eh bien, oui, en effet, la masse pense comme cela.

SOCRATE

Ce n'est donc pas seulement d'après la loi que commettre l'injustice est plus vilain que la subir, **[489b]** mais d'après la nature aussi. Par conséquent, il y a des chances pour que tu n'aies pas dit la vérité, tout à l'heure, quand tu t'es mis à parler. Tu as eu tort de me reprendre en affirmant que nature et loi se contredisaient ; oui, tu m'as dit que j'avais fini par comprendre cela et que je m'en servais avec mauvaise foi dans la discussion : quand on me parle de ce qui est conforme à la nature, je tire ces propos dans le sens de la loi, et, si on me répond sur ce qui est conforme à la loi, c'est dans le sens de la nature que je comprends ce qu'on me dit.

CALLICLÈS

Cet individu-là ne cessera jamais de parler pour rien ! Dis-moi, Socrate, ne te sens-tu pas un peu gêné, à ton âge, de faire la chasse aux mots ? Quand on fait un lapsus, [489c] tu sautes dessus comme si c'était un cadeau des dieux ! – Donc, crois-tu que je dise qu'être supérieur et être meilleur, c'est différent ? Est-ce que je ne te dis pas depuis longtemps que c'est la même chose ? Crois-tu que je puisse dire d'un ramassis d'esclaves, de sous-hommes, de moins-que-rien – sinon peut-être qu'ils sont physiquement plus forts –, crois-tu que je dise que tout ce que cette masse peut raconter, ce sont des lois ?

SOCRATE

Soit, très savant Calliclès, c'est comme cela que tu t'exprimes ! [489d]

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Eh bien, justement, bienheureux, moi aussi je me figure depuis longtemps que c'est ce que tu veux dire quand tu parles de supériorité ; mais je te pose encore une question, en insistant, pour savoir clairement ce que tu veux dire. Car, sans doute, tu ne penses pas que deux hommes soient meilleurs qu'un seul, ni que tes esclaves soient meilleurs que toi pour la seule raison qu'ils sont plus forts que toi. Mais, revenons en arrière, juste au début, explique-moi ce que tu veux dire quand tu parles des meilleurs, étant donné que, d'après toi, ce ne sont pas les plus forts. Et puis, homme étonnant, sois plus doux quand tu commences à instruire ton élève, sinon je vais cesser de venir prendre des leçons chez toi... [489e]

CALLICLÈS

Tu fais semblant d'être idiot, Socrate !

SOCRATE

Je le jure par Zéthos, dont toi-même, Calliclès, tu t'es servi à plusieurs reprises quand tu faisais semblant de me donner des conseils d'ami. Bon, allons-y, explique-moi qui sont les meilleurs pour toi.

CALLICLÈS

Les hommes les meilleurs sont ceux qui valent le plus, oui, je l'affirme.

SOCRATE

Tu ne vois pas que tu as beau prononcé des mots, tu n'expliques rien. Vas-tu le dire ? les êtres les meilleurs, les hommes supérieurs, sont-ils, d'après toi, les plus intelligents ? ou sinon, y en a-t-il d'autres qui soient plus intelligents qu'eux ?

CALLICLÈS

Mais non, par Zeus ! Les plus intelligents sont les meilleurs, absolument !

SOCRATE

Il arrive donc souvent, si on suit ce que tu dis, qu'un homme intelligent soit supérieur à des milliers d'autres qui, [490a] eux, sont sans intelligence. Aussi, il faut que cet homme-là commande, que les autres obéissent, et que le chef ait plus de choses que ses sujets. Voilà, d'après moi, ce que tu veux dire – et je t'assure que je ne fais pas la chasse au mot – quand tu affirmes qu'un seul individu est supérieur à des milliers d'autres.

CALLICLÈS

Mais c'est ce que je dis ! Car, le juste selon la nature, d'après moi, c'est que l'être le meilleur et le plus intelligent commande aux êtres inférieurs et qu'il ait plus de choses qu'eux.

SOCRATE

Arrête-toi là un petit moment. [490b] Que vas-tu dire cette fois ? Suppose que nous soyons, oui, nous, un bon nombre d'hommes, rassemblés en un même lieu, comme maintenant, et que nous ayons en commun quantité de vivres et de boissons. Suppose donc qu'il y ait parmi nous des hommes de toutes tailles, les uns forts, les autres faibles, et aussi un médecin, qui ait donc dans le domaine de la médecine plus de connaissances que nous en avons, nous. Ce médecin, vraisemblablement, serait plus fort que certains et plus faible que d'autres, mais, puisqu'il est le plus compétent, il sera en pareille circonstance meilleur que les autres et supérieur à eux, n'est-ce pas ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Or, [490c] doit-il disposer, sous prétexte qu'il est le meilleur, de la plus

grosse part des vivres que nous avons en commun ? Ne faut-il pas plutôt que ce médecin exerce son pouvoir en procédant à une répartition des vivres ? Mais pour ce qui est de sa consommation personnelle et du profit qu'il peut en tirer pour son propre corps, ce médecin n'a pas à avoir plus de vivres que les autres – ou alors, c'est son corps qui le paiera plus tard ! En fait, il doit manger plus que certains et moins que d'autres. Et si, par hasard, il était l'homme le plus faible de tout le groupe, il aura beau être le meilleur, c'est bien à lui-même qu'il donnerait le moins de vivres possible ? Calliclès, en est-il ainsi, oui ou non, mon bon ?

CALLICLÈS

Tu te mets à parler de vivres, de boissons, de médecins – des bêtises !
[490d] Ce n'est pas de cela que je te parle, moi !

SOCRATE

Ne dis-tu pas de l'homme le plus intelligent qu'il est le meilleur ? Le dis-tu, oui ou non ?

CALLICLÈS

En effet, je le dis.

SOCRATE

Dans ce cas, ne faut-il pas que le meilleur ait plus de choses que d'autres ?

CALLICLÈS

Oui bien sûr, mais certainement pas plus de vivres ou de boissons !

SOCRATE

Je comprends. Plus de manteaux, alors ? c'est sans doute cela. Donc, c'est au meilleur tisserand d'avoir le plus grand manteau ! Le tisserand doit se promener tout couvert de vêtements, les plus nombreux possible et les plus beaux !

CALLICLÈS

Qu'est-ce que cette histoire de vêtements ?

SOCRATE

Alors, a-t-il plus de chaussures ? Il est évident que le cordonnier le plus habile et le meilleur doit porter beaucoup plus de chaussures que les autres. [490e] Dans ce cas, le cordonnier doit sans doute se promener les pieds chaussés de nombreuses chaussures, toutes plus belles les unes que les autres !

CALLICLÈS

Mais qu'est-ce que ces chaussures viennent faire ici ? Tu t'obstines à parler pour rien !

SOCRATE

Bon, si tu ne veux parler ni de vivres, ni de vêtements, ni de chaussures, peut-être penses-tu à ce genre de choses : prenons un agriculteur, bon connaisseur de la terre qu'il cultive, un homme de bien, un homme honnête, il est sûr que cet homme-là doit avoir plus de semences que les autres et en semer le plus possible dans ses propres champs !

CALLICLÈS

Tu rabâches toujours les mêmes choses, Socrate !

SOCRATE

Oui, non seulement les mêmes choses, Calliclès, mais en plus les mêmes choses pour répondre aux mêmes questions.

CALLICLÈS

Ah oui, [491a] vraiment, par les dieux, tu ne parles jamais que de cordonniers, de cardeurs, de bouchers, et de médecins, tu ne pourras donc jamais t'en empêcher ! Comme si c'était de ces gens-là que nous discussions !

SOCRATE

Alors, est-ce que tu vas me dire quelles sont ces choses dont l'homme le meilleur et le plus intelligent doit avoir, en toute justice, la plus grosse part ? Ou bien, vas-tu supporter que je le dise à ta place ? ne vas-tu pas le dire toi-même ?

CALLICLÈS

Au contraire, je le dis et je le répète, depuis longtemps ! D'abord, quand je parle d'êtres supérieurs, ils ne sont ni cordonniers ni bouchers ! [491b] Non, je parle d'hommes intelligents, qui savent s'occuper des affaires de la cité, qui savent comment bien les gérer – des hommes qui non seulement sont

intelligents, mais qui sont aussi courageux, assez forts pour accomplir ce qu'ils ont projeté de faire, et qui ne peuvent pas y renoncer par mollesse d'âme.

SOCRATE

Tu vois, excellent Calliclès, comme ce ne sont pas du tout les mêmes reproches que tu m'adresses, et que je t'adresse. Toi, tu prétends que je dis toujours les mêmes choses, et tu m'en blâmes. Mais, pour moi, c'est tout le contraire, je trouve que tu ne dis jamais la même chose au sujet des mêmes questions : à un moment [491c] tu declares que les êtres supérieurs et les meilleurs sont par définition les plus forts, à un autre, tu dis qu'ils sont les plus intelligents, et maintenant, pour la troisième fois, tu en es à dire encore autre chose : que ce sont les hommes courageux ! Eh bien, mon bon, sors-toi de cette embrouille en me donnant une réponse : dis-moi enfin qui sont les hommes supérieurs et les meilleurs et en quoi ils le sont !

CALLICLÈS

Mais je te l'ai déjà dit : ce sont des hommes intelligents, qui savent s'occuper des affaires de la cité et qui sont courageux. [491d] Voilà quels sont les hommes qui méritent d'exercer le pouvoir dans leur propre cité ! Il est juste que ces hommes aient plus de choses que les autres, oui, que les chefs aient plus que ceux auxquels ils commandent !

SOCRATE

Mais alors, dis-moi, camarade, par rapport à eux-mêmes, est-ce que les chefs ont plus de choses ? Se commandent-ils ou sont-ils commandés ?

CALLICLÈS

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Je dis que chaque individu se commande lui-même ; ou sinon, c'est qu'il n'y aurait pas lieu de se commander soi-même, seulement de commander aux autres !

CALLICLÈS

Mais que veux-tu dire avec ton « se commander soi-même » ?

SOCRATE

Oh, rien de compliqué, tu sais, la même chose que tout le monde : cela veut dire être raisonnable, se dominer, [491e] commander aux plaisirs et passions qui résident en soi-même.

CALLICLÈS

Ah ! tu es vraiment charmant ! Ceux que tu appelles hommes raisonnables, ce sont des abrutis !

SOCRATE

Qu'est-ce qui te prend ? N'importe qui saurait que je ne parle pas des abrutis !

CALLICLÈS

Mais si, Socrate, c'est d'eux que tu parles, absolument ! Car comment un homme pourrait-il être heureux s'il est esclave de quelqu'un d'autre ? Veux-tu savoir ce que sont le beau et le juste selon la nature ? Eh bien, je vais te le dire franchement ! Voici, si on veut vivre comme il faut, on doit laisser aller ses propres passions, si grandes soient-elles, et ne pas les réprimer. Au contraire, [492a] il faut être capable de mettre son courage et son intelligence au service de si grandes passions et de les assouvir avec tout ce qu'elles peuvent désirer. Seulement, tout le monde n'est pas capable, j'imagine, de vivre comme cela. C'est pourquoi la masse des gens blâme les hommes qui vivent ainsi, gênée qu'elle est de devoir dissimuler sa propre incapacité à le faire. La masse déclare donc bien haut que le dérèglement – j'en ai déjà parlé – est une vilaine chose. C'est ainsi qu'elle réduit à l'état d'esclaves les hommes dotés d'une plus forte nature que celle des hommes de la masse ; et ces derniers, qui sont eux-mêmes incapables de se procurer les plaisirs qui les combleraient, font la louange de la tempérance [492b] et de la justice à cause du manque de courage de leur âme. Car, bien sûr, pour tous les hommes qui, dès le départ, se trouvent dans la situation d'exercer le pouvoir, qu'ils soient nés fils de rois ou que la force de leur nature les ait rendus capables de s'emparer du pouvoir – que ce soit le pouvoir d'un seul homme ou celui d'un groupe d'individus –, oui, pour ces hommes-là, qu'est-ce qui serait plus vilain et plus mauvais que la tempérance et la justice ? Ce sont des hommes qui peuvent jouir de leurs biens, sans que personne y fasse obstacle, et ils se mettraient eux-mêmes un maître sur le dos, en supportant les lois, les formules et les blâmes de la masse des hommes ! Comment pourraient-ils éviter, [492c] grâce à ce beau dont tu dis qu'il est fait de justice et de tempérance, d'en être réduits au malheur, s'ils ne peuvent pas, lors d'un partage, donner à leurs amis une plus grosse part qu'à leurs ennemis, et cela, dans leurs propres cités, où eux-mêmes exercent le pouvoir ! Écoute, Socrate, tu prétends que tu poursuis la vérité, eh bien, voici la vérité : si la facilité de la vie, le dérèglement, la

liberté de faire ce qu'on veut, demeurent dans l'impunité, ils font la vertu et le bonheur ! Tout le reste, ce ne sont que des manières, des conventions, faites par les hommes, à l'encontre de la nature. Rien que des paroles en l'air, qui ne valent rien ! **[492d]**

SOCRATE

Ce n'est pas sans noblesse, Calliclès, que tu as exposé ton point de vue, tu as parlé franchement. Toi, en effet, tu viens de dire clairement ce que les autres pensent et ne veulent pas dire. Je te demande donc de ne céder à rien, en aucun cas ! Comme cela, le genre de vie qu'on doit avoir paraîtra tout à fait évident. Alors, explique-moi : tu dis que, si l'on veut vivre tel qu'on est, il ne faut pas réprimer ses passions, aussi grandes soient-elles, mais se tenir prêt à les assouvir par tous les moyens. Est-ce bien en cela que la vertu consiste ? **[492e]**

CALLICLÈS

Oui, je l'affirme, c'est cela la vertu !

SOCRATE

Il est donc inexact de dire que les hommes qui n'ont besoin de rien sont heureux.

CALLICLÈS

Oui, parce que, si c'était le cas, les pierres et même les cadavres seraient tout à fait heureux !

SOCRATE

Mais, tout de même, la vie dont tu parles, c'est une vie terrible ! En fait, je ne serais pas étonné si Euripide avait dit la vérité – je cite le vers : « Qui sait si vivre n'est pas mourir et si mourir n'est pas vivre²¹ ? » Tu sais, en réalité, nous sommes morts. **[493a]** Je l'ai déjà entendu dire par des hommes qui s'y connaissent : ils soutiennent qu'à présent nous sommes morts, que notre corps est notre tombeau et qu'il existe un lieu dans l'âme, là où sont nos passions, un lieu ainsi fait qu'il se laisse influencer et balloter d'un côté et de l'autre. Eh bien, ce lieu de l'âme, un homme subtil, Sicilien ou Italien²², je crois, qui exprime la chose sous la forme d'un mythe, en a modifié le nom. Étant donné que ce lieu de l'âme dépend de ce qui peut sembler vrai et persuader, il l'a appelé passoire. Par ailleurs, des êtres irréfléchis, il affirme qu'ils n'ont pas été initiés. En effet, chez les hommes qui ne réfléchissent pas, **[493b]** il dit que ce lieu de l'âme, siège des passions, est comme une passoire

percée, parce qu'il ne peut rien contrôler ni rien retenir – il exprime ainsi l'impossibilité que ce lieu soit jamais rempli.

Tu vois, c'est donc tout le contraire de ce que tu dis, Calliclès. D'ailleurs, un sage fait remarquer que, de tous les êtres qui habitent l'Hadès, le monde des morts – là, il veut parler du monde invisible –, les plus malheureux seraient ceux qui, n'ayant pu être initiés, devraient à l'aide d'une écumoire apporter de l'eau dans une passoire percée. Avec cette écumoire, toujours d'après ce que disait l'homme qui m'a raconté tout cela, c'est l'âme que ce sage voulait désigner. [493c] Oui, il comparait l'âme de ces hommes à une écumoire, l'âme des êtres irréflechis est donc comme une passoire, incapable de rien retenir à cause de son absence de foi et de sa capacité d'oubli.

Ce que je viens de te dire est, sans doute, assez étrange ; mais, pourtant, cela montre bien ce que je cherche à te faire comprendre. Je veux te convaincre, pour autant que j'en sois capable, de changer d'avis et de choisir, au lieu d'une vie dérégulée, que rien ne comble, une vie d'ordre, qui est contente de ce qu'elle a et qui s'en satisfait.

Eh bien, est-ce que je te convaincs de changer d'avis et d'aller jusqu'à dire que les hommes, dont la vie est ordonnée, sont plus heureux [493d] que ceux dont la vie est dérégulée ? Sinon, c'est que tu ne changeras pas d'avis, même si je te raconte toutes sortes d'histoires comme cela !

CALLICLÈS

Tu l'as dit, Socrate, et très bien ! C'est vrai, je ne changerai pas d'avis !

SOCRATE

Bien. Allons donc, je vais te proposer une autre image, qui vient de la même école. En effet, regarde bien si ce que tu veux dire, quand tu parles de ces deux genres de vie, une vie d'ordre et une vie de dérèglement, ne ressemble pas à la situation suivante. Suppose qu'il y ait deux hommes qui possèdent, chacun, un grand nombre de tonneaux. Les tonneaux de l'un sont sains, remplis de vin, [493e] de miel, de lait, et cet homme a encore bien d'autres tonneaux, remplis de toutes sortes de choses. Chaque tonneau est donc plein de ces denrées liquides qui sont rares, difficiles à recueillir et qu'on n'obtient qu'au terme de maints travaux pénibles. Mais, au moins, une fois que cet homme a rempli ses tonneaux, il n'a plus à y verser quoi que ce soit ni à s'occuper d'eux ; au contraire, quand il pense à ses tonneaux, il est tranquille. L'autre homme, quant à lui, serait aussi capable de se procurer ce genre de denrées, même si elles sont difficiles à recueillir, mais comme ses récipients sont percés et fêlés, il serait forcé de les remplir sans cesse, jour et nuit, [494a] en s'infligeant les plus pénibles peines. Alors, regarde bien, si ces deux hommes représentent chacun une manière de vivre, de laquelle des deux dis-tu qu'elle est la plus heureuse ? Est-ce la vie de l'homme dérégulé ou celle

de l'homme tempérant ? En te racontant cela, est-ce que je te convaincs d'admettre que la vie tempérante vaut mieux que la vie déréglée ? Est-ce que je ne te convaincs pas ?

CALLICLÈS

Tu ne me convaincs pas, Socrate. Car l'homme dont tu parles, celui qui a fait le plein en lui-même et en ses tonneaux, n'a plus aucun plaisir, il a exactement le type d'existence dont je parlais tout à l'heure : il vit comme une pierre. S'il a fait le plein, [494b] il n'éprouve plus ni joie ni peine. Au contraire, la vie de plaisirs est celle où on verse et on reverse autant qu'on peut dans son tonneau !

SOCRATE

Mais alors, si l'on en verse beaucoup, il faut aussi qu'il y en ait beaucoup qui s'en aille, on doit donc avoir de bons gros trous, pour que tout puisse bien s'échapper !

CALLICLÈS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Tu parles de la vie d'un pluvier, qui mange et fiente en même temps ! – non, ce n'est pas la vie d'un cadavre, même pas celle d'une pierre ! Mais dis-moi encore une chose : ce dont tu parles, c'est d'avoir faim et de manger quand on a faim, n'est-ce pas ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Et aussi d'avoir soif, et de boire quand on a soif. [494c]

CALLICLÈS

Oui, mais surtout ce dont je parle, c'est de vivre dans la jouissance, d'éprouver toutes les formes de désirs et de les assouvir – voilà, c'est cela, la vie heureuse !

SOCRATE

C'est bien, très cher. Tu t'en tiens à ce que tu as dit d'abord, et tu ne ressens pas la moindre honte. Mais alors, il semble que moi non plus je n'aie pas à me sentir gêné ! – Aussi, pour commencer, réponds-moi : suppose que quelque chose démange, qu'on ait envie de se gratter, qu'on puisse se gratter autant qu'on veut et qu'on passe tout son temps à se gratter, est-ce là le bonheur de la vie ?

CALLICLÈS

Que tu es extravagant, Socrate ! En fait, tu es un démagogue, un orateur de foule ! [494d]

SOCRATE

C'est pour cela, Calliclès, que j'ai choqué Polos et Gorgias, je les ai faits se sentir gênés ! Mais toi, tu ne seras pas choqué, tu n'auras même pas honte, car tu es un homme courageux. Alors, réponds, et c'est tout.

CALLICLÈS

Eh bien, je déclare que même la vie où on se gratte comme cela est une vie agréable !

SOCRATE

Et si c'est une vie agréable, c'est donc aussi une vie heureuse.

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Si on se gratte la tête, [494e] seulement, ou faut-il que je te demande tout ce qu'on peut se gratter d'autre ? Regarde, Calliclès, que répondras-tu, quand on te demandera si, après la tête, on peut se gratter tout le reste ? Bref, pour en venir au principal, avec ce genre de saletés, dis-moi, la vie des êtres obscènes, n'est-elle pas une vie terrible, laide, misérable ? De ces êtres, oseras-tu dire qu'ils sont heureux, sous la seule condition qu'ils possèdent tout ce qui leur faut ?

CALLICLÈS

Mais n'as-tu pas honte, Socrate, de mener notre discussion vers ce genre d'horreurs ?

SOCRATE

Parce que c'est moi qui l'ai poussée là ! ô noble individu ! n'est-ce pas plutôt celui qui affirme sans nuances que les hommes qui éprouvent la jouissance, de quelque façon qu'ils jouissent, sont des hommes heureux ? [495a] n'est-ce pas plutôt celui qui ne peut pas distinguer quels sont les plaisirs bons et quels sont les mauvais ? Mais maintenant, dis-moi encore juste ceci : prétends-tu que l'agréable soit identique au bon, ou bien y a-t-il de l'agréable qui ne soit pas bon ?

CALLICLÈS

Eh bien, pour ne pas être en désaccord avec ce que j'ai dit si jamais je réponds que l'agréable est différent du bon, je déclare que c'est la même chose.

SOCRATE

Calliclès, tu es en train de démolir tout ce qui avait été dit avant, et tu n'aurais même plus les qualités requises pour chercher avec moi ce qui est vrai si tu te mets à dire des choses contraires à ce que tu penses. [495b]

CALLICLÈS

Toi aussi, tu fais pareil, Socrate !

SOCRATE

Eh bien, si je le fais, j'ai tort de le faire ! et toi aussi, tu as tort ! Mais, bienheureux, réfléchis à une chose : le bien ne consiste pas dans une jouissance à n'importe quel prix, car, sinon, si c'est le cas, il semble bien que le tas de saletés auxquelles j'ai fait allusion tout à l'heure de façon détournée, va nous tomber sur la tête, et plus encore !

CALLICLÈS

C'est ce que tu penses, toi, Socrate !

SOCRATE

Mais toi, Calliclès, as-tu vraiment la force de soutenir ce que tu dis ? [495c]

CALLICLÈS

Oui, je le soutiens !

SOCRATE

Nous allons donc nous mettre à le discuter comme si pour toi c'était sérieux !

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Eh bien, voyons, puisque en effet cela a l'air d'être sérieux, réponds à cette question : y a-t-il quelque chose que tu appelles savoir ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Et le courage, dont tu parlais tout à l'heure, n'était-ce pas une chose que tu mettais à côté du savoir ?

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

Mais quand tu parlais de ces deux choses, ne disais-tu que le courage était différent du savoir ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Mais quoi ? Le plaisir et le savoir sont-ils identiques ou différents ?

CALLICLÈS

Différents, bien sûr – [495d] oh, que tu es sage !

SOCRATE

Le courage est donc lui aussi différent du plaisir !

CALLICLÈS

Bien sûr que oui.

SOCRATE

Attention, rappelons-nous bien ce que tu viens de dire : Calliclès du dème d'Acharnes a déclaré que l'agréable était la même chose que le bon, mais que la science et le courage étaient différents l'un de l'autre et différents du bien.

CALLICLÈS

Socrate du dème d'Alopécè n'est-il pas d'accord avec nous sur ce point ? Est-il d'accord, oui ou non ?

SOCRATE

Non, il n'est pas d'accord, [495e] mais je pense que Calliclès ne l'est pas non plus, du moins ne le sera-t-il plus quand il aura lui-même examiné correctement ce qu'il pense. Tu vas voir. Réponds-moi : être heureux et être malheureux, n'estimes-tu pas que ce sont là deux états d'âme opposés ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Alors, si deux états sont contraires l'un à l'autre, n'est-il pas nécessaire qu'il existe entre eux le même rapport qu'entre la santé et la maladie ? Car, si on ne peut sans doute pas être simultanément malade et en bonne santé, on ne peut pas non plus être débarrassé, en même temps, de la santé et de la maladie.

CALLICLÈS

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Prends la partie du corps qui te plaît et examine ce qui s'y passe. [496a]

Suppose qu'un homme ait mal aux yeux, n'appelle-t-on pas cela ophtalmie ?

CALLICLÈS

Oui, bien sûr, on appelle cela ophtalmie.

SOCRATE

En tout cas, il est sûr et certain que le même homme qui est malade n'a pas, au même moment, les yeux en bonne santé !

CALLICLÈS

Oui, à coup sûr !

SOCRATE

Mais que se passe-t-il donc quand il est débarrassé de l'ophtalmie ? est-il en même temps débarrassé de la santé des yeux ? Je veux dire, est-il débarrassé des deux choses en même temps, la maladie et la santé ?

CALLICLÈS

Non, pas du tout !

SOCRATE

Ce serait une chose bien étonnante, en effet, et qui, je pense, serait illogique. N'est-ce pas ? [496b]

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

C'est plutôt l'un après l'autre, j'imagine, que chacun de ces deux états s'établit dans le corps, puis se dissipe.

CALLICLÈS

Oui, je soutiens que oui.

SOCRATE

Or, quand il s'agit de force et de faiblesse, n'est-ce pas pareil ?

CALLICLÈS

Oui, c'est pareil.

SOCRATE

Et de vitesse et de lenteur ?

CALLICLÈS

Oui, c'est tout à fait pareil.

SOCRATE

Et quand il s'agit de biens et de bonheur, comme de ce qui leur est contraire, les maux et le malheur ? Ces deux états ne s'établissent-ils pas dans l'âme, chacun à son tour, et ne se débarrasse-t-on pas de l'un qu'après s'être débarrassé de l'autre ?

CALLICLÈS

Sans doute ; oui, c'est bien cela !

SOCRATE

Donc, si nous trouvons des choses [496c] dont un homme puisse se débarrasser en même temps qu'il les possède, il est évident que ces choses ne sauraient être le bien et le mal. Sommes-nous d'accord sur ce point ? Vas-y, examine la question à fond et réponds-moi.

CALLICLÈS

Mais je suis on ne peut plus d'accord avec toi !

SOCRATE

Revenons donc à nos précédents points d'accord. Quand tu parlais de la faim, que voulais-tu dire ? qu'elle est agréable ou qu'elle est pénible ? – Je parle de la faim en tant que telle.

CALLICLÈS

Non, la faim est une chose pénible. Malgré tout, manger quand on a faim, c'est bien agréable !

SOCRATE

Oui, bien sûr, [496d] je comprends. Alors, la faim, rien que la faim, est-elle pénible, oui ou non ?

CALLICLÈS

Elle est pénible, oui.

SOCRATE

Et c'est pareil pour la soif.

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Bon. Dois-je poser encore plus de questions, ou es-tu d'accord pour dire que tout besoin, que tout désir sont des états pénibles ?

CALLICLÈS

Je suis d'accord avec cela. Ce n'est pas la peine de m'interroger !

SOCRATE

Soit. Donc, si on boit quand on a soif, c'est agréable. Qu'en dis-tu ?

CALLICLÈS

Oui, c'est agréable de boire quand on a soif.

SOCRATE

Tout de même, dans ce que tu viens de dire, « avoir soif » signifie qu'on éprouve quelque chose de pénible !

CALLICLÈS

Oui. [496e]

SOCRATE

Mais si on boit, on comble le besoin de boire, et c'est un plaisir.

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Alors, quand tu dis qu'on boit, tu dis qu'on jouit d'un plaisir.

CALLICLÈS

Parfaitement.

SOCRATE

Quand on a soif, bien sûr.

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

Et donc, quand on ressent une souffrance.

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Te rends-tu bien compte de ce qui arrive ? Voici : on jouit en même temps qu'on souffre – c'est ce que tu dis –, puisqu'on boit quand on a soif ! Sinon, c'est qu'il n'est pas vrai que ces deux états se produisent simultanément, au même lieu et au même moment – que ce soit dans l'âme ou dans le corps, comme tu veux, car, à mon sens, cela ne fait aucune différence. Est-ce vrai, oui ou non ?

CALLICLÈS

C'est vrai.

SOCRATE

Pourtant, c'est bien toi qui disais qu'il était impossible d'être, en même temps, et heureux et malheureux.

CALLICLÈS

Oui, en effet, c'est ce que je dis. [497a]

SOCRATE

Mais, malgré cela, tu es d'accord pour dire qu'il est possible d'éprouver à la fois la souffrance et la jouissance !

CALLICLÈS

Oui, il semble.

SOCRATE

Donc, prendre du plaisir, ce n'est pas être heureux, pas plus qu'être malheureux, ce n'est ressentir de la peine ! En conséquence, voilà qu'il semble que l'agréable est différent du bien.

CALLICLÈS

Je ne sais pas quels tours de sophistes tu es en train de faire, Socrate !

SOCRATE

Tu le sais très bien, mais tu fais l'imbécile, Calliclès. Bon, avançons encore un peu. Allons de l'avant !

CALLICLÈS

Qu'est-ce que tu as ? Pourquoi t'obstines-tu à parler pour rien ?

SOCRATE

C'est pour que tu saches combien tu es savant, toi qui me reprends ! – Donc, n'est-ce pas au même moment que chacun de nous [497b] cesse à la fois d'avoir soif et de prendre plaisir à boire ?

CALLICLÈS

Je ne sais pas ce que tu veux dire.

GORGIAS

Ne fais pas cela, Calliclès ! Réponds plutôt. C'est notre intérêt que tu sers, si nous voulons que cette discussion se poursuive jusqu'à son terme.

CALLICLÈS

Mais, Gorgias, Socrate est toujours pareil : il pose et repose des petites questions, qui ne valent pas grand-chose, puis il se met à réfuter.

GORGIAS

Mais qu'est-ce que cela peut te faire ? De toute façon, Calliclès, ce n'est pas à toi d'estimer ce que valent les questions de Socrate. Allons, laisse-le réfuter comme il le veut. [497c]

CALLICLÈS

Vas-y, pose tes petites questions, tes questions de rien du tout, puisque Gorgias est de cet avis.

SOCRATE

Tu es un bienheureux, Calliclès, d'avoir été initié aux Grands Mystères avant de l'être aux Petits – moi, je pensais que c'était une chose défendue par la loi des dieux. En tout cas, réponds à la question que tu as laissée de côté : n'est-il pas vrai que chacun de nous cesse en même temps d'avoir soif et de prendre plaisir à boire ?

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

C'est le cas aussi pour les sensations de faim et pour les autres désirs : ne cessent-ils pas avec le plaisir de les satisfaire ?

CALLICLÈS

Oui, c'est ce qui se passe.

SOCRATE

Alors, les souffrances ne cessent-elles pas en même temps que les plaisirs ? [497d]

CALLICLÈS

Si.

SOCRATE

Mais, à l'inverse, les biens et les maux, eux, ne cessent pas simultanément – tu étais d'accord pour le dire. Mais peut-être que maintenant tu n'es plus d'accord avec cela.

CALLICLÈS

Si, je suis d'accord. Et après, qu'est-ce que tu en fais ?

SOCRATE

J'en déduis, mon cher, que le bien et le plaisir ne sont pas une seule et même chose, non plus que le mal et la peine. Parce que plaisir et peine cessent en même temps, mais ce n'est pas le cas du bien et du mal : plaisirs et biens, peines et maux sont donc différents. Alors, comment les plaisirs pourraient-ils être identiques aux biens et les peines aux maux ? Si tu veux, tu peux prendre le problème comme ceci – car, je crois que là non plus les faits ne sont pas d'accord avec toi. Réfléchis : [497e] quand tu declares qu'un homme est bon, n'est-ce pas à cause des bonnes choses qui sont présentes en lui ? Et quand tu dis qu'il est beau, n'est-ce pas à cause de la beauté qui se trouve en lui ?

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

Mais alors les hommes que tu appelles bons, sont-ils déraisonnables et lâches ? Parce que tout à l'heure tu soutenais que non ; au contraire, tu disais que les hommes courageux et raisonnables sont bons. Sont-ce bien ceux-là que tu appelles bons ?

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Or, n'as-tu pas déjà vu un enfant, n'ayant pas encore l'âge de raison, mais qui éprouve du plaisir ?

CALLICLÈS

Oui, je l'ai vu.

SOCRATE

Et n'as-tu pas encore vu un homme privé de raison qui prenait du plaisir ?

CALLICLÈS

Si, je pense. Où veux-tu en venir ?

SOCRATE

À rien. Réponds, c'est tout.

CALLICLÈS

Oui, j'en ai vu. [498a]

SOCRATE

Et un homme, doté de toute sa raison, qui éprouvait peine et plaisir ?

CALLICLÈS

Oui, je réponds que oui.

SOCRATE

Mais qui sont ceux qui ressentent le plus fortement plaisir et peine ? Les hommes raisonnables ou ceux qui ne le sont pas ?

CALLICLÈS

Je ne crois pas que cela fasse une grande différence.

SOCRATE

Bon. Cette réponse me suffit. N'as-tu jamais vu un homme lâche à la guerre ?

CALLICLÈS

Évidemment, oui !

SOCRATE

Alors, dis-moi, quand l'ennemi se met à reculer, qui a l'air de ressentir le plus grand plaisir ? le lâche ou l'homme courageux ?

CALLICLÈS

Les deux, l'un comme l'autre en éprouvent le plus grand plaisir. Sinon, pour l'un comme pour l'autre, [498b] c'est pareil à peu de choses près.

SOCRATE

Peu importe ! Donc, les lâches ressentent également du plaisir.

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Les hommes déraisonnables aussi, semble-t-il ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Mais quand l'ennemi s'avance, les lâches sont-ils les seuls à éprouver de la souffrance, ou bien les courageux en ressentent-ils aussi ?

CALLICLÈS

Ils en éprouvent, les uns comme les autres.

SOCRATE

Mais l'éprouvent-ils pareillement ?

CALLICLÈS

Les lâches en éprouvent plus, peut-être.

SOCRATE

Et quand l'ennemi recule, n'en ont-ils pas plus de plaisir ?

CALLICLÈS

Oui, sans doute.

SOCRATE

Donc, les hommes raisonnables autant que ceux qui ne le sont pas, les lâches comme les courageux, ressentent de la peine et du plaisir. Pour les uns comme pour les autres, « c'est pareil à peu de chose près » – comme tu dis –, [498c] mais les lâches n'éprouvent-ils pas davantage de peine et de plaisir que

les hommes courageux ?

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

Mais pourtant, ce sont bien les hommes raisonnables, les hommes courageux qui sont bons, tandis que les êtres lâches et déraisonnables sont mauvais !

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Les êtres bons, comme les mauvais, ressentent donc, « à peu de chose près », la même peine et le même plaisir !

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

Les bons et les mauvais sont donc, « à peu de choses près », aussi bons les uns que les autres – et les mauvais sont même un peu meilleurs que les bons !

CALLICLÈS

Mais par Zeus, [498d] je ne sais pas de quoi tu parles !

SOCRATE

Ah, tu ne sais pas que tu affirmes que les bons sont bons grâce aux bonnes choses qui sont présentes en eux, et que les mauvais sont tels à cause des maux qui se trouvent chez eux ! Tu ne sais pas que tu as dit que ces bonnes choses sont les plaisirs et que ces maux sont les peines !

CALLICLÈS

Oui, en effet, je l'ai dit.

SOCRATE

Quand on a du plaisir, c'est donc parce que ces biens, que sont les plaisirs, sont là, présents chez l'homme qui jouit.

CALLICLÈS

Oui, bien sûr.

SOCRATE

Dans ce cas, les hommes bons éprouvent la jouissance grâce aux biens présents en eux.

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Mais alors, n'est-ce pas à cause des maux qui sont présents en soi, à cause des souffrances donc, qu'on éprouve de la peine ?

CALLICLÈS

Oui, c'est à cause des maux présents en soi.

SOCRATE

Par ailleurs, n'est-ce pas à cause des mauvaises choses qui sont en lui [498e] que tu dis qu'un homme est méchant ? À moins que tu ne le dises plus !

CALLICLÈS

Moi, j'affirme que c'est pour cela qu'un homme est méchant.

SOCRATE

En conséquence, ceux qui éprouvent du plaisir sont bons, ceux qui ressentent de la souffrance sont mauvais !

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Et ils le sont d'autant plus qu'ils éprouvent plus de plaisir ou plus de peine et d'autant moins que leur peine ou leur plaisir sont moindres, tandis que si plaisirs et peines sont, « à peu de chose près », pareils, ils sont aussi, « à peu de chose près », aussi bons et aussi mauvais.

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Par ailleurs, tu affirmes que les hommes raisonnables comme ceux qui ne le sont pas, que les lâches comme les courageux, éprouvent, « à peu de choses près », la même peine et le même plaisir, à moins que les lâches n'en éprouvent encore plus !

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

Alors fais le compte avec moi. Dis-moi ce qui résulte des différents points sur lesquels nous nous sommes mis d'accord. En effet, c'est une belle chose, dit-on, que de parler deux ou trois fois des belles choses [499a] et de les examiner autant.

L'homme raisonnable et courageux est un homme bon, c'est une première conséquence, n'est-ce pas ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Tandis que l'homme déraisonnable et lâche est un homme mauvais.

CALLICLÈS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Par ailleurs, l'homme qui ressent du plaisir est un homme bon.

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Et l'homme qui éprouve de la peine n'est-il pas mauvais ?

CALLICLÈS

Nécessairement.

SOCRATE

Or, l'homme bon et l'homme mauvais éprouvent pareillement la peine et le plaisir, à moins que l'homme mauvais, peut-être, ne les ressente plus fortement !

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

À ce compte, l'homme bon et l'homme mauvais sont pareils à l'homme bon, à moins que le mauvais ne soit meilleur que le bon ! [499b] N'est-ce pas la conséquence de tout ce qui précède, dès qu'on dit que l'agréable et le bon sont une seule et même chose ? N'est-ce pas une conséquence nécessaire, Calliclès ?

CALLICLÈS

Cela fait un moment que je t'écoute, Socrate, et que je te répète, à chaque question que tu me poses, que je suis d'accord avec toi, parce que je me suis constamment dit que, quand on te fait la moindre concession, même si c'est pour s'amuser, toi, comme un jeune chien fou, tu es tout content de t'en emparer ! Comme si tu ne savais pas que je considère – et n'importe quel autre homme avec moi – qu'il y a des plaisirs meilleurs que d'autres et qu'il y en a de plus mauvais !

SOCRATE

Quoi ? Hélas ! Calliclès, tu es un phénomène de malice ! [499c] Et tu me traites comme un enfant ! À un moment, tu dis que les choses sont comme ceci, à un autre, qu'elles sont comme cela, et tu m'induis en erreur. Pourtant, quand nous avons commencé à discuter, je ne pensais vraiment pas que tu

chercherais délibérément à me tromper ; je croyais que tu étais un ami. Mais en fait, je me suis trompé ; aussi, il me paraît nécessaire de faire de mon mieux avec ce qu'il y a, comme dit le vieux dicton, et de prendre ce que tu me donnes. Bon, maintenant donc, voici que tu dis, semble-t-il, que certains plaisirs sont bons et que d'autres sont mauvais. Est-ce bien cela ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Or, les plaisirs bons sont des plaisirs utiles, [499d] tandis que les mauvais sont nocifs.

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Mais les plaisirs qui font du bien ne sont-ils pas les plaisirs utiles, tandis que les mauvais font du mal ?

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

Alors, dis-moi, de quel genre de plaisirs parles-tu ? Par exemple, s'agit-il des plaisirs du corps dont il était question tout à l'heure – le plaisir de boire, le plaisir de manger ? Et parmi ces plaisirs, lesquels sont bons ? ceux qui font un corps plein de santé, de force, doté de toute autre qualité corporelle ? Quant aux autres plaisirs, qui produisent l'effet contraire, sont-ils des plaisirs mauvais ?

CALLICLES

Oui, absolument.

SOCRATE

[499e] C'est donc pareil pour les souffrances : les unes sont bénéfiques, les autres sont nocives.

CALLICLÈS

Oui, bien sûr !

SOCRATE

Alors, ce qu'il faut choisir et vivre, ce sont les plaisirs et les souffrances qui, eux, sont bénéfiques !

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Mais pas ceux qui sont nocifs !

CALLICLÈS

Évidemment !

SOCRATE

En effet, c'est en vue des biens qu'il faut tout faire – c'était notre opinion, à Polos et à moi-même²³, te rappelles-tu ? Es-tu d'accord, toi aussi, pour dire avec nous que le bien est la fin de toute action, et que c'est en vue du bien que tout le reste doit être fait, au lieu de faire le bien en vue du reste. [500a] Donne ton suffrage, comme cela, tu seras le troisième à être d'accord !

CALLICLÈS

Oui, je suis d'accord.

SOCRATE

Tout le reste, les choses agréables surtout, est donc à faire en vue des biens, au lieu de faire le bien en vue des choses agréables.

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Toutefois, n'importe quel homme est-il à même de sélectionner, dans les choses agréables, celles qui sont bonnes et celles qui sont mauvaises ? N'a-t-on pas besoin à chaque fois d'un expert ?

CALLICLÈS

Oui, il faut un expert.

SOCRATE

Donc, remémorons-nous encore une fois ce que j'ai pu dire à Polos et à Gorgias²⁴. Je disais, si tu te souviens bien, [500b] qu'il y a certaines pratiques qui veulent atteindre le plaisir et ne s'occupent que de cela, dans une ignorance totale de ce qui est mieux ou plus mauvais, mais qu'il en existe d'autres qui, elles, connaissent le bien et le mal. Ainsi, dans le groupe des pratiques qui visent au plaisir, je rangeais la cuisine, car c'est un savoir-faire, mais ce n'est pas un art ; en revanche, je mettais la médecine avec les disciplines qui s'occupent du bien.

Eh bien, au nom du dieu de l'amitié, Calliclès, ne crois pas que tu aies le droit de t'amuser à mes dépens, et ne réponds pas au hasard, en disant n'importe quoi de contraire aux opinions que tu as ! Ne prends pas non plus tout ce que je dis comme si je ne pensais qu'à m'amuser ! [500c] En effet, ne vois-tu pas que le sujet dont nous sommes en train de discuter est justement la question qu'un homme, aussi peu de raison ait-il, devrait prendre le plus au sérieux ? Quel genre de vie faut-il avoir ? Est-ce la vie à laquelle tu m'engages ? Une vie d'homme, qui traite des affaires d'homme, qui sait parler au peuple, qui pratique la rhétorique et fait de la politique comme vous, vous en faites maintenant ? Ou bien, est-ce une vie passée à faire de la philosophie ? Et enfin, en quoi l'une de ces vies l'emporte-t-elle sur l'autre ?

Peut-être le mieux à faire est-il de bien distinguer ces deux genres de vies – par exemple, je viens juste de commencer à les définir. [500d] Quand nous nous serons mis d'accord pour les distinguer l'un de l'autre, s'il s'agit vraiment de deux vies différentes, nous rechercherons ce qui les distingue et laquelle des deux vies il faut vivre.

Mais, tu ne sais peut-être pas encore ce que je veux dire.

CALLICLÈS

Non, pas du tout.

SOCRATE

Eh bien, je vais te l'expliquer plus clairement. Puisque nous nous sommes mis d'accord, toi et moi, pour dire que le bien existe, ainsi que l'agréable, mais que l'agréable est différent du bien ; pour dire aussi, par ailleurs, qu'il existe, pour le bien comme pour l'agréable, une méthode, une pratique, destinée à les acquérir ; que, dans un cas, il s'agit de la poursuite de l'agréable et, dans l'autre, de la chasse au bien – mais au fait, dis-moi d'abord si sur ce point tu es d'accord avec moi. Es-tu d'accord, oui ou non ? [500e]

CALLICLÈS

Oui, je suis d'accord avec toi.

SOCRATE

Bon. Voyons. Et à propos de ce que j'ai dit à Gorgias et à Polos, conviens-tu que j'ai raison ? Dis-moi s'il t'a paru qu'à ce moment-là je disais la vérité. Oui, j'ai dit en substance que la cuisine, à mon avis, n'est pas un art, mais un savoir-faire ; que la médecine, en revanche, [501a] examine la nature du patient qu'elle doit soigner, qu'elle étudie les causes qui justifient ce qu'elle fait et peut rendre raison de chacun de ses gestes – voilà ce que fait la médecine. Quant à l'autre pratique, celle qui procure du plaisir, elle consacre au plaisir la totalité de ses soins : c'est toujours vers le plaisir qu'elle se dirige sans le moindre recours à l'art, mais de ce plaisir, elle n'examine ni la nature ni la cause, et, sans rien calculer, sans articuler la moindre de ses démarches, elle procède par routine et par savoir-faire. Comme cela, elle finit par conserver le souvenir de ce qui se passe habituellement, et elle arrive à procurer des plaisirs. [501b]

Eh bien, regarde donc, d'abord, si, à ton avis, on s'est exprimé de façon satisfaisante. Et puis, cherche s'il n'existe pas deux genres d'activités, un peu comme ces deux-là, la médecine et la gymnastique, mais qui cette fois s'appliquent à l'âme. Les unes appartiennent à l'art, et elles ont le souci constant de rechercher ce qui est le mieux pour l'âme. Les autres, à l'inverse, font peu de cas du bien, mais la seule chose qu'elles considèrent, c'est de savoir, comme c'est le cas pour la cuisine, de quelle façon elles peuvent faire plaisir à l'âme. [501c] Que ce plaisir soit le meilleur ou le pire des plaisirs, elles ne cherchent pas à le savoir, elles n'en ont pas le moindre souci, simplement, elles s'occupent de faire plaisir, par tous les moyens, bons ou mauvais. Pour ma part, Calliclès, j'ai bien l'impression que ces activités de plaisir existent en effet, et je déclare qu'elles sont une sorte de flatterie, que celle-ci s'applique au corps, à l'âme ou à tout autre objet auquel on s'occupe de donner du plaisir, sans jamais chercher à savoir ce qui est meilleur ou plus mauvais pour cet objet. Et toi alors, nous donnes-tu ton assentiment ? As-tu le même avis que nous sur ce genre d'activités ? À moins que tu ne dises le contraire !

CALLICLÈS

Non, je ne dis pas le contraire, je te concède même tout ce que tu veux, afin que notre discussion s'achève, et pour faire plaisir à Gorgias ! [501d]

SOCRATE

Mais, cette flatterie dont je parle, s'exerce-t-elle sur une seule âme ? Ne

peut-elle pas s'exercer sur deux ou sur plusieurs âmes ?

CALLICLÈS

Oui, bien sûr, elle peut s'exercer aussi sur deux ou sur plusieurs âmes.

SOCRATE

Dans ce cas, il est possible de faire plaisir à toute une foule, sans chercher à savoir ce qui est le mieux !

CALLICLÈS

Oui, je crois.

SOCRATE

Alors, peux-tu me dire quelles sont les activités qui font cela ? Ou plutôt, si tu veux, je vais te poser des questions : s'il y a une activité qui te paraît être telle, réponds par oui, sinon, réponds par non. Voyons d'abord l'*aulós*. [501e] Le fait de jouer de l'*aulós* ne te semble-t-il pas être une activité qui ne recherche que notre plaisir, sans se soucier de rien d'autre ?

CALLICLÈS

Oui, il me semble.

SOCRATE

C'est donc pareil pour les autres activités du même genre, par exemple, la cithare, dont on joue dans les concours publics.

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Comme pour la direction des chœurs et la composition des dithyrambes. N'as-tu pas l'impression que c'est le même genre de chose ? Considères-tu que Cinésias, le fils de Mélès, ait le moindre souci de dire à ses auditeurs quoi que ce soit qui les rendrait meilleurs ? Ne se soucie-t-il pas surtout de ce qui doit faire plaisir [502a] à la masse des spectateurs ?

CALLICLÈS

Oui, Socrate, c'est évident, du moins dans le cas de Cinésias.

SOCRATE

Et dans le cas de son père Mélès ? Quand Mélès jouait de la cithare, à ton avis, avait-il pour objectif de réaliser ce qui était le mieux ? Pourtant, de celui-là, on peut dire que son objectif n'était pas non plus l'agréable : quand il chantait, il assommait les spectateurs ! Mais, regarde bien : à ton avis, tout le jeu de la cithare, toute la poésie dithyrambique n'ont-ils pas été inventés pour faire plaisir ?

CALLICLÈS

À mon avis, oui.

SOCRATE

Et la poésie tragique ? Cette vénérable et merveilleuse poésie, [502b] que recherche-t-elle, à quoi consacre-t-elle son activité et son souci ? À faire plaisir aux spectateurs, uniquement ? – cela, c'est mon avis ; ou bien, à se battre pour ne pas dire dans une tragédie la moindre chose, agréable et plaisante aux yeux du public, mais qui serait en réalité nocive ? et, à l'inverse, s'il y a quelque chose, qui, bien que désagréable, soit néanmoins utile, la tragédie se bat-elle pour qu'une telle chose soit énoncée et soit chantée, qu'elle fasse plaisir ou non ? À ton avis, de ces deux attitudes, quelle est celle que la poésie tragique doit avoir ?

CALLICLÈS

La première, Socrate, c'est évident. La tragédie tend plutôt au plaisir, elle veut faire plaisir aux spectateurs [502c].

SOCRATE

Eh bien, d'une telle façon d'agir, n'avons-nous pas dit tout à l'heure que c'était une forme de flatterie ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Voyons, si on retire à l'ensemble de la poésie le chant, le rythme et le mètre, reste-t-il autre chose que des paroles ?

CALLICLÈS

Il reste des paroles, nécessairement.

SOCRATE

Or, ces paroles ne s'adressent-elles pas à une foule nombreuse ? ne s'adressent-elles pas au peuple ?

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

La poésie est donc une forme de démagogie, de discours au peuple !

CALLICLÈS

Oui, il semble. [502d]

SOCRATE

Cette démagogie serait donc de la rhétorique ? D'ailleurs, n'as-tu pas l'impression que les poètes, au théâtre, font comme les orateurs ?

CALLICLÈS

Oui, c'est mon impression.

SOCRATE

Nous avons donc découvert maintenant une forme de rhétorique destinée à un peuple fait d'enfants, de femmes et d'hommes, d'esclaves et d'hommes libres. Cette rhétorique-là, nous ne l'admirons vraiment pas, et nous déclarons qu'elle est une flatterie.

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Bien. Et la rhétorique destinée au peuple d'Athènes ? comme à d'autres peuples qui vivent dans d'autres cités, [502e] des peuples d'hommes libres ? de cette rhétorique, que devons-nous penser ? Les orateurs te donnent-ils l'impression de s'exprimer en vue du plus grand bien ? Est-ce leur objectif de

rendre, grâce à leurs discours, les citoyens aussi bons que possible ? Ou bien, les orateurs ne sont-ils pas plutôt lancés à la poursuite de tout ce qui peut faire plaisir aux citoyens ? N'agissent-ils pas en faveur de leur intérêt privé, sans faire aucun cas de l'intérêt public ? Ne traitent-ils pas les peuples comme on traite des enfants, en essayant seulement de leur faire plaisir, sans s'occuper de savoir si, après cela, ils seront meilleurs ou pires – **[503a]** parce qu'à cela ils ne pensent même pas ?

CALLICLÈS

Là non plus, je ne peux pas répondre par oui ou par non à ce que tu demandes ! Certains orateurs sont soucieux des citoyens auxquels ils adressent leurs discours. Mais d'autres, en effet, sont comme tu dis.

SOCRATE

Bon, ça va. S'il y a vraiment deux rhétoriques, l'une des deux serait donc une sorte de flatterie, une vilaine façon de s'adresser au peuple, tandis que l'autre serait une belle chose, qui se donne les moyens d'améliorer les âmes des citoyens et qui se bat pour dire toujours ce qu'il y a de meilleur, que ce soit agréable ou non aux auditeurs. **[503b]** Mais as-tu jamais vu une rhétorique comme celle-là ? Si tu peux citer un orateur qui agisse ainsi, pourquoi ne me dis-tu pas qui c'est ?

CALLICLÈS

Mais, par Zeus, je ne peux pas t'en citer un seul, du moins parmi les orateurs d'aujourd'hui !

SOCRATE

Et parmi ceux d'avant ? Peux-tu me citer un orateur qui, dès le moment qu'il s'est mis à parler aux Athéniens, ait été la cause de leur amélioration, tandis qu'avant lui ils étaient pires ? Moi, en tout cas, **[503c]** je ne sais pas qui cela peut être !

CALLICLÈS

Et Thémistocle ? Tu n'as jamais entendu dire que c'était un homme de bien ! Et Cimon ! et Miltiade ! et Périclès qui est mort récemment et que tu as écouté parler, toi aussi !

SOCRATE

Si la vertu, Calliclès, est bien ce que tu disais d'abord, si elle consiste à assouvir ses propres désirs et ceux des autres, les orateurs dont tu parles

seraient, en effet, des hommes de qualité. Mais sinon, si la vertu est plutôt ce que nous avons été contraints d'admettre dans la suite de la discussion, si les désirs à assouvir sont ceux dont la satisfaction améliore l'homme, [503d] mais non pas ceux qui le rendent pire, et s'il existe un art qui permet de juger de cette amélioration, peux-tu dire lequel de ces quatre orateurs a amélioré les Athéniens ?

CALLICLÈS

Je ne peux pas te répondre comme cela !

SOCRATE

Mais si tu cherches bien, tu trouveras. Voyons, comme ceci, sans nous presser, cherchons si l'un de ces orateurs a été tel que j'ai dit. Regarde : l'homme de bien, l'homme qui dit tout ce qu'il dit en vue du plus grand bien, parle-t-il jamais au hasard ? ne parle-t-il pas plutôt, les yeux fixés sur son objectif ? [503e] Et c'est pareil pour tous les autres artisans : chacun d'eux prend pour objectif le produit que son art fabrique, et ce n'est pas par hasard qu'il choisit et se procure ce dont il a besoin pour réaliser son ouvrage ; au contraire, il sélectionne ce qu'il lui faut, afin que son ouvrage soit doté de sa forme propre. Par exemple, regarde, si tu veux, ce que font les peintres, les bâtisseurs de maisons, les constructeurs de navires, et tous les autres spécialistes ; prends celui que tu veux, tu verras que chaque élément de son ouvrage est disposé en fonction d'un certain ordre et qu'il force tous les éléments, avec lesquels il travaille, à s'adapter les uns aux autres et à s'harmoniser entre eux, [504a] jusqu'à ce que leur totalité constitue une réalité ordonnée et bien disposée. Et il en va bien de même, enfin, pour les autres spécialistes dont je parlais tout à l'heure. Oui, ceux qui s'occupent du corps, entraîneurs de gymnastique et médecins, ne donnent-ils pas au corps un bon ordre et une bonne disposition ? Sommes-nous d'accord pour dire que c'est le cas, oui ou non ?

CALLICLÈS

Bon, ainsi soit-il !

SOCRATE

Donc, une maison faite avec ordre, dont la disposition est belle, serait une maison de qualité ; mais si elle est faite sans ordre, elle serait minable !

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

C'est donc pareil pour un navire ! [504b]

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Et lorsqu'il s'agit de nos corps, nous assurons que c'est pareil !

CALLICLÈS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Et pour l'âme ? Est-ce par le désordre présent en elle qu'elle est une âme de qualité ? N'est-ce pas plutôt par l'ordre qu'on y trouve, par sa disposition intérieure ?

CALLICLÈS

Si on s'en tient à ce qu'on a dit plus haut, on est forcé de répondre oui !

SOCRATE

Or, quel est le nom de cet état du corps, conséquence d'un bon ordre corporel et d'une bonne disposition physique ?

CALLICLÈS

La santé et la force – c'est ce que tu veux dire, sans doute.

SOCRATE

Oui, en effet. Et maintenant, dis-moi comment s'appelle le bon état de l'âme [504c] qui résulte de l'ordre et d'une heureuse disposition ? Essaie de trouver ce nom et donne-le-moi, comme tu as fait avec le corps !

CALLICLÈS

Pourquoi ne le dis-tu pas toi-même, Socrate ?

SOCRATE

Eh bien, si cela t'est plus agréable, je vais le dire ! Et toi, si tu as l'impression que j'ai raison, dis-le ! sinon, si j'ai tort, réfute, mais ne reste pas comme cela ! À mon avis, les formes d'ordre qu'on trouve dans le corps ont un nom, elles qualifient un état sain. C'est de là que viennent la santé et toutes les autres qualités physiques. Est-ce le cas, oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui, c'est cela. [504d]

SOCRATE

Mais, dans l'âme, l'ordre et la bonne disposition s'appellent loi et conformité à la loi. De là il résulte que les citoyens se comportent selon l'ordre et selon la loi. C'est en cela que consistent la justice et la tempérance. Es-tu d'accord, oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui, c'est cela.

SOCRATE

Donc, le bon orateur, qui dispose d'un art et qui est homme de bien, présentera aux âmes les discours qu'il prononce en prenant la loi et l'ordre comme unique objectif, et il se comportera de même en toutes ses actions. C'est avec l'esprit fixé sur cet objectif qu'il donnera une faveur, s'il doit la donner, qu'il la retirera, s'il doit la retirer ; tout cela sera fait avec l'idée de mettre de la justice dans l'âme de ses concitoyens, [504e] de les délivrer de l'injustice, de leur inculquer la tempérance et de les débarrasser du dérèglement. Bref, que dans leur âme s'installent toutes sortes de vertus et que le vice s'en aille ! Es-tu d'accord, oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui, je suis d'accord.

SOCRATE

En effet, quelle utilité y a-t-il, Calliclès, à donner à un corps malade, qui se trouve dans un état misérable, des vivres en quantité, des boissons délicieuses, des plaisirs en tout genre, quand, de tout cela, le corps malade ne profitera pas davantage que si on lui impose le régime contraire, et quand il peut même – pour répondre en toute justice – s'en trouver encore plus mal ? Est-ce vrai ? [505a]

CALLICLÈS

Oui, c'est vrai.

SOCRATE

Car, ce n'est pas un bien pour un homme, je pense, de vivre avec un corps misérable. En effet, la vie qu'on mène alors doit être aussi misérable que le corps est misérable. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Or, n'est-ce pas également ce qui arrive quand on assouvit ses désirs ? Par exemple, les médecins le plus souvent permettent de manger autant qu'on veut, si on a faim, et de boire, si on a soif – à condition qu'on soit en bonne santé. Mais si on est malade, ils ne permettent pour ainsi dire pas qu'on se rassasie de tout ce qu'on veut. Et toi es-tu au moins d'accord avec ce que je viens de dire ?

CALLICLÈS

Oui, je suis d'accord.

SOCRATE

Et quand il s'agit de l'âme, excellent homme, [505b] n'est-ce pas la même façon de voir ? Tant que l'âme est mauvaise, sans intelligence, dérégulée, injuste et impie, il faut l'empêcher d'assouvir ses désirs et ne rien lui laisser faire que des choses qui peuvent l'améliorer ! Que réponds-tu ? Est-ce le cas, oui ou non ?

CALLICLÈS

Je réponds que oui, c'est le cas.

SOCRATE

C'est donc sans doute ce qu'il y a de mieux pour l'âme elle-même !

CALLICLÈS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Or, l'empêcher d'assouvir ses désirs, n'est-ce pas la punir ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

C'est donc mieux pour l'âme d'être punie que de rester dérégulée et impunie, [505c] comme tu le pensais tout à l'heure !

CALLICLÈS

Je ne sais pas ce que tu peux bien dire, Socrate ! Tu n'as qu'à interroger quelqu'un d'autre !

SOCRATE

Cet homme ne supporte ni qu'on lui rende service ni de subir ce dont on parle – la punition !

CALLICLÈS

Moi, en tout cas, je me moque bien de ce que tu dis ! C'est pour faire plaisir à Gorgias que j'ai répondu comme cela !

SOCRATE

Soit. Que pouvons-nous donc faire ? Allons-nous interrompre notre discussion, en plein milieu ?

CALLICLÈS

C'est à toi de savoir !

SOCRATE

Même les mythes, on dit qu'il n'est pas permis de les laisser en plan, en plein milieu, mais qu'il faut leur donner une tête, [505d] pour qu'ils n'aillent pas se promener sans tête ! Continue donc à répondre aux questions suivantes, pour que notre discussion reçoive sa tête !

CALLICLÈS

Quelle violence tu me fais, Socrate ! Si tu veux m'en croire, laisse

tomber cette discussion, ou bien discute avec quelqu'un d'autre !

SOCRATE

Y a-t-il donc quelqu'un qui veuille discuter avec moi ? Car nous ne laisserons pas tomber notre discussion sans lui donner une fin !

CALLICLÈS

Mais toi, ne pourrais-tu pas continuer à discuter tout seul ? Ou bien, tu te parles à toi-même, ou bien tu réponds à tes propres questions !

SOCRATE

Pour qu'il m'arrive ce dont parle Épicharme ! **[505e]** « Que je sois seul à dire ce que deux hommes peuvent dire²⁵ ! » Il y a bien des chances que je doive faire cela ! Cependant, si c'est ce qu'il nous faut faire, je pense que tous, nous devons être en compétition pour découvrir où est le vrai et où est le faux dans la question dont nous parlons. Car si cela devient évident, c'est un bien commun à tous ! Je vais donc poursuivre cette discussion et essayer d'exposer ce qu'il en est, à mon avis. **[506a]** Mais si, à l'un de vous, je donne l'impression de convenir avec moi-même de quelque chose qui n'est pas vrai, il faut interrompre et réfuter. Car moi, je ne suis pas sûr de la vérité de ce que je dis, mais je cherche en commun avec vous, de sorte que, si on me fait une objection qui me paraît vraie, je serai le premier à être d'accord. Bien sûr, je parle comme cela en pensant qu'il faut pousser cette discussion jusqu'à son terme. **[506b]** Mais si vous n'en avez pas envie, laissons tomber toute notre recherche et allons-nous-en !

GORGIAS

Je ne suis pas d'avis, Socrate, qu'il faille déjà se séparer, mais que tu poursuives cette discussion jusqu'à son terme. Il me semble que c'est aussi l'avis des autres auditeurs. Et moi-même, je souhaite vivement t'entendre exposer la suite de cette recherche.

SOCRATE

Mais certainement, Gorgias, moi-même, j'aimerais mieux discuter encore avec ce Calliclès qui est là, jusqu'au moment où je pourrais lui rendre la réplique d'Amphion en échange de celle de Zéthos²⁶. Mais puisque toi, Calliclès, tu n'acceptes pas de poursuivre avec moi cette discussion jusqu'à son terme, eh bien, au moins, écoute ce que je dis et reprends-moi si tu as l'impression que j'ai tort. Même si tu me réfutes, **[506c]** je ne t'en voudrai pas comme toi, tu m'en veux, mais je citerai ton nom en rappelant que tu es le

plus grand bienfaiteur que j'ai eu.

CALLICLÈS

À toi de parler, mon bon, et achève.

SOCRATE

Écoute bien, je vais reprendre et résumer notre discussion depuis le début. – L'agréable et le bon sont-ils une seule et même chose ? Non, ils ne sont pas une même chose. Calliclès et moi, nous sommes d'accord là-dessus. – Faut-il faire l'agréable en vue du bien, ou le bien en vue de l'agréable ? L'agréable en vue du bien. – Mais l'agréable, n'est-ce pas ce dont la présence nous fait plaisir, [506d] et le bien, ce dont la présence nous rend bons ? Oui, absolument. – Par ailleurs, n'est-il pas vrai que nous, comme tout ce qui est bon, nous sommes bons parce qu'une certaine qualité se trouve présente en nous ? À mon avis, oui, Calliclès, c'est nécessaire. – Par ailleurs, la qualité propre à chaque être et qui le rend tel qu'il est – qu'il s'agisse d'un meuble, du corps, de l'âme aussi, ou de n'importe quel animal – ne se trouve tout de même pas présente en lui par hasard, mais elle résulte d'une règle, d'une norme, d'un art, adaptés à chacun des êtres. En est-il ainsi ? Pour moi oui, en tout cas. – [506e] La qualité propre à chaque chose ne consiste-t-elle pas à faire de cette chose une réalité constituée selon une règle et bien ordonnée ? D'après moi, oui. – Une forme d'ordre propre à chaque être et présente en lui, n'est-ce pas ce qui en fait un être de qualité ? À mon avis, oui. – Par conséquent, une âme en possession de l'ordre qui lui est propre n'est-elle pas meilleure qu'une âme sans ordre ? Oui, c'est nécessaire. – Or, une âme, qui a vraiment de l'ordre en elle, n'est-elle pas une âme ordonnée ? Comment ne le serait-elle pas ? – Mais est-ce qu'une âme ordonnée est une âme raisonnable ? [507a] Oui, très nécessairement. – Donc, l'âme raisonnable est une âme bonne. – Voilà. Moi, en tout cas, je suis incapable de rien assurer qui soit contraire à ce que je viens de dire, mon brave Calliclès. Mais si tu le peux, toi, enseigne-moi comment faire !

CALLICLÈS

Continue à parler, mon bon.

SOCRATE

Eh bien, je dis que, si l'âme raisonnable est une âme bonne, l'âme qui se trouve dans une condition contraire à celle de l'âme raisonnable n'est-elle pas une âme mauvaise, n'est-elle pas une âme insensée et dérégulée ? Oui, tout à fait. – Par ailleurs, l'homme raisonnable ne serait-il pas celui qui ferait son devoir à l'égard des dieux comme à l'égard des hommes ? Car il n'aurait rien

d'un homme raisonnable s'il n'accomplissait pas son devoir. **[507b]** Oui, en effet, il est nécessaire qu'il en soit ainsi. – Or, si c'est à l'égard des hommes qu'il fait ce qu'il doit faire, il agit avec justice, si c'est à l'égard des dieux, avec piété. De plus, l'homme qui se comporte de façon juste et pieuse n'est-il pas nécessairement un homme juste et pieux ? Oui, c'est comme cela. – Par ailleurs, il est nécessairement courageux. En effet, ce n'est pas l'acte d'un homme raisonnable que de poursuivre et de fuir ce qu'il ne doit pas. Au contraire, qu'il s'agisse de choses, d'êtres humains, de plaisirs ou de peines, l'homme raisonnable poursuit et fuit ce qu'il doit, et il est plein de force pour supporter son devoir quand il le faut. Par conséquent, **[507c]** Calliclès, il est fort nécessaire que l'homme raisonnable, comme celui dont j'ai fait le portrait, soit un homme juste, courageux, pieux, et qu'il soit parfaitement bon. Oui, il est nécessaire que cet homme qui agit bien et réussit tout ce qu'il fait, réussisse sa vie, qu'il soit heureux et bienheureux ! En revanche, il faut que l'homme scélérat, celui qui agit mal, soit un homme misérable. Or, le scélérat, c'est l'homme dont le caractère est opposé à celui de l'homme raisonnable, c'est donc un homme déréglé : et c'est d'un tel homme que tu as fait l'éloge !

J'ai dit – en tout cas, je tiens à dire et je soutiens – que c'est la vérité. Or, si tout cela est vrai, il semble que celui d'entre nous qui veut être heureux **[507d]** doit se vouer à la poursuite de la tempérance et doit la pratiquer, mais qu'à l'inverse, il doit fuir le dérèglement de toute la vitesse de ses jambes et surtout s'arranger pour ne pas avoir besoin d'être puni. Cependant, s'il arrive qu'il ait besoin d'être puni, lui-même ou l'un de ses proches, simple particulier ou cité, il faut, s'il doit être heureux, que justice soit faite et qu'il soit puni.

Voilà, selon moi, quel est le but à atteindre. C'est avec un tel objectif qu'on doit vivre. Faire que toutes ses ressources personnelles, et celles de sa propre cité, soient tendues vers ce but, pour qu'on acquière, comme les conditions du bonheur, la justice et la tempérance, qu'on agisse avec elles, **[507e]** sans laisser les désirs devenir déréglés ou excessifs, sans tenter de les satisfaire (car ils sont un mal insatiable) et sans mener non plus la vie d'un vaurien.

En effet, l'homme qui vivrait ainsi ne pourrait être aimé ni par un homme ni par un dieu. Il ne peut participer à la moindre communauté et, quand il n'y a pas de communauté, il ne saurait y avoir d'amitié. Certains sages disent, Calliclès, que le ciel, la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté, **[508a]** qu'ils sont liés par l'amitié, l'amour de l'ordre, le respect de la tempérance et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde, ces sages, mon camarade, l'appellent *kosmos* ou ordre du monde et non pas désordre ou dérèglement. Mais toi, tu as beau être savant, tu ne me sembles pas faire très attention à ce genre de choses. Au contraire, tu n'as pas vu que l'égalité géométrique est toute-puissante chez les dieux comme chez les hommes, et tu penses qu'il faut s'exercer à avoir plus que les autres ! en fait, tu ne fais pas attention à la géométrie.

Bon. De deux choses l'une. Soit tu dois réfuter ce que nous venons de dire **[508b]** : tu montres que ce n'est pas parce qu'ils possèdent justice et tempérance que les gens heureux sont heureux, que ce n'est pas non plus à cause du vice que les êtres malheureux sont malheureux ; soit, si ce qu'on a dit est vrai, tu dois rechercher quelles en sont les conséquences. Et ces conséquences, Calliclès, c'est tout ce que j'ai dit avant, tout ce à propos de quoi tu me demandais si je parlais sérieusement – quand je disais qu'il faudrait, si une injustice était commise, en accuser l'auteur, qu'il s'agît de soi-même, de son fils, de son camarade, et que c'était pour cela qu'on devait se servir de la rhétorique ! Voilà, ce dont tu pensais que Polos l'avait concédé parce qu'il était gêné, eh bien, c'est cela la vérité. C'est-à-dire : que commettre l'injustice est non seulement plus laid que la subir, mais que c'est aussi mauvais que laid ; **[508c]** que l'homme qui se destine à devenir, d'une façon légitime, orateur, doit commencer par être juste et compétent dans tous les cas où la justice est en cause ; et ainsi on en revient à ce qu'avait concédé Gorgias et à ce dont Polos disait que Gorgias l'avait admis parce qu'il se sentait gêné.

Bon. C'est comme cela. Examinons les reproches que tu me fais, qu'on sache si tu as raison ou tort, quand tu dis que je ne suis pas capable de me porter secours, ni à moi-même, ni à aucun de mes amis, ni à aucun de mes proches, que je ne peux pas non plus me tirer sain et sauf des dangers les plus graves, que je suis au pouvoir du premier venu, comme ces gens déshonorés **[508d]** qu'on peut, pour reprendre la violence de ta façon de parler, frapper au visage comme on veut, qu'on peut dépouiller de leurs richesses ou expulser hors de la cité, et, pour aller jusqu'au bout, qu'on peut aussi tuer. Voilà, être dans une telle situation, d'après ce que tu dis, c'est la chose la plus laide de toutes. Bon, maintenant voici, ce que moi, je dis – je l'ai déjà dit à plusieurs reprises, mais rien ne m'empêche de le répéter encore.

Non, Calliclès, je nie que la chose la plus laide soit d'être frappé au visage injustement, **[508e]** d'avoir un membre tranché ou la bourse coupée. En revanche, ce qui est plus laid et plus mauvais, c'est de porter atteinte injustement à ma personne et à mes biens, c'est de voler, c'est d'asservir des êtres humains et entrer par effraction dans les maisons, c'est, en somme, de commettre une injustice contre moi et contre mes biens, car un tel acte est plus laid et plus mauvais pour l'homme qui est l'auteur de pareilles injustices que pour moi qui les subis.

Voilà, j'ai repris ce que j'avais dit à ce moment-là, et ces vérités me paraissent, si je peux dire, tenir l'une à l'autre et former toute une chaîne. Et, si je peux dire encore quelque chose d'assez prétentieux, ces vérités sont enchaînées les unes aux autres **[509a]** au moyen d'arguments de fer et de diamant. Or ces arguments, si je dois me fier à l'impression que j'ai eue jusqu'ici, tu ne vas pas pouvoir les rompre, ni toi, ni quelqu'un d'autre, encore plus impétueux que toi. Il est donc impossible d'avoir raison en disant le contraire de ce que je dis maintenant. En effet, pour ce qui me concerne, je dis

et je redis toujours la même chose : que je ne sais pas ce qu'il en est de tout cela, mais que, malgré tout, de tous les hommes que j'ai rencontrés, et c'est le cas aujourd'hui encore, il n'y en a pas eu un qui ait pu dire, sans faire rire de lui, autre chose que ce que je dis.

Donc, une fois de plus, je soutiens [509b] que les choses sont comme je dis. Mais, si elles sont bien telles que je le dis, si l'injustice est, pour celui qui l'a commise, le mal le plus grave, s'il existe encore un mal plus grave que l'injustice, qui est de ne pas être puni pour l'injustice qu'on a commise, quel est donc le moyen de se préserver de ce mal ? quelle est la protection telle qu'elle ferait dire de l'homme, incapable de se l'assurer, qu'il est ridicule ? Cette protection, n'est-elle pas celle qui nous préserve du plus grand dommage ? Il est donc tout à fait nécessaire de dire que ce qu'il y a de plus laid, quand il s'agit de se préserver, c'est justement de ne pouvoir se porter secours ni à soi-même, ni à ses amis, ni à ses proches. Ensuite, la protection qui vient en seconde position est celle qui nous préserve d'un mal second en gravité et celle qui vient au troisième rang nous garde d'un mal, troisième en gravité. [509c] Ainsi, dans chaque cas, naturellement, la grandeur du mal correspond à la beauté du secours qu'on peut s'assurer et à la honte d'être incapable de se le garantir. Comment sont les choses, Calliclès ? comme cela ou autrement ?

CALLICLÈS

Elles ne sont pas autrement.

SOCRATE

Il existe donc deux sortes de mal, commettre l'injustice et la subir, et nous déclarons que le plus grave de ces deux maux est de la commettre, alors que la subir est un moindre mal. En ce cas, quels sont les moyens dont un homme dispose pour être assuré de pouvoir se préserver, pour bénéficier, par conséquent, d'un double secours contre ces deux maux, [509d] secours qui puisse l'empêcher à la fois de commettre l'injustice et de la subir ? Un tel moyen de défense, est-il une puissance ou bien une volonté ? Je veux dire : pour ne pas subir l'injustice, faut-il ne pas vouloir la subir ? ou bien, n'est-ce pas en disposant de la puissance propre à éviter de la subir qu'on ne la subit pas ?

CALLICLÈS

Mais c'est évident, on ne subit pas d'injustice si on a la puissance de l'empêcher !

SOCRATE

Et dans le cas où on commet l'injustice ? Ne pas vouloir la commettre, cela suffit-il pour qu'en effet on ne la commette pas ? [509e] Ou bien, pour éviter de commettre l'injustice, ne faut-il pas disposer d'une certaine puissance, d'un certain art, tels que, si on ne les a pas appris, si on ne s'y est pas exercé, on commettra une injustice ? Réponds-moi, Calliclès, au moins sur ce point précis : dis-moi si, selon toi, c'est à juste titre que nous nous sommes sentis contraints, Polos et moi-même, au cours de la discussion que nous avons eue avant²⁷, de nous mettre d'accord pour convenir que personne ne veut être injuste, mais que toutes les injustices qu'on commet, on les commet toujours malgré soi.

CALLICLÈS

Ainsi soit-il, Socrate, si tu veux – [510a] cela, pour que tu arrives au bout de ce que tu as à dire !

SOCRATE

Aussi, voilà pourquoi, semble-t-il, il faut disposer d'une certaine puissance et d'un certain art, afin de ne pas commettre d'injustice.

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Quel est donc l'art qui nous donne les moyens de ne pas subir d'injustice, ou du moins, d'en subir le moins possible ? Vois si tu es du même avis que moi. Voici ce que j'en pense : pour ne pas subir d'injustice, il faut être au pouvoir dans sa propre cité, ou encore être tyran, ou bien être partisan du gouvernement en place !

CALLICLÈS

Tu vois, Socrate, comme je suis prêt [510b] à te féliciter dès que tu dis quelque chose de bien ! Ce que tu viens de dire me paraît être parfaitement juste !

SOCRATE

Eh bien, regarde si ce que je vais dire après te paraît être aussi bien. Les meilleurs amis du monde, ce sont, comme l'affirment les anciens sages, les êtres qui sont l'un à l'autre semblable. Es-tu d'accord ?

CALLICLÈS

Oui, je suis d'accord.

SOCRATE

En conséquence, quand l'homme qui exerce le pouvoir est un tyran grossier, sans éducation ni culture, s'il y a dans la cité un homme bien supérieur à lui, le tyran, probablement, aura peur d'un tel homme et ne pourra jamais, au plus profond de son âme, [510c] devenir son ami.

CALLICLÈS

Oui, en effet.

SOCRATE

Et s'il se trouvait dans cette cité un homme bien plus médiocre que ce tyran, dans ce cas non plus cet homme ne pourrait pas être l'ami du tyran. Car le tyran le mépriserait et ne chercherait jamais sérieusement à en faire un ami.

CALLICLÈS

Oui, en effet, c'est vrai.

SOCRATE

Donc, le seul homme qui reste au tyran, qui puisse être pour lui-même un ami digne de prix, c'est l'homme dont le caractère ressemble à celui du tyran, qui admire et qui blâme les mêmes choses que lui, qui accepte d'être soumis au pouvoir du tyran et qui lui obéit. Un homme comme cela sera, dans la cité dont nous parlons, un homme tout-puissant, [510d] et personne ne lui fera impunément le moindre tort. En est-il ainsi, oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Suppose donc qu'un jeune homme, qui vit dans cette cité, commence à se demander : « par quel moyen pourrais-je devenir tout-puissant et m'arranger pour que personne ne me fasse la moindre injustice ? », la route qu'il devrait suivre serait, semble-t-il, la même : il faut que ce jeune homme s'habitue dès sa jeunesse à aimer les mêmes choses que le tyran et à détester les mêmes choses que son despote a en horreur ; bref, qu'il se donne les

moyens de lui ressembler le plus possible. Est-ce vrai ?

CALLICLÈS

Oui. [510e]

SOCRATE

Alors, cet homme réussira à faire qu'aucune injustice ne soit commise à son égard et à devenir, comme vous diriez, un homme puissant dans sa cité.

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Or, réussira-t-il aussi à ne pas commettre d'injustice ? Loin de là, s'il ressemble vraiment au tyran, qui, lui, est un être injuste, et si, par la faveur de ce tyran, il est devenu tout-puissant. Au contraire, je crois que c'est l'inverse qui se produira : un tel homme se trouvera dans la situation où il lui sera possible de commettre le plus grand nombre d'injustices et de les commettre sans en être puni, n'est-ce pas ?

CALLICLÈS

Oui, apparemment. [511a]

SOCRATE

Dans ce cas, c'est le plus grave de tous les maux qui sera donné à un tel homme : son âme sera misérable, elle sera souillée par l'imitation du despote et par l'exercice du pouvoir.

CALLICLÈS

Je ne sais pas comment tu fais, Socrate, pour arriver chaque fois à retourner sens dessus dessous tout ce qu'on a dit. Ne sais-tu pas que l'homme qui imite le tyran va pouvoir tuer, s'il en a envie, tous ceux qui ne veulent pas l'imiter et qu'il va pouvoir les dépouiller de tout ce qu'ils ont ?

SOCRATE

Je sais, mon bon Calliclès, ou sinon je serais vraiment sourd ; [511b] je te l'ai déjà entendu dire, Polos l'a répété plusieurs fois tout à l'heure, et d'ailleurs presque tous ceux qui vivent à Athènes le disent aussi ! Maintenant,

écoute-moi à ton tour : le fait est que cet homme, s'il le veut, tuera, mais c'est un scélérat qui tuera un homme de bien !

CALLICLÈS

Mais n'est-ce pas précisément cela qui rend la chose insupportable ?

SOCRATE

Non, pas pour l'homme intelligent ! Je vais t'expliquer et te montrer pourquoi. Crois-tu que l'homme doive se donner tous les moyens de vivre le plus longtemps possible, et qu'il lui faille cultiver les arts qui le gardent sain et sauf, à l'abri des dangers, comme cette rhétorique, [511c] que tu m'engageais à pratiquer parce qu'elle nous sauve la vie devant les tribunaux !

CALLICLÈS

Oui, par Zeus, là au moins, c'est un bon conseil que je t'ai donné !

SOCRATE

Mais alors, excellent homme, la science de la nage ne te paraît-elle pas être aussi quelque chose de vénérable ?

CALLICLÈS

Non, par Zeus, certainement pas !

SOCRATE

Et pourtant, cette science peut bien sauver de la mort les hommes qui se trouvent dans une situation où il est nécessaire de savoir nager ! Mais si tu penses qu'une telle science est dérisoire, je vais t'en proposer une autre, plus considérable que celle-là. [511d] C'est l'art du pilote, qui non seulement sauve les âmes, mais aussi corps et richesses, et les met à l'abri des plus extrêmes dangers, comme le fait la rhétorique. Or cette science du pilotage est pleine de discrétion et de modestie, elle n'a pas de prétention à être vénérable, elle ne se donne pas l'air d'accomplir quelque chose d'extraordinaire, mais elle réussit à nous rendre les mêmes services que l'art des plaideurs. Quand la science du gouvernail nous ramène sans détour d'Égine, sains et saufs, elle se fait payer deux oboles, je crois ; si c'est de l'Égypte ou du Pont, si c'est de très loin – et alors qu'elle nous rend un immense service puisque, [511e] comme je l'ai dit tout à l'heure, elle nous sauve la vie, à nous-mêmes, à nos enfants, à nos richesses et à nos femmes –, elle demande au plus un paiement de deux drachmes au moment de débarquer sur le rivage. Quant à l'homme qui possède cet art du pilotage et qui a réussi à faire tout cela, une fois

descendu à terre, il se met à flâner au bord de la mer et se tient, l'air modeste, aux côtés de son navire.

Car voici ce que cet homme se dit. Il sait, je pense, qu'il ne peut pas connaître avec évidence quels sont les passagers de son bateau auxquels il a rendu service en ne les envoyant pas par le fond et ceux auxquels il a fait du tort en leur gardant la vie sauve. Il sait que, lorsqu'il a débarqué ses passagers, **[512a]** ils n'étaient, ni dans leurs corps ni dans leurs âmes, meilleurs que lorsqu'ils se sont embarqués. Le pilote se dit donc que si l'un de ses passagers, dont le corps est atteint de maladies graves et même incurables, n'a pas été noyé, c'est un malheur pour cet homme de n'être pas mort, et lui, le pilote, ne lui a donc fait aucun bien en lui sauvant la vie. Par ailleurs, si un autre de ses passagers est atteint en la part la plus précieuse de lui-même, plus précieuse que son corps, s'il est atteint en son âme par toutes sortes de maladies, toutes incurables, il ne faut pas que cet homme vive et personne ne doit lui rendre le service de le tirer sain et sauf des dangers de la mer, des risques du tribunal ou des périls rencontrés en toutes sortes d'occasions ; tout au contraire, le pilote sait bien **[512b]** que pour l'homme vicieux, mieux vaut ne pas vivre car, s'il vit, il ne peut que vivre mal.

C'est pour ces raisons que n'existent ni loi ni usage qui fassent du pilote un objet de vénération, même s'il nous sauve la vie. Et il n'en existe pas non plus pour l'ingénieur militaire, merveilleux Calliclès, même si celui-ci n'est pas moins capable que le stratège de sauver des vies humaines – sans parler du pilote ou de n'importe quel autre spécialiste. Car le mécanicien peut sauver des cités entières, mais toi, tu ne le considères pas comme l'égal du plaideur ! Et pourtant si cet ingénieur, Calliclès, voulait parler, comme vous le faites, en affirmant que son art est une chose vénérable, **[512c]** il pourrait vous accabler de bonnes raisons pour cela, vous dire qu'il faut devenir mécanicien et vous inviter à le faire en déclarant que tout le reste ne vaut rien. De fait, il aurait assez d'arguments pour convaincre. Mais toi, tu ne les méprises pas moins, lui et son art, tu lui lancerais à la tête le nom d'ingénieur comme une injure, tu ne voudrais lui donner ni ton fils ni ta fille, et toi-même tu n'accepterais pas de prendre sa fille pour femme !

Cependant, si l'on s'en tient à ce que tu fais et à ce dont tu te vantes, quelle est donc cette juste raison pour laquelle tu méprises le mécanicien et les autres hommes de métier dont j'ai parlé tout à l'heure ? Je sais que tu prétendrais **[512d]** être meilleur qu'eux et tu dirais que tes parents aussi sont meilleurs que les leurs. Mais si le meilleur n'est pas tel que je le définis, si, au contraire, la vertu consiste à sauver sa vie, à sauver ses biens, qu'on soit bon ou qu'on soit mauvais, il est ridicule de ta part de montrer tant de dédain pour le médecin et pour les autres spécialistes qui, dans l'exercice de leur art, ne font que sauver des vies humaines.

Mais regarde, bienheureux, si la noblesse et la bonté d'âme ne consistent qu'à sauver sa vie et avoir la vie sauve ! Car cette vie, cette vie unique, qu'elle soit longue ou qu'elle soit courte, **[512e]** c'est en fait ce qu'un homme,

vraiment homme, doit laisser de côté, ce n'est pas à cela qu'il doit dévouer l'amour de son âme. Au contraire, pour ce qui est de sa longévité, il n'a qu'à s'en remettre au dieu, il n'a qu'à croire ce que disent les femmes, que personne ne saurait échapper au lot qui lui revient. Non, ce qu'on doit plutôt chercher à savoir, c'est de quelle façon on doit vivre sa vie pour qu'elle soit la meilleure possible, s'il faut être semblable à la constitution politique de la cité **[513a]** où on demeure et s'il faut, dans la situation actuelle, que tu te mettes à ressembler le plus possible au Peuple d'Athènes, si tu veux être traité par lui en ami, si tu veux être tout-puissant dans ta cité. Voilà, il faut examiner s'il est avantageux et pour toi et pour moi de vivre comme cela, de peur que nous n'ayons à subir, bienheureux, la même chose que les Thessaliennes, lorsqu'elles parviennent, dit-on, à faire descendre la lune²⁸. Car c'est au prix de ce que nous avons de plus précieux que nous faisons ce choix en faveur de la puissance à exercer dans la cité.

Et si tu crois que n'importe quel homme pourra t'enseigner l'art **[513b]** qui fera de toi un homme plein de pouvoir dans ta propre cité sans que tu aies pour cela à ressembler au régime politique en vigueur, que tu sois meilleur ou pire que lui, j'ai l'impression, Calliclès, que, si tu crois cela, tu te trompes ! Car ce n'est pas par imitation qu'on peut ressembler à ce gouvernement, c'est par nature, si tu veux sincèrement gagner l'amitié de Démos, le peuple d'Athènes et celle aussi, par Zeus, de Démos, le fils de Pyrilampe²⁹. C'est donc l'individu qui travaillera à te rendre semblable à eux qui fera de toi, comme tu le désires, un homme de politique et un orateur. **[513c]** Les deux Démos, en effet, se réjouissent l'un et l'autre des propos qui sont en conformité avec leurs propres caractères, et ils détestent ce qui est différent d'eux. Mais à la condition, chère tête, que tu ne proposes pas autre chose. Objectes-tu quelque chose à ce que je viens de dire, Calliclès, oui ou non ?

CALLICLÈS

Je ne sais pas comment il se fait que tu m'aies l'air d'avoir raison, Socrate ! Mais, malgré tout, j'éprouve ce que presque tout le monde ressent – tu ne m'as pas tout à fait convaincu !

SOCRATE

C'est parce que l'amour du Démos, l'amour du peuple d'Athènes, Calliclès, bien établi en ton âme, se révolte contre ce que je dis. Mais si, à plusieurs reprises, **[513d]** nous examinons la question à fond, sans doute seras-tu convaincu. Bon, en tout cas, rappelle-toi que nous avons déclaré que l'âme et le corps pouvaient chacun être traités par deux disciplines distinctes, l'une en relation avec le plaisir, l'autre qui se rapporte au meilleur, laquelle d'ailleurs ne cherche pas à faire plaisir, mais plutôt à faire la guerre au plaisir³⁰ ! N'est-ce pas comme cela que nous les avons définies ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Or, la première, celle qui vise au plaisir, est une discipline sans noblesse, elle n'est rien de plus qu'une flatterie. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS

Oui, qu'il en soit ainsi – si tu veux ! [513e]

SOCRATE

Quant à l'autre, elle s'occupe vraiment d'améliorer le corps ou l'âme, dont il nous faut prendre soin.

CALLICLÈS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Or, n'est-ce pas comme cela que nous devons entreprendre de nous occuper de la cité et des citoyens ? En prenant soin d'eux, pour en faire les meilleurs citoyens qui soient ? En effet, sans cela, comme nous l'avons découvert il y a peu de temps, il est inutile de combler de bienfaits des hommes [514a] qui vont recevoir de considérables richesses et exercer un commandement ou n'importe quel autre pouvoir, si leur disposition d'esprit n'est ni belle ni bonne. Que posons-nous ? En est-il ainsi, oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait, si cela peut te faire plaisir !

SOCRATE

Alors, si nous nous engageons les uns les autres, Calliclès, à agir dans le domaine des affaires politiques et à exercer une charge publique en nous occupant par exemple de chantiers de construction – oui, de chantiers considérables pour construire des fortifications, des arsenaux, des temples –, ne faudrait-il pas que nous subissions nous-mêmes un examen, que nous nous mettions à l'épreuve [514b] pour savoir d'abord si nous connaissons ou non l'art de la construction et s'il y a un maître auprès de qui nous avons appris cet art ? Faudrait-il agir ainsi, oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui, parfaitement.

SOCRATE

En ce cas, l'autre chose qu'on chercherait après celle-là est de savoir si nous avons déjà, à titre privé, construit une maison pour un de nos amis ou pour notre propre usage, et comment était la maison en question, si elle était belle ou si elle était laide. Si, une fois cet examen fait, nous découvrons que nos maîtres étaient bons, qu'ils étaient réputés, [514c] que nous avons construit en collaboration avec eux un grand nombre de belles maisons ; si nous découvrons qu'après avoir quitté nos maîtres, nous avons, encore à titre privé, bâti pas mal de demeures, alors, dans ces conditions, nous pourrions envisager de nous consacrer aux ouvrages publics. En revanche, si nous ne pouvons citer aucun maître qui se soit occupé de nous, si nous ne pouvons désigner aucune maison que nous ayons faite, ou bien si nous pouvons en montrer plusieurs, mais qui ne valent rien, alors, il serait sans doute insensé de se lancer dans les travaux publics et de s'engager les uns les autres à le faire ! Ce que nous avons dit est-il exact, [514d] oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Alors, c'est pareil pour tout ! Voici un autre exemple. Si nous cherchions à exercer une charge de médecin public et si nous nous engagions les uns les autres à nous présenter comme médecins qualifiés, sans doute nous examinerions-nous : tu me ferais passer un examen et moi aussi, à mon tour. Tu me dirais : Voyons, Socrate, au nom des dieux, quel est l'état de santé de ton corps ? Et y a-t-il quelqu'un, esclave ou homme libre, qui ait déjà été délivré d'une maladie grâce à ton intervention, Socrate ? À mon tour, je pense que je chercherais à savoir le même genre de choses te concernant. Et si nous n'arrivons pas à trouver quelqu'un, [514e] étranger ou résidant dans notre cité, homme ou femme, dont l'état physique se soit amélioré grâce à notre action, au nom du dieu, Calliclès, ne serait-il pas véritablement ridicule que des hommes puissent en arriver à un tel degré de folie qu'ils aillent, avant d'avoir exercé leur métier tant bien que mal à titre privé, avant de s'être corrigés, de s'être suffisamment entraînés à pratiquer leur art, qu'ils aillent, comme dit le proverbe, apprendre la poterie sur une grosse jarre, en cherchant à exercer une fonction publique et en s'y engageant les uns les autres ? D'après toi, ne faut-il pas être fou pour agir ainsi ?

CALLICLÈS

D'après moi, oui !

SOCRATE

Mais au fait, [515a] excellent ami, puisque toi-même, tu commences tout juste à avoir une action politique dans les affaires de la cité, que tu m'engages à agir comme toi et me reproches de ne pas le faire, n'allons-nous pas nous examiner l'un l'autre ? – Voyons, Calliclès, y a-t-il déjà un citoyen que tu aies amélioré ? Y a-t-il un homme qui, avant de rencontrer Calliclès, était un homme méchant, injuste, déréglé, déraisonnable, et qui, grâce à lui, soit devenu homme de bien – qu'un tel homme soit étranger, qu'il réside dans la cité, qu'il soit esclave ou de condition libre ? Dis-moi, Calliclès, [515b] si, pour t'examiner, on te posait cette question, que répondrais-tu ? De quel homme pourrais-tu dire qu'il s'est amélioré en ta compagnie ? Tu hésites à répondre ! Avant de vouloir exercer une charge publique, dis-moi quelle chose tu as faite en tant que simple particulier !

CALLICLÈS

Tu aimes avoir le dernier mot, Socrate.

SOCRATE

Tu sais, ce n'est pas cela en tout cas qui me fait te poser cette question, mais, si je te la pose, c'est parce que je veux véritablement savoir comment tu conçois l'action politique dans notre cité. Quand tu accèderas aux affaires de la cité, [515c] auras-tu un autre souci que celui de faire de nous les meilleurs citoyens qui soient ? Ne nous sommes-nous pas, à plusieurs reprises déjà, mis d'accord pour dire que c'est ce que doit faire l'homme politique ? Sommes-nous d'accord avec cela, oui ou non ? Réponds. Nous sommes d'accord – c'est moi qui réponds à ta place. Or, si telle est l'action politique qu'un homme de bien doit se préparer à avoir dans sa propre cité, maintenant, fais un effort de mémoire, et, à propos des hommes illustres dont tu as parlé un peu avant, dis-moi si tu penses encore qu'ils ont été de bons citoyens ? [515d] Je veux parler de Périclès, de Cimon, de Miltiade et de Thémistocle !

CALLICLÈS

Oui, je pense qu'ils ont été de bons citoyens !

SOCRATE

Or, s'ils ont été de bons citoyens, il est évident que chacun d'eux a amélioré ses concitoyens, concitoyens qui, avant d'être gouvernés par eux,

étaient dans un état moral bien pire ? L'ont-ils fait, oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Donc, quand Périclès a commencé à parler au peuple, les Athéniens étaient en plus mauvais état que lorsqu'il s'est adressé à eux pour la dernière fois.

CALLICLÈS

Peut-être.

SOCRATE

Non, justement, pas peut-être, excellent homme, mais nécessairement, d'après ce dont nous sommes convenus, à condition bien sûr que Périclès, ce grand homme, ait été un bon citoyen ! [515e]

CALLICLÈS

Et après ?

SOCRATE

Rien. Mais, précise encore quelque chose : dit-on que les Athéniens, sous l'influence de Périclès, se sont améliorés, ou bien, au contraire, qu'ils ont été corrompus par lui ? En effet, c'est ce que j'entends dire, que Périclès a rendu les Athéniens paresseux, lâches, bavards et avides d'argent, à cause d'abord de la rétribution qu'il a attachée à toute charge publique.

CALLICLÈS

Tu as dû entendre cela dans le parti spartiate, chez les hommes aux oreilles déchirées³¹, Socrate !

SOCRATE

En ce cas, voici maintenant quelque chose que je n'ai pas entendu dire, mais que je sais parfaitement, et toi aussi. Au début, Périclès avait bonne réputation auprès des Athéniens et ceux-ci n'ont voté contre lui aucune sanction déshonorante, alors que c'était le moment où ils étaient dans un état moral bien pire. En revanche, dès que les citoyens d'Athènes sont devenus,

grâce à lui, des hommes de bien [516a] – c'était à la fin de la vie de Périclès –, ils ont voté contre lui une condamnation pour vol et ils l'ont à peu de choses près condamné à mort, parce qu'ils pensaient évidemment que c'était un scélérat !

CALLICLÈS

Et alors ? Est-ce une raison pour dire que Périclès était mauvais ?

SOCRATE

Quoi qu'il en soit, quand un homme est chargé de veiller sur des ânes, sur des chevaux et sur des bœufs, n'aurait-il pas l'air d'être un mauvais gardien si, après avoir reçu des animaux qui ne ruent pas, qui ne donnent pas de coups de cornes, qui ne mordent pas, il les rendait dans un tel état de sauvagerie qu'ils font tout cela à la fois ? À ton avis, l'homme qui, chargé de veiller sur n'importe quel animal, [516b] apprivoisé au moment où il est confié à son gardien, le rend plus sauvage que lorsqu'il l'a reçu, cet homme n'est-il pas un bien mauvais gardien ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait – je dis cela pour te faire plaisir !

SOCRATE

Alors, fais-moi le plaisir de répondre à cette question aussi : l'homme est-il un animal parmi d'autres, oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui, bien sûr !

SOCRATE

Or Périclès n'était-il pas chargé de veiller sur des hommes ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Mais alors, ne fallait-il pas que ces hommes – comme nous venons d'en convenir –, de plus injustes qu'ils étaient, devinssent plus justes grâce à son influence, [516c] s'il est bien vrai que ce grand homme, chargé de veiller sur

eux, a fait une bonne politique ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Or, comme le disait Homère, les justes sont des hommes doux et apprivoisés³². Et toi, qu'en dis-tu ? Est-ce le cas ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Mais tout de même, les Athéniens se sont révélés être bien plus sauvages qu'ils l'étaient quand ils lui furent confiés ! et surtout plus sauvages contre lui-même – ce qu'il n'a vraiment pas désiré !

CALLICLÈS

Souhaites-tu que je sois d'accord avec toi ?

SOCRATE

Oui, s'il te semble que c'est vrai.

CALLICLÈS

[516d] Eh bien, ainsi soit-il !

SOCRATE

Or, si les Athéniens sont devenus plus sauvages, ils sont devenus aussi plus injustes et plus mauvais !

CALLICLÈS

Soit.

SOCRATE

Périclès n'a donc pas fait une bonne politique : c'est la conséquence de notre raisonnement.

CALLICLÈS

Non, en effet.

SOCRATE

Par Zeus, pour toi non plus, ce n'était pas un bon politique, si tu t'en tiens aux accords que tu as donnés ! Mais venons-en maintenant à Cimon, dis-moi, n'a-t-il pas été frappé d'ostracisme par ses concitoyens, par ceux dont il a pris soin, pour que ceux-ci n'aient plus à entendre sa voix pendant dix ans ? Et à l'égard de Thémistocle, les Athéniens n'ont-ils pas agi de même ? Ne l'ont-ils pas puni, en le frappant d'exil ? Et pour Miltiade, vainqueur de Marathon, [516e] n'ont-ils pas voté qu'il serait jeté dans le Barathre ? S'il n'y avait eu l'intervention du prytane, il y aurait été bel et bien jeté ! Pourtant, si ces grands hommes avaient été, comme tu le dis, des hommes de bien, ils n'auraient jamais subi un tel sort ! Quoi qu'il en soit, sont-ils vraiment bons cochers, les hommes qui, pour commencer, ne tombent pas de leur attelage, et qui, après s'être occupés soigneusement de leurs chevaux et avoir appris à mieux les conduire, se mettent, à ce moment-là, à tomber de cheval ? Non, les choses ne se passent pas ainsi, ni pour la conduite des chevaux, ni dans aucun autre cas. Qu'en penses-tu ?

CALLICLÈS

Non, en effet !

SOCRATE

Ce que nous disions tout à l'heure était donc bel et bien vrai : [517a] que nous ne connaissons personne qui ait eu, dans notre cité, une bonne politique ! Toi, tu es bien d'accord pour dire que, parmi nos contemporains, il n'y en a pas un seul qui ait eu une bonne politique, mais, malgré tout, parmi nos prédécesseurs, tu choisisais ceux dont nous venons de parler. Or, il nous est apparu que ces hommes étaient pareils à nos contemporains. En conséquence, s'ils ont été des orateurs, la rhétorique dont ils se sont servis n'était ni la rhétorique véritable – parce que alors ils n'auraient pas été renversés – ni même une rhétorique qui sait flatter !

CALLICLÈS

Mais pourtant, Socrate, il s'en faut de beaucoup qu'un seul de nos contemporains ait accompli un exploit comparable à n'importe quel exploit d'un de ces hommes ! [517b]

SOCRATE

Moi non plus, bienheureux, je ne blâme pas les hommes dont tu parles, qui se sont mis au service de la cité ! Au contraire, ils me paraissent l'avoir servie plus et mieux que ne le font les hommes politiques actuels ! Ils ont mieux su procurer à la cité ce dont elle avait envie. Mais le fait est qu'ils n'ont pas pu modifier ses désirs ; ils n'ont pas su résister aux désirs de la cité et ils n'ont pas fait la politique de persuasion et de contrainte qui aurait permis aux citoyens de s'améliorer. Non, à cet égard, il n'y a, pour ainsi dire, aucune différence entre les hommes d'autrefois et ceux d'aujourd'hui ; **[517c]** or, l'amélioration de sa cité est justement le seul résultat qu'on attend d'un bon citoyen. Certes, si on parle de navires, de fortifications, d'arsenaux et d'autres équipements comme cela, on peut dire que ces grands hommes ont été plus habiles pour les fournir à la cité – là, je suis d'accord avec toi. Quoi qu'il en soit, au fur et à mesure que nous discutons, nous sommes en train de faire, toi et moi, une chose ridicule. En effet, depuis le début de notre discussion, nous ne cessons pas de tourner en rond, en revenant toujours au même, sans savoir, ni l'un ni l'autre, ce que nous disons.

Malgré tout, à plusieurs reprises, je pense, tu as été d'accord pour dire que **[517d]** l'activité consacrée au corps et celle consacrée à l'âme sont faites de deux choses différentes – oui, cela, je pense que tu l'as bien compris. L'une est une activité servile, qui sait nous ravitailler – en vivres, si nos corps ont faim, en boissons, s'ils ont soif, en vêtements, couvertures et chaussures ; bref, c'est une activité qui sait nous procurer tout ce qui pousse le corps au plaisir. Tu sais, je fais exprès de t'expliquer cela en prenant les mêmes exemples, pour que ce soit facile à comprendre. Alors, comme ces objets de plaisir nous sont fournis par les vendeurs de gros ou de détail, ou par les artisans qui les ont fabriqués – boulanger, **[517e]** cuisinier, tisserand, cordonnier et tanneur –, il n'est pas étonnant que ces gens-là aient l'air de soigner le corps humain, à leurs propres yeux comme aux yeux des autres, c'est-à-dire aux yeux de tous ceux qui ne savent pas qu'il existe, parallèlement à ces métiers de plaisirs, l'art de la gymnastique et celui de la médecine. Or, c'est à ces deux arts, qui soignent vraiment le corps humain, qu'il revient de diriger les autres activités et d'utiliser leurs produits, car ils savent quels sont les vivres et les boissons qui sont utiles ou nuisibles à la bonne santé du corps **[518a]** – ce qu'ignorent toutes les autres activités de plaisir. C'est la raison pour laquelle, justement, nous disons que, par rapport à l'activité consacrée au corps, ce sont des métiers d'esclaves, au service des autres, que ne pratique aucun homme libre ; en revanche, les deux autres arts, la gymnastique et la médecine sont – ce n'est que juste ! – les maîtresses de ces métiers de plaisir.

Et c'est pareil pour l'âme aussi. Parfois, quand je te parle, j'ai l'impression que tu le comprends et que tu es d'accord avec moi, tu as l'air de savoir de quoi je parle. Mais, juste après, tu viens me dire que les citoyens de notre cité sont en fait des hommes de bien, **[518b]** et quand je te demande de dire qui ils sont, j'ai le sentiment que les hommes que tu désignes, dans le

domaine politique bien sûr, sont tout à fait pareils à ceux dont je vais te parler. Écoute, c'est comme si je t'interrogeais, à propos de la gymnastique cette fois, pour savoir quels sont les hommes qui ont été ou qui sont à même de soigner le corps humain, et si toi, en réponse, tu me parlais tout à fait sérieusement de Théarion, le boulanger, de Mithaecos, le fameux auteur d'un traité de cuisine sicilienne, de Sarambos, le marchand de vin, et que tu soutinsses que tous ces gens ont su merveilleusement soigner le corps humain, en mettant à sa disposition, l'un, des merveilleux petits pains, **[518c]** l'autre, des plats cuisinés, et le troisième, du vin.

Alors tu serais peut-être en colère contre moi si je te répondais : « Homme, tu ne connais rien à la gymnastique, tu me parles de gens qui sont au service des autres, qui sont préposés à satisfaire les désirs des hommes, mais qui ne connaissent rien de beau ni de bon en matière de désirs et de biens. Ce sont des gens qui, si l'occasion se présente, savent remplir et épaissir les corps de ceux qu'ils servent – ce pourquoi on fait leur éloge ! – jusqu'à atrophier les quelques muscles que leurs clients avaient avant de les rencontrer. Et ces clients, qui n'y connaissent rien de rien, **[518d]** ne rendront pas responsables de leurs maladies et de la perte de leurs muscles les serveurs qui les nourrissent, non, ils ne porteront pas d'accusation contre eux. Mais quand cette boulimie (si éloignée de la santé) leur aura, avec le temps, apporté une suite ininterrompue de maladies, si un jour, il y a par hasard auprès d'eux des hommes qui veulent leur donner des conseils, eh bien, ce sont ces conseillers qu'ils rendront responsables, c'est à eux qu'ils adresseront des reproches et c'est à eux qu'ils feront du mal, s'ils en ont le pouvoir ; en revanche, les véritables responsables, dont j'ai déjà parlé, seront loués et encensés ! **[518e]**

Toi, Calliclès, pour le moment, tu agis exactement comme cela. Tu fais l'éloge d'hommes qui ont nourri les Athéniens et qui les ont comblés de tout ce dont ils avaient envie. Certes, ces hommes, dit-on, ont agrandi la ville, mais en fait, grâce à leur politique, elle est devenue une cité tout enflée de pus – ce dont on ne se rend pas compte ! **[519a]** En effet, sans jamais se demander ce qui était raisonnable ou juste, ils ont gorgé la cité de ports, d'arsenaux, de murs, de tributs, et d'autres vanités du même genre ! Or, quand la crise arrive, sous la forme d'un accès de faiblesse, les hommes qu'on accuse sont ceux qui se trouvent là, à essayer de conseiller la cité et, en revanche, on fait l'éloge de Thémistocle, de Cimon, de Périclès, qui sont les vrais responsables de ces maux ! D'ailleurs, si tu ne fais pas attention, quand les Athéniens auront tout perdu, ce qu'ils avaient avant et ce qu'ils auront acquis ensuite, ils s'en prendront peut-être à toi et à ton ami, Alcibiade. **[519b]** Et vous, bien que vous ne soyez pas responsables de leurs malheurs, peut-être en aurez-vous eu une part de responsabilité !

Tout de même, c'est pour moi une chose insensée que je vois se produire maintenant et que j'entends dire au sujet des hommes d'autrefois. En effet, quand la cité s'en prend à l'un de ses hommes politiques, en l'accusant

d'avoir mal agi, je vois bien les accusés qui s'indignent et se révoltent en s'écriant qu'ils sont les victimes d'une terrible injustice ! Après tous les bons et loyaux services qu'ils ont rendus à la cité, voilà comment elle les fait injustement périr ! – c'est ce qu'ils disent pour se défendre. Or, ce ne sont que des mensonges ! Parce que le chef d'un État [519c] ne saurait être injustement mis à mort par l'État dont il est le chef ! En fait, la situation où se trouvent ceux qui font semblant de faire de la politique et tous ceux qui prétendent être des sophistes risque bien d'être la même. Car justement les sophistes qui, par ailleurs, sont de savants hommes, réussissent à faire cette chose étrange : ils prétendent enseigner la vertu mais accusent leurs disciples d'avoir mal agi envers eux, de les spolier de leur salaire, de ne pas leur donner toute la reconnaissance qui leur est due ; bref, ils se plaignent de n'être pas bien traités par leurs propres disciples. [519d] Or, quelle chose serait plus illogique que le raisonnement suivant : un homme est devenu bon et juste grâce à l'enseignement d'un maître qui l'a dépouillé de toute son injustice, et, dès qu'il est en possession de la justice, voilà qu'il fait preuve d'injustice à l'égard de son maître, en se servant d'une chose qu'il n'a plus : l'injustice ! Cela ne te paraît-il pas bizarre, mon ami ? En ne voulant pas me répondre, tu m'as contraint, Calliclès, à vraiment parler comme on parle au peuple !

CALLICLÈS

Ne pourrais-tu donc pas parler si on ne te répondait pas !

SOCRATE

Oui, je crois. Mais, en fait, il faut bien que je débite mes discours [519e] l'un après l'autre puisque tu ne veux pas me répondre. Alors, dis-moi, cher ami, au nom du Zeus de l'amitié, à ton avis, n'est-il pas illogique de dire qu'on a rendu quelqu'un bon tout en lui reprochant d'être devenu bon grâce à soi et en l'accusant ensuite d'être un scélérat ?

CALLICLÈS

Il semble bien, en effet.

SOCRATE

Or, n'entends-tu pas dire que les sophistes ont ce genre de prétention : éduquer des hommes en ayant pour but la vertu. [520a]

CALLICLÈS

Oui, je l'entends dire. Mais pourquoi te mettrais-tu à parler d'hommes qui ne valent rien de rien !

SOCRATE

Et toi, pourquoi parlerais-tu de ces hommes qui prétendent être les chefs de la cité et veiller à ce qu'elle soit la meilleure possible, mais qui, la fois d'après, quand ça se trouve, l'accusent d'être la cité la plus scélérate qui soit ? Penses-tu qu'il y ait une différence entre les uns et les autres ? Non, un sophiste et un rhéteur, bienheureux, c'est la même chose, ou sinon, c'est qu'à peu de choses près ils sont presque pareils ! – comme je l'ai dit à Polos. Mais toi, [520b] puisque tu n'y connais rien, tu penses que l'une de ces deux choses est absolument belle – c'est la rhétorique ; pour l'autre, la sophistique, tu en penses du mal. La vérité est que la sophistique est plus belle que la rhétorique, comme le pouvoir législatif est plus beau que le pouvoir judiciaire et la gymnastique plus belle que la médecine. Moi, je croyais surtout que c'était seulement les démagogues et les sophistes qui n'avaient pas le droit de reprocher à l'homme qu'ils ont éduqué de ne pas connaître ce qu'ils lui ont eux-mêmes enseigné, qui ne peuvent donc pas dire que c'est un scélérat, à moins qu'avec ce reproche ils ne s'accusent eux-mêmes, en prouvant qu'ils ne lui ont pas rendu le service qu'ils prétendaient lui rendre. [520c] N'est-ce pas vrai ?

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

En fait, ils sont probablement les seuls qui aient la possibilité de rendre un service sans demander de salaire en échange, si toutefois ce qu'ils disent est vrai. En effet, si quelqu'un rend un service – toute autre espèce de service –, par exemple, si, grâce à son entraîneur de gymnastique, on arrive à courir vite, on pourrait à la rigueur priver l'entraîneur de la reconnaissance qui lui est due, à condition que l'entraîneur ait de lui-même offert ses services à l'élève et n'ait pas bien établi avec son disciple que celui-ci lui donnerait tant d'argent comme salaire, en échange de la vitesse qu'il aura acquise. [520d] Or, bien sûr, les hommes ne sont pas injustes parce qu'ils courent lentement, mais à cause de leur injustice. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

Donc, si c'est précisément ce mal d'injustice que le maître supprime en ses disciples, aucune nouvelle et terrible injustice ne sera jamais plus commise

par eux, et ce sont les seuls disciples auxquels un maître puisse, en toute sécurité, proposer ses services, à condition bien sûr qu'il soit réellement capable de rendre les hommes bons. Oui ou non ?

CALLICLÈS

Oui, je l'affirme.

SOCRATE

C'est la raison pour laquelle, semble-t-il, quand on conseille quelqu'un pour autre chose que la justice – par exemple, pour la construction de maisons ou pour d'autres arts –, on reçoit de l'argent en échange. Il n'y a rien de laid à cela ! [520e]

CALLICLÈS

En effet, il semble bien.

SOCRATE

Mais quand il s'agit de cette façon de vivre et d'agir qui montre comment on peut être le meilleur homme qui soit, comment il faut administrer le mieux possible sa maison et sa cité, on juge que c'est une vilaine chose de dire qu'on ne donnera pas de conseils si on ne reçoit pas d'argent en échange. N'est-ce pas ?

CALLICLÈS

Oui.

SOCRATE

En effet, il est évident que la cause de cela, c'est qu'être juste est le seul bienfait tel que celui qui en a bénéficié désire à son tour en faire bénéficier les autres. C'est donc un bon signe de succès que l'homme qui est l'auteur de ce bienfait en soit payé de retour. Et si ce n'est pas le cas, cela ne va pas ! En est-il ainsi, oui ou non ? [521a]

CALLICLÈS

Oui, c'est vrai.

SOCRATE

Alors, tu m'engages à prendre soin de la cité, mais comment ? Définis

quelle sorte de soin je dois lui donner. Faut-il faire la guerre aux Athéniens, comme un médecin à ses patients, pour qu'ils s'améliorent ? Faut-il se mettre à leur service et devenir le complice de leur plaisir ? Dis-moi la vérité, Calliclès. Car tu es un homme juste, et comme tu as commencé à me parler franchement, continue à me dire ce que tu penses. Et maintenant, fais-moi une belle et noble réponse !

CALLICLÈS

Eh bien, je réponds qu'il faut se mettre à leur service ! [521b]

SOCRATE

Tu m'engages donc, ô le plus noble des êtres, à me montrer flatteur envers eux !

CALLICLÈS

Si cela te fait plaisir, Socrate, d'appeler cela ainsi, comme si c'était un travail de Mysien³³ ! Mais sache que si tu ne le fais pas...

SOCRATE

Ne me répète pas ce que tu as déjà dit plusieurs fois – que celui qui veut me tuer me tuera ! – pour que je n'aie pas à te redire à mon tour que ce serait un scélérat qui tuerait un homme de bien ! Ne me dis pas non plus qu'on me dépouillerait de tout ce que j'ai, pour que je n'aie pas à te répéter que, tout au contraire, si on me dépouille de mes biens, on ne pourrait rien faire d'utile avec eux, car j'en aurais été injustement dépouillé et l'homme qui me les aurait ravis, lui aussi, les recevrait injustement et s'en servirait mal ! [521c] Si un tel acte est injuste, il est laid, et s'il est laid, il est mauvais !

CALLICLÈS

Comme tu m'as l'air d'être sûr, Socrate, que tu ne seras pas la victime d'un tel sort, que tu peux vivre à l'abri et que tu ne risques pas d'être traîné devant un tribunal, accusé par un homme qui, sans doute, sera extrêmement méchant et médiocre !

SOCRATE

Je suis vraiment fou, Calliclès, si je pense que, dans notre cité, on puisse être, selon les circonstances, à l'abri d'un tel sort ! Toutefois, je suis sûr que, si je suis traîné en justice, je risque bien en effet d'être accusé d'une des choses que tu me reproches, [521d] mais je sais que l'homme qui m'y traînera sera un misérable ! Car ce n'est pas un honnête homme qui traduit en justice

l'être innocent de toute injustice ! Certes, si j'étais condamné à mort, cela n'aurait rien d'étrange ! Et veux-tu que je te dise pourquoi j'ai cette impression ?

CALLICLÈS

Oui, absolument.

SOCRATE

Je pense que je suis l'un des rares Athéniens, pour ne pas dire le seul, qui s'intéresse à ce qu'est vraiment l'art politique et que, de mes contemporains, je suis seul à faire de la politique. Or, comme ce n'est pas pour faire plaisir que chaque fois je dis ce que je dis, comme c'est pour faire voir, non pas ce qui est le plus agréable, mais ce qui est le mieux, et comme je ne veux pas faire [521e] les jolies choses que tu me conseilles, je serai incapable, face à un tribunal, de dire quoi que ce soit ! Ce que j'expliquais à Polos s'applique également ici. Car je serai jugé, comme un médecin traduit devant un tribunal d'enfants, et contre lequel un confiseur porterait plainte. Regarde en effet : qu'est-ce que le médecin pourrait dire, s'il était livré aux enfants et si son accusateur déclarait : « Enfants, voici l'homme qui est responsable des maux que vous avez soufferts, il déforme jusqu'aux plus jeunes d'entre vous en pratiquant sur eux incisions et cautérisations, il vous rend impuissants et misérables, il vous entrave, vous étouffe [522a] vous donne à boire d'amères potions, vous force à avoir faim, à avoir soif ! Ce n'est pas comme moi, qui vous fais bénéficier d'un tas de choses, bonnes et agréables ! » Que penses-tu donc qu'il arrive au médecin, livré à un sort si fâcheux ? Peut-il dire, même si c'est la vérité : « Mes enfants, tout ce que j'ai fait, je l'ai fait pour votre santé ! » D'après toi, quelle clameur va retentir chez ces terribles juges ? une clameur immense ?

CALLICLÈS

Sans doute, oui, il faut bien le penser.

SOCRATE

Alors, ne penses-tu pas que le médecin va se trouver dans une situation extrêmement embarrassante : il ne pourra pas dire ce qu'il doit dire pour se défendre ! [522b]

CALLICLÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Eh bien, je sais que je vais être moi aussi la victime d'une pareille situation, si je suis traduit devant un tribunal. Car je ne pourrai pas dire à mes juges que je leur ai procuré les plaisirs qu'ils prennent pour des bienfaits et de bons services, oui, des plaisirs que je n'envie ni à ceux qui les procurent ni à ceux qui en profitent. Et si quelqu'un déclare que je déforme les plus jeunes parmi eux, que je les réduis à une situation d'impuissance, et que j'accuse les plus vieux, je ne pourrai pas lui répondre ce qui est pourtant la vérité : **[522c]** « Tout ce que je dis est juste, et j'agis en votre intérêt, ô mes juges ! » – mais, malgré cela, je ne pourrai rien dire d'autre. Quand le cas se présentera, je sais que je connaîtrai ce sort-là et que j'en serai la victime.

CALLICLÈS

Tu penses donc, Socrate, qu'il est bien qu'un homme, dans sa propre cité, se retrouve dans une situation pareille et qu'il soit incapable de se porter secours à lui-même !

SOCRATE

Oui, à condition qu'il possède vraiment le secours, Calliclès, que, plusieurs fois déjà, tu lui as accordé. S'il n'avait rien dit, rien fait d'injuste, ni envers les hommes, ni envers les dieux, cela aurait été le meilleur moyen de se porter secours à lui-même. **[522d]** C'est, en effet, la meilleure sauvegarde qu'on puisse trouver – nous nous sommes souvent mis d'accord là-dessus. Or, si on me réfutait en me montrant qu'en agissant ainsi, je suis en fait incapable de me porter secours à moi-même ou de secourir autrui, j'aurais honte qu'on me prouve que j'ai tort de penser ce que je pense – qu'on me réfute devant beaucoup de gens, devant peu de personnes ou dans un entretien à deux. Si je mourais à cause de mon incapacité à me défendre, j'en serais navré. Mais si je devais finir ma vie, faute d'avoir su montrer la complaisance d'un orateur, **[522e]** je sais bien que j'irais sans peine au-devant de la mort. Car personne n'a peur de la mort, si on la prend pour ce qu'elle est, ou alors il faut être incapable de faire le moindre raisonnement et ne pas être vraiment un homme – non, ce qui fait peur, c'est l'idée de n'avoir pas été juste. En effet, si l'âme arrive aux portes de l'Hadès, toute remplie d'injustices, elle se trouvera dans la pire des conditions et souffrira les maux les plus douloureux. Mais si tu veux bien, je vais te raconter une histoire qui t'explique ce qui se passe dans l'Hadès.

CALLICLÈS

Eh bien, si vraiment tu es arrivé au bout de tout ce que tu avais à dire par ailleurs, finis-en aussi avec cette histoire ! **[523a]**

SOCRATE

Écoute donc, comme on dit, une fort belle histoire, dont tu penseras, je crois, que c'est un mythe, mais dont je pense que c'est une histoire vraie. Ainsi, je te raconterai tout ce qui va suivre comme s'il s'agissait de choses vraies.

Homère rappelle donc que Zeus, Poséidon et Pluton, quand ils reçurent l'empire de leur père, le partagèrent entre eux. Or, la loi qui, en ce temps-là, régnait chez les hommes était la loi de Cronos, oui, la loi qui, depuis toujours, et encore maintenant, règne parmi les dieux. Voici quelle est cette loi : si un homme meurt après avoir vécu une vie de justice et de piété, qu'il se rende **[523b]** aux Îles des Bienheureux et qu'il vive là-bas dans la plus grande félicité, à l'abri de tout malheur ; mais s'il a vécu sans justice ni respect des dieux, qu'il se dirige vers la prison où on paie sa faute, où on est puni – cette prison qu'on appelle le Tartare.

Or, au temps de Cronos, et même au commencement du règne de Zeus, les juges étaient des vivants, qui jugeaient d'autres vivants, et ils prononçaient leur jugement le jour même où les hommes devaient mourir. Dans de telles conditions, les jugements n'étaient pas bien rendus. En sorte que Pluton et ceux qui surveillaient les Îles des Bienheureux, reprochaient à Zeus de trouver, **[523c]** dans ces Îles comme dans le Tartare, des hommes qui n'avaient pas à y être. Zeus leur répondis donc : « Je vais mettre un terme à cette situation fâcheuse. En effet, maintenant, les jugements sont mal rendus. La raison en est, expliqua-t-il, que les hommes qu'on doit juger se présentent tout enveloppés de leurs vêtements, puisqu'ils sont jugés alors qu'ils sont encore vivants. Or, nombreux sont les hommes, reprit-il, dont l'âme est mauvaise, mais qui viennent au juge, tout enveloppés de la beauté de leurs corps, des hommes qui font voir la noblesse de leur origine, leurs richesses, et qui font appel, quand l'heure du jugement est venue, à de nombreux témoins, lesquels parlent en leur faveur et déclarent qu'ils ont vécu une vie de justice. Donc, tout cela impressionne les juges, d'autant qu'ils sont eux aussi enveloppés **[523d]** des mêmes choses lorsqu'ils prononcent leurs jugements. Entre leur âme et celle de l'homme qu'ils jugent, ils ont des yeux, des oreilles et tout un corps, dont ils sont enveloppés. Or c'est justement cela, tout ce qui enveloppe les juges et enveloppe les hommes qu'ils jugent, c'est cela qui fait obstacle. Il faut donc d'abord, ajouta Zeus, que les hommes cessent de connaître à l'avance l'heure de leur mort. Car maintenant ils savent d'avance quand ils vont mourir. Or, je viens justement de parler à Prométhée, pour qu'il leur ôte cette connaissance. **[523e]** Ensuite, il faut que les hommes soient jugés nus, dépouillés de tout ce qu'ils ont. C'est pourquoi on doit les juger morts. Et leur juge doit être également mort, rien qu'une âme qui regarde une âme. Que, dès le moment de sa mort, chacun soit séparé de tous ses proches, qu'il laisse sur la terre tout ce décorum – c'est le seul moyen pour que le jugement soit juste. Je m'étais bien rendu compte de cela avant vous, j'ai donc

fait juges mes propres fils : deux d'entre eux, Minos et Rhadamante, [524a] viennent d'Asie et l'autre, Éaque, d'Europe. Quand ils seront morts, ils s'installeront, pour rendre leurs jugements, dans la plaine, au carrefour formé des deux routes qui conduisent, l'une, aux Îles des Bienheureux, et l'autre, au Tartare. C'est Rhadamante qui jugera les hommes en provenance d'Asie, tandis qu'Éaque sera le juge de ceux qui viennent d'Europe. À Minos, je donnerai la faculté de juger en dernière instance, au cas où les deux autres juges ne savent pas que décider, afin que ce jugement qui décide la route que chaque homme doit prendre soit le plus juste possible. »

Voilà ce que j'ai entendu dire, Calliclès, et je crois que c'est vrai. La conclusion que je tire de cette histoire est la suivante. La mort n'est rien d'autre, [524b] me semble-t-il, que la séparation de deux choses, l'âme et le corps, qui se détachent l'une de l'autre. Or, une fois que l'âme et le corps d'un homme se sont séparés, ils n'en restent pas moins dans l'état qui était le leur du vivant de cet homme. Le corps garde sa nature propre, avec la marque évidente de tous les traitements, de tous les accidents qu'il a subis. Si c'était, par exemple, un homme qui, de son vivant, possédait un grand corps, [524c] qu'il l'ait eu par nature ou à cause de la façon dont il s'est nourri dans sa vie, son cadavre aussi, après sa mort, sera grand ; si l'homme était gros de son vivant, son cadavre, après sa mort, sera également gros, et c'est pareil pour tous les autres traits physiques. Supposons maintenant qu'il ait eu les cheveux longs, son cadavre également aura les cheveux longs. Et si, derechef, il avait encore sur le corps les traces des étrivières qu'on lui avait mises ou s'il avait gardé les marques des coups de fouet, ou d'autres coups, qu'il avait reçus de son vivant, on pourra retrouver les mêmes traces sur son corps mort. Ou encore, s'il avait, quand il était en vie, un membre cassé ou déformé, à l'évidence, on verra la même chose sur son cadavre. [524d] Pour le dire en un mot, les signes distinctifs qui caractérisaient le corps vivant sont tous, ou presque tous, manifestes pendant un certain temps sur le corps mort. Eh bien, à mon avis, c'est le même phénomène qui se produit aussi dans l'âme. Dès qu'elle est dépouillée du corps, on peut voir tous ses traits naturels ainsi que les impressions qu'elle a reçues, impressions qui sont telles ou telles selon le mode de vie qu'a eu l'homme qui la possède et qu'en chaque circonstance il a éprouvées en son âme.

Donc, quand les morts se présentent devant leur juge, quand ceux d'Asie, par exemple, vont auprès de Rhadamante, Rhadamante les arrête [524e] et il sonde l'âme de chacun, sans savoir à qui cette âme appartient, mais il arrive souvent qu'il tombe sur l'âme du Grand roi ou encore sur celle de n'importe quel autre roi ou chef, et qu'il considère qu'il n'y a rien de sain en cette âme, qu'elle est lacérée, ulcérée, pleine de tous les parjures et injustices [525a] que chaque action de sa vie a imprimés en elle, que tous ses fragments ont été nourris de mensonges, de vanité, que rien n'est droit en cette âme, parce qu'elle ne s'est jamais nourrie de la moindre vérité. Alors, il voit une âme qui, à cause de sa licence, de sa mollesse, de sa démesure, de son

absence de maîtrise dans l'action, est pleine de désordre et de laideur. Et dès qu'il voit cette âme privée de toute dignité, il l'envoie aussitôt dans la prison du Tartare, où elle est destinée à endurer tous les maux qu'elle mérite.

Or, tout être qu'on punit et auquel on inflige le châtement qu'il faut [525b] mérite de s'améliorer et de tirer profit de sa peine ; ou sinon, qu'il serve d'exemple aux autres hommes, lesquels, en le voyant subir les souffrances qu'il subit, prendront peur et voudront devenir meilleurs. Les hommes auxquels la punition est un service qu'on rend et qui sont donc punis par la justice humaine et la justice divine sont les hommes qui ont commis des méfaits, mais des méfaits qu'on peut guérir. Malgré tout, les souffrances qu'ils subissent, ici et dans l'Hadès, leur sont utiles, car, il n'est pas possible de les débarrasser de l'injustice autrement que par la souffrance. [525c] En revanche, les hommes qui ont commis les plus extrêmes injustices et qui sont devenus de ce fait incurables, sont des hommes qui servent d'exemples, même si, en fait, ils ne peuvent, parce que incurables, tirer le moindre profit de leur châtement. Mais il y a bien d'autres hommes qui tirent profit du fait de les voir subir éternellement, en punition de leurs fautes, les souffrances les plus graves, les plus douloureuses, les plus effroyables. Car ces hommes qu'on voit là-bas, dans l'Hadès, accrochés aux murs de leur prison, sont, pour tout homme injuste qui arrive, un effroyable exemple, à la fois un horrible spectacle et un avertissement. [525d]

Archélaos³⁴, je l'affirme, sera traité comme cela, si tout ce qu'a dit Polos est vrai, et c'est le cas de tout autre homme qui aurait été un tyran comme lui. D'ailleurs, je pense que presque tous les hommes qui servent d'exemples dans l'Hadès, se trouvent chez les tyrans, les rois, les chefs, et chez tous les hommes qui ont eu une action politique. Ce sont eux, en effet, qui commettent des méfaits, lesquels, à cause du pouvoir dont ces hommes disposent, ne peuvent être que des méfaits énormes et parfaitement impies. D'ailleurs, Homère en témoigne pour nous. Cet illustre poète a représenté des rois et des chefs qui sont, dans l'Hadès, [525e] éternellement punis : ce sont Tantale, Sisyphe, Tityos³⁵. En revanche, Thersite, et tout homme privé qui a été un scélérat comme lui, n'ont jamais été représentés en train de subir des souffrances aussi atroces que celles dont souffrent les incurables. En effet, ces criminels, étant des personnages privés, n'avaient pas, je pense, la même possibilité de mal faire que les criminels au pouvoir, c'est pourquoi ils ont eu, d'une certaine façon, plus de chance que ceux qui disposaient d'un tel pouvoir.

Car vois-tu, Calliclès, c'est surtout chez les puissants qu'on trouve de ces hommes qui peuvent devenir absolument mauvais. [526a] Mais par ailleurs, rien n'empêche qu'on trouve aussi, chez les puissants de ce monde, des hommes bons, et, s'il y en a, ils méritent vraiment qu'on les admire. Car, vivre une vie de justice, quand la possibilité d'agir sans justice est grande, est une chose difficile, Calliclès, et qui mérite bien des éloges. Peu nombreux sont les hommes qui le font. Car s'il y a eu, ici même et aussi bien ailleurs,

des hommes qui ont su exécuter en toute justice **[526b]** les tâches que leur confiait la cité, je pense qu'il y en aura encore. Or, il y en eut un, un homme tout à fait illustre, et honoré par tous les Grecs, c'était Aristide, fils de Lysimaque. Mais sinon, bien cher Calliclès, la plupart des hommes puissants sont des hommes mauvais.

Donc, comme je disais, lorsque le grand Rhadamante reçoit un homme de ce genre, il ne sait rien de lui, ni qui il est, ni d'où il vient, rien, sinon qu'il est un scélérat. Or, dès qu'il voit cela, il envoie cet homme dans le Tartare, en le marquant d'un signe spécial qui indique si, à son avis, on peut ou non le guérir. **[526c]** Après cela, quand le coupable arrive là-bas, il subit la peine qu'il mérite. Mais il se produit parfois que Rhadamante discerne une autre sorte d'âme, qui a vécu une vie de piété et de vérité, qu'elle soit l'âme d'un homme privé ou celle de n'importe qui. Mais surtout s'il voit – eh oui, Calliclès, c'est moi qui te le dis –, s'il voit l'âme d'un philosophe, qui a œuvré toute sa vie pour accomplir la tâche qui lui est propre, sans se disperser à faire ceci et cela, eh bien, après avoir admiré cette âme, il l'envoie vers les Îles des Bienheureux. Et Éaque, lui aussi, fait la même chose. Ces deux juges prononcent leurs jugements en tenant une baguette à la main. Quant à Minos, qui surveille les jugements, il est assis, seul ; il tient un sceptre d'or, comme Ulysse le voit, chez Homère : **[526d]** « Il tient un sceptre d'or, et il fait la justice chez les morts³⁶. »

Eh bien, moi, Calliclès, j'ai été convaincu par cette histoire, et je ne cesse de m'examiner, afin de faire paraître devant le juge l'âme la plus saine qui soit. Je laisse donc tomber les honneurs que chérissent presque tous les hommes, je m'habitue à être sincère, et je vais vraiment essayer d'être aussi bon dans la vie que dans la mort – quand je serai mort. **[526e]** J'engage, autant que je peux, tous les autres hommes, et surtout toi, à faire de même ; oui, je t'engage à faire le contraire de ce que tu dis, à te diriger vers la vie dont je parle et à entrer dans ce combat, dont je prétends qu'il est préférable à tous les combats qui se livrent ici. Et je te blâme de ce que tu seras incapable de te porter secours à toi-même, quand sonnera pour toi l'heure de la justice, l'heure du jugement que je viens de te raconter. Au contraire, quand tu te présenteras devant le juge, devant le terrible fils d'Égine, oui, au moment où il viendra se saisir de toi, **[527a]** tu resteras muet, tu auras le vertige, tu éprouveras là-bas ce que j'éprouve ici, et c'est là-bas, peut-être, qu'on te frappera sur la tête d'une façon indigne de toi, c'est là-bas, peut-être, que tu te sentiras absolument outragé. Mais, tout ce qu'on vient de raconter te paraît sans doute être un mythe, une histoire de bonne femme, et tu n'as que mépris pour cela. Bien sûr, il n'y aurait rien d'étonnant à mépriser ce genre d'histoire, si, en cherchant par-ci, par-là, nous pouvions trouver quelque chose de mieux que cette histoire et de plus vrai. Mais en réalité, tu vois bien qu'à vous trois, qui êtes les plus sages des Grecs d'aujourd'hui, oui, toi, Polos et Gorgias, **[527b]** vous n'avez pas pu démontrer qu'on doit vivre une autre vie que celle dont j'ai parlé, vie qui nous sera de plus fort utile quand nous arriverons dans

le monde des morts. En fait, c'est tout le contraire qui s'est produit. Tout au long de la discussion, déjà si abondante, que nous avons eue, toutes les autres conclusions ont été réfutées, et la seule qui reste sur pied est la suivante : il faut faire bien attention à ne pas commettre d'injustices plutôt qu'à en subir ; tout homme doit s'appliquer, non pas à avoir l'air d'être bon, mais plutôt à l'être vraiment, en privé comme en public ; et si un homme s'est rendu coupable en quelque chose, il faut le punir. Tel est le bien qui vient en second après le fait d'être juste : c'est de le devenir et de payer sa faute en étant puni [527c]. Que toute flatterie, à l'égard de soi-même comme à l'égard des autres – que ces autres forment une foule ou qu'ils soient peu nombreux –, soit évitée et qu'on se serve de la rhétorique en cherchant toujours à rétablir le droit, comme on le fait d'ailleurs en toute autre forme d'action.

Allons, laisse-toi convaincre par moi, et tiens-moi compagnie vers ce lieu où, dès ton arrivée, tu seras bienheureux dans la vie comme dans la mort – ainsi que notre raisonnement l'indique. Aussi, laisse faire si on te méprise comme si tu étais un insensé, si on t'outrage comme on veut, eh oui, par Zeus, garde toute ta confiance quand on te frappe de ce coup indigne ! [527d] Car il ne t'arrivera rien de terrible si tu es vraiment un homme de bien et si tu pratiques la vertu.

Alors, par la suite, quand toi et moi, nous aurons bien pratiqué la vertu en commun, si, à ce moment-là, tu penses qu'il le faut, nous nous consacrerons aux affaires politiques, ou bien à autre chose, si tu penses qu'on le doit. Oui, à ce moment-là, nous tiendrons conseil pour savoir comment être meilleur que nous le sommes aujourd'hui. Il est laid, en effet, de se trouver dans la situation qui semble être la nôtre maintenant, puis de faire les jeunes fanfarons comme si nous étions des gens sérieux, nous qui n'avons jamais la même opinion sur les mêmes questions, alors qu'il s'agit des questions les plus fondamentales [527e]. Tant est grande l'absence d'éducation et de culture où nous en sommes venus ! Nous nous laisserons donc guider par le raisonnement qui vient de nous apparaître, puisqu'il nous indique quelle est la meilleure façon de vivre et de pratiquer la justice et toute autre vertu, dans la vie comme dans la mort. Nous suivrons donc cet argument, nous en engagerons d'autres à faire comme nous, mais nous n'aurons aucun égard pour le raisonnement auquel tu as donné ta foi et que tu m'engages à suivre. Car ce raisonnement, Calliclès, est sans aucune valeur.

1- « Démonstration » traduit ici *epideixis*, conférence publique que donnait un rhéteur pour faire montre de sa virtuosité et attirer des élèves.

2- Le frère d'Aristophon est le célèbre peintre Polygnote.

3- *Iliade* VI, 211.

4- Chanson populaire anonyme.

5- Le terme dont se sert ici Socrate pour désigner la spécialité de Zeuxis, *zōgrāphōn*, signifie, littéralement, « peintre d'êtres vivants ».

6- La palestre (*palaistra*) est le lieu public où l'on exerçait à la lutte et à la gymnastique.

7- Voir Anaxagore (fr. 1 DK).

8- Le roi Archélaos semble être arrivé au pouvoir en 413, et fut assassiné en 399. Socrate aurait refusé de se rendre auprès de lui (voir Aristote, *Rhétorique* II, 1398a24).

9- Le roi de Perse personnifiait alors le pouvoir le plus étendu et donc le bonheur le plus grand.

10- Les trépieds représentaient le prix gagné par les trois frères quand ils étaient chorèges, la chorégie étant une charge exercée en Grèce par les citoyens les plus riches, qui devaient organiser à leurs frais les chœurs d'une représentation théâtrale ; il s'agissait en quelque sorte d'un impôt.

11- Voir *Le Banquet* 215a-219d.

12- Socrate joue sur le mot *dēmos* qui, en grec ancien, est soit un nom commun signifiant « le peuple », soit un nom propre.

13- Allusion au dieu égyptien Anubis, qui avait la tête d'un chien.

14- Darius, en 492-491, déclencha la première guerre médique. Son fils Xerxès prit l'initiative de la seconde en 480.

15- Pindare (fr. 169 Maehler).

16- Vers tirés de l'*Antiope* d'Euripide (fr. 184 Kannicht), aujourd'hui perdue. Entre 484a et 486c, on trouve plusieurs allusions à et citations de cette tragédie (voir fr. 183-188 Kannicht).

17- *Iliade* IX, 441.

18- Voir *supra*, 484e.

19- Citation, à nouveau, et comme plus bas, de l'*Antiope* d'Euripide.

20- Hormis le fait qu'Andron faisait partie du cercle d'Hippias (voir *Protagoras*, 315c) et qu'il fut un membre de la tyrannie des Quatre-Cents, on sait peu de choses à propos de ces trois personnages.

21- Vers extraits du *Polyidos* (fr. 638 Kannicht) d'Euripide.

22- Il s'agit probablement d'Empédocle, originaire d'Agrigente en Sicile (voir les tém. 15 et 118 DK).

23- En 468b.

24- En 464b-465c.

25- Épicharme, fr. 16 DK.

26- Voir *supra*, 485e.

27- En 467c-468e.

28- Les éclipses de lune étaient attribuées aux sorcières thessaliennes (voir Aristophane, *Nuées*, vers 749), qui étaient censées payer leur magie de ce qu'elles avaient de plus cher (un membre, la vue, leurs proches...).

29- Voir *supra*, 480d.

30- En 500b.

31- Durant le V^e siècle, les jeunes gens favorables à l'oligarchie adoptaient les coutumes spartiates, et notamment la pratique de la lutte, d'où résultaient les « mutilations » évoquées ici.

32- Adaptation d'une formule qui se retrouve trois fois dans l'*Odyssée* (voir VI, 120 ; IX, 175 et XIII, 201). Ulysse se demande s'il est arrivé chez un peuple sauvage, « des bandits sans justice, ou des gens accueillants qui respectent les dieux ? ».

33- Il semble que les esclaves originaires de Mysie (région d'Asie Mineure) étaient alors considérés comme fort mauvais.

34- Voir *supra*, 470d.

35- Voir *Odyssée* XI, 576-600.

36- *Odyssée* XI, 569.

HIPPARQUE

Socrate et un interlocuteur anonyme, qui pourrait être un disciple, cherchent à définir ce qu'est l'homme avide, et leur discussion n'est interrompue que par une apologie d'Hipparque, le fils cadet de Pisistrate, qui fut tyran d'Athènes au VI^e siècle.

Quatre définitions sont proposées par l'interlocuteur. 1) Suivant la première, l'homme avide est celui qui estime pouvoir tirer avantage de choses qui ne sont en rien estimables (225a-226e). Mais si tel était le cas, nous aurions affaire à une majorité d'imbéciles, et personne ne serait avide. 2) Il faut donc atténuer cette première définition en disant que l'homme avide veut tirer avantage de choses dont il pense qu'elles ont beaucoup de valeur, alors qu'elles n'en ont aucune (226e-227d). Or si le dommage est considéré comme un mal, l'avantage doit être tenu pour un bien. Par suite, l'homme avide recherche le bien, et dans ce cas tous les hommes sont avides, une conséquence qui contredit la première définition. 3) Pour sortir de l'impasse, une troisième définition est proposée (227d-228b) : l'homme avide est celui qui s'imagine pouvoir tirer un avantage de choses dont les honnêtes gens ne cherchent pas à en tirer. Mais cette définition n'est pas meilleure que la précédente, car tous les hommes, qu'ils soient honnêtes ou non, rechercheraient le bien. C'est alors que l'interlocuteur désorienté accuse Socrate de vouloir le tromper. Ce dernier proteste (228b-229e) en soutenant qu'il a toujours obéi à l'injonction d'Hipparque : « Ne trompe pas ton ami. » 4) Après avoir relancé la discussion sur d'autres bases (229e-230e), l'interlocuteur propose une nouvelle définition qui considère qu'est un avantage toute possession que l'on acquiert en ne dépensant rien ou en dépensant moins pour recevoir plus (230e-231a). Mais, dans ce contexte, comme tout avantage est un bien, on revient (231b-c) à ce qui a été dit auparavant. De plus, cette définition de l'avantage doit faire intervenir non seulement la quantité, mais aussi la valeur (231c-e). Et ce qui a de la valeur est utile, et donc un bien (231e-232b). Et puisque tous les hommes, honnêtes ou non, aiment le gain, force est de conclure que tous les hommes sont avides (232c).

Thrasylle classe ce dialogue dans la quatrième tétralogie qui comprend aussi les deux *Alcibiade* et les *Rivaux*. Mais Élien (*Histoires variées* VIII, 2), au début du III^e siècle de notre ère, émet des doutes sur son authenticité, qui paraît en effet très difficile à défendre pour les raisons suivantes : dans la *République* et dans les *Lois*, l'avidité est dénoncée par Platon ; à l'époque de Platon, les assassins d'Hipparque étaient considérés comme des héros, des défenseurs de la démocratie ; en outre, la technique de discussion, qui n'aboutit à aucune conclusion positive, s'apparente aux pratiques en usage dans la Nouvelle Académie.

HIPPARQUE

ou L'homme avide ; genre éthique

SOCRATE

[225a] Qu'est-ce que l'avidité ? En quoi consiste-t-elle, et qui sont les gens avides ?

DISCIPLE

Ce sont, me semble-t-il, ceux qui estiment pouvoir tirer avantage de choses qui ne sont en rien estimables.

SOCRATE

Et à ton avis, est-ce en se rendant compte que ces choses ne sont en rien estimables, ou en l'ignorant ? Car si c'est en l'ignorant, les gens avides sont des imbéciles.

DISCIPLE

Non, je ne pense pas que ce sont des imbéciles ; ce sont plutôt des gens rusés, des coquins que domine l'appât du gain ; [225b] ils savent bien que ce dont ils ont l'audace de tirer avantage n'a aucune valeur, et pourtant leur impudence leur donne l'audace de rechercher cet avantage.

SOCRATE

Veux-tu donc dire que l'homme cupide est comme le cultivateur qui ferait une plantation et qui, tout en sachant que ce qu'il plante ne vaut rien, estimerait qu'il pourrait en tirer avantage, lorsque la semence aurait poussé ? Est-ce ainsi que tu te représentes l'homme avide ?

DISCIPLE

C'est de toute chose, Socrate, que l'homme avide s' imagine devoir tirer

avantage.

SOCRATE

Ne réponds pas ainsi au petit bonheur, comme si on voulait te jouer un mauvais tour, mais fais-le [225c] en me prêtant attention, comme si je posais ma question en revenant au point de départ de l'entretien. N'accordes-tu pas que l'homme avide ne connaît pas la valeur de ce dont il compte tirer avantage ?

DISCIPLE

Je l'accorde.

SOCRATE

Or, quel est l'homme qui connaît la valeur des plantes, et qui sait à quelle époque et en quel terrain il convient de les faire pousser, pour employer nous aussi les savantes formules dont s'embellissent les discours de ceux qui savent s'y prendre au Tribunal¹. [225d]

DISCIPLE

C'est, j'imagine, le cultivateur.

SOCRATE

Par « estimer tirer avantage », entends-tu autre chose que « s'imaginer devoir gagner » ?

DISCIPLE

C'est bien cela.

SOCRATE

Allons, tu ne vas pas essayer, toi qui es encore si jeune, de me tromper, moi qui suis déjà un vieil homme, [226a] en me répondant comme tout à l'heure, quelque chose dont tu n'es pas convaincu ; dis-moi ce que tu considères être vrai. Se peut-il que tu prennes pour un homme compétent en agriculture quelqu'un qui fasse une plantation, tout en sachant que ce qu'il plante ne vaut rien, et qui s'imagine devoir en tirer un avantage ?

DISCIPLE

Certainement pas, par Zeus.

SOCRATE

Et encore, prends-tu pour un expert en chevaux celui qui, tout en sachant ce qu'il fait, donne à son cheval un fourrage qui ne vaut rien ; ignore-t-il qu'il mène son cheval à sa perte ?

DISCIPLE

Mais non. [226b]

SOCRATE

C'est donc qu'il ne s'imagine pas pouvoir tirer avantage de ce fourrage qui ne vaut rien.

DISCIPLE

Non.

SOCRATE

Et encore, le capitaine de navire qui équipe son navire avec des voiles et un gouvernail qui ne valent rien, crois-tu qu'il ignore qu'il en subira les fâcheuses conséquences et qu'il risque de se perdre lui-même et de perdre son navire avec toute sa cargaison ?

DISCIPLE

Mais non.

SOCRATE

Il ne s'imagine donc pas pouvoir tirer avantage d'un équipement qui ne vaut rien. [226c]

DISCIPLE

Non, en effet.

SOCRATE

Et le général qui sait que son armée a des armes qui ne valent rien, s'imagine-t-il pouvoir en tirer avantage, et compte-t-il sur un avantage ?

DISCIPLE

En aucune façon.

SOCRATE

Et encore, le joueur d'*aulos*, dont l'*aulos* ne vaut rien, le joueur de cithare dont l'instrument ne vaut rien, l'archer dont l'arc ne vaut rien, en un mot n'importe quel homme de métier, n'importe quel homme sensé qui se sert d'un instrument ou de tout autre appareil qui ne vaut rien, s'imaginent-ils pouvoir en tirer un avantage ? [226d]

DISCIPLE

Non, semble-t-il bien.

SOCRATE

Quels sont donc ceux dont tu peux dire que ce sont des gens avides ? Ce ne sont pas en tout cas, je suppose, ceux que nous venons de passer en revue [226d] et qui s'imaginent devoir tirer avantage de choses qu'ils savent dépourvues de valeur. Mais alors, mon étonnant ami, à t'entendre, il n'y a personne qui soit avide.

DISCIPLE

En fait, Socrate, je veux dire que sont des gens avides ceux là qui, poussés en toute occasion par un insatiable désir, s'attachent [226e] à des choses tout à fait insignifiantes qui n'ont que peu de valeur ou même aucune valeur, et qui cherchent à en tirer avantage.

SOCRATE

Du moins, mon bon ami, ce n'est pas en sachant que ces choses n'ont pas de valeur qu'ils cherchent à en tirer avantage, car nous venons de nous convaincre que c'est chose impossible.

DISCIPLE

C'est aussi mon avis.

SOCRATE

Alors, si donc ce n'est pas en sachant que ces choses n'ont pas de valeur, c'est évidemment en l'ignorant, et en s'imaginant que des choses qui n'ont aucune valeur en ont, au contraire, beaucoup.

DISCIPLE

Apparemment.

SOCRATE

N'est-il pas vrai que les gens avides recherchent un avantage ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et tu dis que l'avantage, c'est le contraire du dommage ? [227a]

DISCIPLE

C'est mon avis.

SOCRATE

Y a-t-il quelqu'un pour qui c'est un avantage que de subir un dommage ?

DISCIPLE

Personne.

SOCRATE

C'est au contraire un mal ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Or les gens sont lésés par un dommage.

DISCIPLE

Ils le sont.

SOCRATE

Le dommage est donc un mal.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et le contraire du dommage, c'est l'avantage.

DISCIPLE

C'en est le contraire.

SOCRATE

Par conséquent, l'avantage est un bien.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Ce sont donc ceux qui recherchent le bien, que tu qualifies d'avidés ?

DISCIPLE

Cela en a l'air. [227b]

SOCRATE

Au moins à t'entendre, mon cher, les gens avides ne sont pas des fous. De ton côté, aimes-tu ce qui est bon, oui ou non ?

DISCIPLE

J'aime ce qui est bon.

SOCRATE

Mais toi, mon cher, est-il un bien que tu ne recherches pas, et un mal que tu recherches ?

DISCIPLE

Bien sûr que non, par Zeus.

SOCRATE

Et tu recherches tous les biens sans distinction ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Il faut me demander s'il en va de même pour moi aussi. De fait, je t'accorderai que moi aussi je recherche le bien. Mais, en plus de moi et de toi, tous les autres hommes ne te semblent-ils pas rechercher le bien, [227c] et détester le mal ?

DISCIPLE

Il m'en ont l'air.

SOCRATE

Et l'avantage, nous avons accordé que c'est un bien ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Voilà maintenant que, s'il en va ainsi, c'est tout le monde qui paraît être avide, alors que nous venons tout juste de dire que personne ne l'était. Auquel de ces deux points de vue faut-il se ranger pour ne pas faire erreur ?

DISCIPLE

À mon avis, Socrate, on ne fera pas d'erreur si on comprend comme il faut ce qu'est l'homme avide. Or, on a raison de penser que [227d] l'homme avide, c'est celui qui s'applique à, et qui s'imagine, pouvoir tirer un avantage de choses, dont les honnêtes gens n'osent pas tirer un avantage.

SOCRATE

Mais tu vois, mon doux ami, que, comme nous en sommes déjà convenus, retirer un avantage, c'est obtenir quelque chose d'utile.

DISCIPLE

Et alors ?

SOCRATE

Et nous sommes aussi tombés d'accord sur le fait que tout le monde recherche le bien, et dans tous les cas.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, les gens de bien souhaitent obtenir toute sorte d'avantages, du moment que ce sont des biens. [227e]

DISCIPLE

Non pas cependant ces avantages susceptibles de leur causer un dommage.

SOCRATE

Or, subir un dommage, ne dis-tu pas que cela équivaut à être lésé, ou en va-t-il autrement ?

DISCIPLE

Non, je dis que cela équivaut à être lésé.

SOCRATE

Est-ce donc par l'avantage que les hommes sont lésés ou par le dommage ?

DISCIPLE

Par les deux, car on est lésé par le dommage et par un avantage mauvais.

SOCRATE

Mais ne te semble-t-il pas qu'une chose utile et bonne puisse être mauvaise ?

DISCIPLE

Non, certes. [228a]

SOCRATE

Nous venons de reconnaître, il n'y a pas si longtemps, que l'avantage est

le contraire du dommage, qui, lui, est un mal, n'est-ce pas ?

DISCIPLE

Je l'admets.

SOCRATE

Et que, parce que c'est le contraire d'un mal, c'est un bien ?

DISCIPLE

Nous en sommes convenus.

SOCRATE

Tu vois bien, tu cherches à me tromper, en affirmant par exprès le contraire de ce dont nous venons de convenir.

DISCIPLE

Non par Zeus, Socrate, mais c'est toi, en revanche, qui cherches à me tromper. Je ne sais pas, Socrate, comment tu t'y prends au cours de la discussion pour tout retourner sens dessus dessous.

SOCRATE

Attention à ce que tu dis. Je me conduirais **[228b]** mal, si je n'obéissais pas aux injonctions d'un homme bon et sage.

DISCIPLE

De quel homme s'agit-il, et de quoi veux-tu parler au juste ?

SOCRATE

Il s'agit de l'un de nos concitoyens, du fils de Pisistrate, de la famille des Philaïdes. Hipparque, le fils aîné de Pisistrate et le plus sage, qui, entre autres preuves nombreuses et remarquables de sagesse, fut le premier à introduire en ce pays les poèmes d'Homère et obligea les rhapsodes à les réciter, à l'occasion des Panathénées, les uns à la suite des autres sans interruption, comme **[228c]** ils continuent de le faire encore aujourd'hui. Il envoya aussi à Anacréon de Téos un navire de cinquante rames pour l'amener à Athènes, et il garda toujours auprès de lui Simonide de Céos, en le comblant de récompenses et de cadeaux somptueux. Tout cela, il le fit dans l'intention d'éduquer ses concitoyens, afin d'avoir sous son autorité des gens excellents,

se refusant à croire, en homme honnête et bon qu'il était, que l'on pût refuser à quiconque l'accès au savoir. Lorsqu'il eut achevé l'éducation des gens de la ville et qu'il les eut émerveillés par sa sagesse [228d], il forma le projet d'instruire, à leur tour, les gens de la campagne. Dans ce but, il fit dresser pour eux des Hermès² le long des routes à mi-chemin entre la cité et chaque dème. Puis, parmi les choses qu'il savait, soit qu'il les eût apprises soit qu'il les eût lui-même découvertes, il choisit celles qu'il jugeait les plus sages pour les mettre lui-même en vers élégiaques et sur ces Hermès il fit graver ses vers comme modèles de sagesse, dans le but d'abord de faire que ses concitoyens n'aillent plus admirer les sages maximes inscrites [228e] dans le temple de Delphes, comme « Connais-toi toi-même » et « Rien de trop » et d'autres de ce genre, mais tinssent pour plus sages les maximes d'Hipparque ; de plus, en passant, à l'occasion de leurs allées et venues, devant ces stèles, en lisant ces maximes de sagesse et en prenant goût à cette sagesse qui était la sienne, ils multiplieraient leurs visites à la ville pour compléter leur instruction. Il y avait deux inscriptions sur chaque Hermès. [229a] Sur le côté gauche, l'une lui faisait dire qu'il s'élevait entre la ville et le dème, et sur celle de droite, elle proclamait :

Ceci est une maxime que lègue Hipparque : Va avec des pensées de justice.

On trouve sur d'autres Hermès beaucoup d'autres inscriptions en vers, qui formulent de belles maximes. Celle-ci notamment sur la route de Stéria, qui dit : [229b]

Ceci est une maxime que lègue Hipparque : Ne trompe pas ton ami.

Or tu es mon ami, et je n'oserais jamais ni te tromper ni ne pas obéir aux injonctions d'un homme de si grande valeur. Après la mort d'Hipparque, les Athéniens subirent pendant trois ans le régime tyrannique de son frère Hippias, et ces années, tu as dû l'entendre dire par tous nos anciens, furent les seules années de tyrannie à Athènes ; le reste du temps, les Athéniens vécurent comme sous le règne de Kronos³.

Des gens bien informés racontent, au sujet de la mort d'Hipparque, [229c] qu'elle n'eut pas pour cause celle que rapporte l'opinion publique, c'est-à-dire l'affront fait à la sœur d'Harmodios qui portait la corbeille⁴, une version simpliste. En fait, Harmodios était l'aimé d'Aristogiton et avait été formé par lui. Or Aristogiton, qui était très fier d'avoir formé le jeune homme, s'imaginait avoir Hipparque comme rival. Et voilà que, à cette époque, Harmodios tombe amoureux de l'un des beaux et [229d] nobles jeunes gens d'alors, dont on m'a dit le nom, mais que j'ai oublié. Or, l'adolescent, qui avait jusque-là de l'admiration pour Harmodios et Aristogiton qu'il tenait pour des sages, en vint à fréquenter Hipparque et à les mépriser ; rendus fous de douleur par cet affront, ils tuèrent Hipparque.

DISCIPLE

J'ai bien peur, Socrate, ou bien que tu ne me tiennes pas pour un ami ou bien que, même si tu me considères comme un ami, tu désobéisses aux injonctions d'Hipparque. Tu ne me feras pas croire que tu n'essaies pas de me tromper en tenant ces propos, [229e] même si je n'arrive pas à dire de quelle façon.

SOCRATE

Il est certain en tout cas que, tout comme si nous jouions à la *petteía*, je consens à te laisser retirer tout ce que tu souhaites retirer de ce qui a été dit dans la discussion, pour éviter que tu t'imagines être trompé. Veux-tu que je retire ceci pour toi : « Tous les hommes désirent ce qui est bon. »

DISCIPLE

Non, certes pas.

SOCRATE

Ceci plutôt : ne pas dire que subir un dommage ou un dommage est un mal ?

DISCIPLE

Non, certes pas.

SOCRATE

Ou encore : ne pas dire qu'« un avantage » ou « tirer un avantage » est le contraire du dommage ou de subir un dommage.

DISCIPLE

Non plus. [230a]

SOCRATE

Et enfin : ne pas dire que, puisque tirer un avantage est le contraire d'un mal, c'est un bien.

DISCIPLE

Non, ce n'est pas toujours le cas. Retire cette pièce de mon jeu.

SOCRATE

Pour toi par conséquent, semble-t-il, il y a un avantage qui est bon et un autre, mauvais.

DISCIPLE

C'est mon avis.

SOCRATE

Eh bien, je retire cette pièce de ton jeu : qu'il y a un avantage qui est bon, et un avantage qui est mauvais. Pourtant, de ces deux, le bon n'est pas plus avantage que le mauvais, n'est-ce pas ?

DISCIPLE

Que veux-tu dire par cette question ?

SOCRATE

Je vais t'expliquer. Il y a de bons aliments et de mauvais ?

DISCIPLE

Oui. [230b]

SOCRATE

Mais, en tant que tel, un aliment est-il plus aliment qu'un autre, ou tous les deux sont-ils également des aliments, et ne diffèrent-ils en rien l'un de l'autre ; en réalité, c'est le fait que l'un est bon, et l'autre mauvais qui explique leur différence.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

N'en va-t-il pas de même pour la boisson et pour toutes les autres choses qui, tout en restant ce qu'elles sont, se trouvent dans un bon ou un mauvais état ? En tout cas, elles ne diffèrent en rien l'une de l'autre, en tant qu'elles sont ce qu'elles sont. Et il en va de même pour l'homme ; celui-ci est un honnête homme, [230c] celui-là un moins que rien.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Mais aucun homme, j'imagine, n'est plus ou moins homme qu'un autre, ni le bon plus que le mauvais, ni le mauvais moins que le bon.

DISCIPLE

Ce que tu dis est vrai.

SOCRATE

En fait, ne devons-nous pas raisonner de la même façon dans le cas de l'avantage : l'avantage bon et le mauvais sont pareillement un avantage ?

DISCIPLE

C'est forcé.

SOCRATE

Dès lors, on ne gagne pas plus à tirer un avantage honnête qu'à tirer un avantage malhonnête. En tout cas, aucun de ces avantages ne paraît être plus avantage que l'autre, [230d] nous en sommes convenus.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Aucun des deux n'est susceptible de plus ou de moins.

DISCIPLE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Comment faire ou subir quoi que ce soit de plus ou de moins dans un domaine qui n'est pas susceptible de plus ou de moins.

DISCIPLE

C'est impossible.

SOCRATE

Puis donc que les deux sont pareillement des avantages et des choses avantageuses, il nous reste maintenant à examiner le point suivant : pour quelle raison les qualifies-tu l'un et l'autre de « bien », et que vois-tu d'identique dans l'un et dans l'autre ? **[230e]** C'est comme si tu étais en train de me demander pour quelle raison j'appelle pareillement aliment celui qui est bon et celui qui est mauvais. Je te répondrais : c'est parce que tous les deux sont une nourriture solide pour le corps, que je les appelle ainsi. Que ce soit bien cela un aliment, tu en conviendras avec moi, je suppose, n'est-ce pas ?

DISCIPLE

J'en conviens.

SOCRATE

Et pour la boisson, la réponse serait du même genre : la nourriture liquide pour le corps, qu'elle soit bonne ou mauvaise, **[231a]** porte le même nom, « boisson » ; et ainsi de suite. Essaie à ton tour d'imiter mes réponses. Quand tu appelles avantage l'avantage bon et le mauvais, que vois-tu en eux d'identique qui constitue précisément ce qui est l'avantage ? Si tu n'es pas en mesure de me répondre, fais au moins attention à ce que je vais dire. Appelles-tu « avantage » toute possession que l'on acquiert en ne dépensant rien ou en dépensant moins pour recevoir plus ?

DISCIPLE

Oui, **[231b]** je crois pouvoir appeler cela « avantage ».

SOCRATE

Fais-tu de même dans le cas suivant : suppose que quelqu'un dans un banquet s'empiffre, sans rien payer, et attrape une maladie.

DISCIPLE

Non certes.

SOCRATE

Et si c'est la santé qu'il acquiert durant le banquet, est-ce là un avantage ou un dommage ?

DISCIPLE

Un avantage.

SOCRATE

Par conséquent, on ne peut dire que c'est un avantage que d'acquérir n'importe quoi.

DISCIPLE

Non, certes.

SOCRATE

Si ce n'est pas un avantage, n'est-ce pas parce que c'est un mal que l'on acquiert ? Ou est-ce que même dans le cas où c'est un bien que l'on acquiert, ce ne sera pas un avantage que l'on aura acquis ?

DISCIPLE

Ce sera apparemment un avantage, si c'est un bien.

SOCRATE

Et si c'est un mal, [231c] ce sera un dommage qui nous échoira ?

DISCIPLE

Ce me semble être le cas.

SOCRATE

Ne vois-tu pas que tu tournes toujours en rond ? L'avantage paraît être un bien, et le dommage un mal.

DISCIPLE

Je suis embarrassé, je ne sais que dire.

SOCRATE

Tu as bien raison de l'être. Mais réponds encore à cette nouvelle question. S'il arrive que, en dépensant moins on acquière plus, ne vas-tu pas affirmer qu'il s'agit là d'un avantage ?

DISCIPLE

Je le dis, mais pas lorsque c'est un mal. Mais c'est vrai, si c'est de l'or ou de l'argent que l'on dépense en moindre quantité pour acquérir plus.

SOCRATE

Pour ma part, je vais te poser cette question. Voyons, si en dépensant un demi *stathmos* [231d] d'or tu reçois le double en argent, sera-ce un avantage ou un désavantage ?

DISCIPLE

Évidemment un désavantage, Socrate. Car, si l'on considère la valeur respective en or et en argent, tu échanges douze contre deux.

SOCRATE

Et pourtant on a reçu davantage ; le double n'est-il pas plus que la moitié ?

DISCIPLE

En valeur non, si nous comparons argent et or.

SOCRATE

Il faut donc, à ce qu'il semble, ajouter à l'avantage l'élément « valeur ». En tout cas, à présent, tu nies que l'argent, même en plus grande quantité, a la même valeur que l'or ; tu affirmes au contraire que l'or en moindre quantité a la même valeur.

DISCIPLE

Absolument, car il en est ainsi.

SOCRATE

Il s'ensuit donc que, indépendamment de la quantité grande ou petite, c'est la valeur qui constitue l'avantage, et que ce qui est sans valeur n'apporte aucun avantage.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Ce qui, selon toi, a de la valeur, est-ce autre chose que ce qui vaut d'être acquis ?

DISCIPLE

Oui, c'est ce qui vaut d'être acquis.

SOCRATE

Or, ce qui vaut d'être acquis, estimes-tu que ce soit l'utile ou l'inutile ?

DISCIPLE

L'utile évidemment. [232a]

SOCRATE

Mais ce qui est utile, c'est un bien.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Alors, ô le plus vaillant des hommes, n'est-ce pas la troisième ou la quatrième fois que nous en venons à dire que ce qui est profitable est un bien ?

DISCIPLE

Il semble bien.

SOCRATE

Te souviens-tu du point de départ de cette discussion ?

DISCIPLE

Je pense que oui.

SOCRATE

Sinon, je vais te rafraîchir la mémoire. Tu as soutenu, en t'opposant à moi, que les gens honnêtes ne cherchaient pas à obtenir tous les avantages,

mais seulement les bons, et pas les mauvais.

DISCIPLE

Oui, bien sûr. [232b]

SOCRATE

Or, à l'heure qu'il est, la discussion nous a contraints, n'est-ce pas, à admettre que tous les avantages, grands ou petits, sont bons ?

DISCIPLE

Elle m'y a bien contraint, Socrate, même si elle ne m'en a pas persuadé.

SOCRATE

Mais peut-être arrivera-t-elle par la suite à te persuader. Pour le moment, en tout cas, que tu sois persuadé ou non, tu m'accordes que tous les avantages sont bons, qu'ils soient grands ou petits.

DISCIPLE

J'en conviens, certes.

SOCRATE

Et que les gens de bien souhaitent tous acquérir tout ce qui est considéré comme un bien, tu en conviens aussi, oui ou non ?

DISCIPLE

J'en conviens. [232c]

SOCRATE

Il n'en reste pas moins vrai que les mauvaises gens, tu l'as toi-même admis, cherchent à obtenir des avantages, grands ou petits.

DISCIPLE

Je l'ai admis.

SOCRATE

Ainsi donc, de ton propre aveu, tous les hommes sont avides et malhonnêtes.

DISCIPLE

Il semble bien.

SOCRATE

Si on le fait, on a donc tort de blâmer l'homme avide, car il se trouve que celui qui le fait l'est tout autant.

1- En grec ancien, on trouve des assonances curieuses qu'affectionnaient les rhéteurs.

2- Piliers qui servaient de poteaux indicateurs, et dont l'extrémité seule était sculptée comme une tête d'Hermès.

3- Ce qui revient à dire que ce fut un âge d'or.

4- Lors de la fête des Panathénées, une jeune fille portait sur la tête une corbeille contenant le gâteau sacré, la guirlande, l'encens, et le couteau de sacrifice.

HIPPIAS MAJEUR

L'*Hippias* majeur et l'*Hippias* mineur ont tous deux pour interlocuteurs principaux Socrate et le sophiste Hippias d'Élis. L'*Hippias* majeur, comme son nom l'indique, est plus long que l'autre. Tous deux se situent dans un même lieu et dans un même contexte : la discussion s'articule autour d'une conférence (*epideixis*) que vient de faire Hippias ; l'*epideixis* était une présentation publique destinée à faire valoir l'habileté de l'orateur et à lui servir de vitrine publicitaire. Dans l'*Hippias* majeur, Socrate et Hippias se rencontrent trois jours avant cette conférence, tandis que dans l'*Hippias* mineur, ils s'entretiennent tout juste après.

Dans l'*Hippias* majeur, Socrate sollicite l'aide d'Hippias pour répondre à une question que lui a posé un interlocuteur anonyme qui lui reprochait de ne pas s'expliquer sur le critère lui permettant de distinguer entre ce qui est beau et ce qui est laid. La suite du dialogue porte donc sur la définition de ce qu'est le beau. Chacune des définitions proposées par Hippias, Socrate et l'interlocuteur anonyme, sera examinée et réfutée. Hippias commence par dire que sont de belles choses une belle jeune fille (287e-289d), l'or (289d-291c) et une vie humaine réussie (291d-293c). Ces trois points de vue sont rejetés, puisqu'ils se bornent à donner des exemples. L'interlocuteur anonyme qui a aidé à réfuter Hippias propose à son tour de définir le beau comme le convenable (293c-294e) : mais force est de reconnaître que le convenable est ce qui fait apparaître les choses belles, non ce qui les fait être belles. Enfin, Socrate propose trois définitions. Il commence par dire que le beau est l'utile (295c-296d), ou l'avantageux (296d-297e) ; deux définitions qui sont en partie réfutées. Le dialogue s'achève sur l'assimilation par Socrate du beau au plaisir que l'on prend au moyen des yeux et des oreilles ; cette définition (297e-303e) est elle aussi réfutée au terme d'une discussion sur la possession d'une même qualité par plusieurs êtres ou de plusieurs qualités par le même être. Finalement, les interlocuteurs s'accordent pour dire qu'ils n'ont abouti qu'à une définition décevante et seulement vraisemblable du beau comme plaisir avantageux.

Au XIX^e siècle, les doutes soulevés contre l'authenticité de l'*Hippias* majeur se fondent sur les éléments suivants : 1) Aristote cite l'*Hippias* mineur sous le titre *Hippias* sans jamais mentionner l'*Hippias* majeur. 2) L'*Hippias* majeur contient un certain nombre de passages dont la ressemblance avec des extraits d'autres dialogues est frappante. 3) Enfin, le personnage d'Hippias est présenté sans aucun ménagement, comme si l'on avait forcé le trait, ce qui est inhabituel dans un dialogue platonicien.

HIPPIAS MAJEUR

ou Sur le beau ; genre réfutatif

SOCRATE

[281a] Voici le bel et savant Hippias ! Bien du temps a passé sans que tu ne nous rendes visite à Athènes.

HIPPIAS

Le loisir m'en a manqué, Socrate. Car chaque fois qu'Élis doit régler une affaire avec l'une des autres cités, c'est toujours moi que l'on choisit en premier entre tous les citoyens comme ambassadeur, en estimant que je suis le plus à même de juger et de transmettre les messages [281b] qui doivent l'être lors des échanges entre toutes ces cités. J'ai aussi souvent été envoyé en ambassade dans d'autres cités, mais le plus souvent à Lacédémone, pour y traiter de nombreuses reprises de plusieurs affaires parmi les plus importantes. C'est là, pour répondre à ta question, ce qui m'empêche de venir fréquemment ici.

SOCRATE

Voilà assurément, Hippias, ce que c'est que d'être un véritable savant et un homme accompli. Et en effet tu es également capable en privé d'obtenir énormément d'argent de jeunes gens – à qui tu procures des avantages plus considérables encore que ceux que tu obtiens d'eux – [281c], tout comme en public tu es capable de bien servir ta propre cité, comme il convient de le faire pour ne pas mériter le mépris mais pour être célèbre auprès du grand nombre. Mais alors, Hippias, quelle peut donc bien être la raison pour laquelle chez ces ancêtres, ceux dont on rappelle les noms illustres pour leur savoir – Pittacos, Bias, Thalès de Milet et tous ses successeurs jusqu'à Anaxagore –, tous, ou du moins la plupart d'entre eux, paraissent s'être tenus éloignés des affaires de la cité ?

HIPPIAS

Que crois-tu, Socrate, sinon qu'ils en étaient incapables [281d] et qu'ils ne parvenaient pas à faire porter leur réflexion dans ces deux domaines, à la fois dans les matières publiques et les matières privées ?

SOCRATE

Mais alors, par Zeus, en va-t-il comme des progrès dans les autres techniques, où les artisans anciens sont mauvais par rapport à ceux d'aujourd'hui ? Est-ce que, de la même façon, dans votre technique à vous, les sophistes, on doit dire qu'il y a un progrès et tenir que les anciens étaient, par rapport à nous, mauvais en matière de savoir ?

HIPPIAS

Ce que tu dis est parfaitement juste.

SOCRATE

Alors, Hippias, si Bias nous revenait aujourd'hui, il ferait rire de lui [282a] et serait ridicule par rapport à nous, tout comme Dédale, au dire des sculpteurs, le serait s'il venait aujourd'hui fabriquer des œuvres semblables à celles qui l'ont rendu célèbre ?

HIPPIAS

Oui, Socrate, il en irait comme tu dis. Pour ma part, j'ai toutefois coutume de faire l'éloge des anciens qui nous ont précédés, et de faire davantage l'éloge de ces prédécesseurs que des contemporains, prévenant la jalousie des vivants et redoutant la colère des morts.

SOCRATE

[282b] Il me semble, Hippias, que tu fais bien de t'exprimer de la sorte et de penser ainsi. Je peux apporter mon témoignage à la véracité de ce que tu affirmes : votre technique a réellement fait progresser l'aptitude à maîtriser de concert les affaires publiques comme celles qui sont d'ordre privé. C'est ainsi que Gorgias, le sophiste de Léontion, venu ici depuis son pays comme ambassadeur pour des missions publiques, parce qu'il était le plus compétent pour s'occuper des affaires communes des Léontins, prononça devant l'Assemblée des discours qui furent jugés excellents, tout en donnant des conférences privées et des entretiens avec les jeunes gens, et il gagna et empocha de fortes sommes qu'il emporta en quittant la cité. [282c] C'est encore le cas, si tu veux, de notre ami Prodicos, qui, après avoir été souvent envoyé en d'autres endroits pour des missions publiques, vient cependant à l'instant d'achever ici une mission pour la cité de Céos, en ayant fait forte

impression par son discours devant le Conseil, tout en gagnant des sommes extraordinaires lors de conférences privées et d'entretiens avec les jeunes gens. Mais de tous les anciens, il n'y en a aucun qui ait jamais cru bon d'exiger un salaire pour pratiquer son savoir [282d] ni de faire des conférences devant des foules bigarrées. Ils étaient d'une telle naïveté qu'ils ignoraient la grande valeur de l'argent. Mais les deux derniers ont gagné grâce à leur savoir plus d'argent que tout autre artisan n'en a jamais gagné à l'aide de sa technique. Et Protagoras en fit de même, avant eux.

HIPPIAS

Socrate, tu n'as pas la moindre idée des réussites en la matière. Car si tu savais combien d'argent j'ai moi-même gagné, tu en serais émerveillé. Un exemple parmi d'autres : je me rendais une fois en Sicile, [282e] où séjournait Protagoras qui était célèbre et âgé, et moi qui étais beaucoup plus jeune, j'ai en très peu de temps gagné plus de cent cinquante mines, dont plus de vingt dans un petit village du nom d'Inykos. Je rentrai chez moi avec cette somme et l'offris à mon père qui, comme les autres citoyens, fut émerveillé et stupéfait. Et j'ai gagné plus d'argent que n'importe laquelle des paires de sophistes que tu voudras.

SOCRATE

Ce que tu dis là est beau, Hippias, et c'est une preuve solide de ton propre savoir [283a] comme de la manière dont les hommes d'aujourd'hui se distinguent en la matière de ceux d'autrefois. Selon ce que tu dis, ces derniers étaient en effet de parfaits ignorants. Car à Anaxagore, on dit qu'il arriva le contraire de ce que vous avez connu : il négligea et perdit entièrement une somme considérable qu'il avait reçue en héritage, parce que son savoir était dépourvu d'intelligence. Et l'on rapporte des choses semblables sur le compte d'autres anciens. Il me semble donc que tu donnes une belle preuve de l'évidente supériorité [283b] du savoir des contemporains sur celui des prédécesseurs. Et la plupart des gens accorderont que celui qui est savant doit l'être d'abord pour son propre compte ; ainsi, ce qui distingue le savant, c'est qu'il est celui qui peut gagner le plus d'argent. Mais en voilà assez sur cette question. Réponds-moi sur ce point : parmi toutes les cités où tu t'es rendu, quelle est celle où tu as gagné le plus d'argent ? Ce doit être bien sûr Lacédémone, où tu t'es le plus souvent rendu.

HIPPIAS

Par Zeus, non, Socrate !

SOCRATE

Que dis-tu ? C'est là que tu as gagné le moins ?

HIPPIAS

[283c] Je n'y ai jamais rien gagné du tout.

SOCRATE

Ce que tu dis là est prodigieux et étonnant, Hippias. Mais dis-moi, ton savoir n'est-il pas celui qui permet à ceux qui s'y attachent et l'apprennent de progresser vers l'excellence ?

HIPPIAS

Parfaitement, Socrate.

SOCRATE

Mais alors que tu pouvais rendre meilleurs les enfants d'Inykos, tu en étais incapable avec ceux des Spartiates ?

HIPPIAS

Loin s'en faut.

SOCRATE

Mais est-ce parce que les Siciliens aspirent à devenir meilleurs, alors que les Lacédémoniens n'y aspirent pas ?

HIPPIAS

[283d] Les Lacédémoniens y aspirent sans doute grandement, Socrate.

SOCRATE

Est-ce alors par manque d'argent qu'ils ont fui tes leçons ?

HIPPIAS

Nullement, car ils en ont suffisamment.

SOCRATE

Comment expliquer alors, puisqu'ils en avaient le désir et les moyens, et que tu pouvais leur procurer le plus grand des avantages, qu'ils ne t'aient pas renvoyé chargé de richesses ? Mais se pourrait-il que les Lacédémoniens

éduquent leurs enfants mieux que toi ? Est-ce là ce qu'il nous faut dire, en es-tu d'accord ?

HIPPIAS

[283e] Non, absolument pas.

SOCRATE

Alors est-ce que tu ne sus pas persuader les jeunes gens de Lacédémone qu'ils progresseraient considérablement en matière d'excellence en te fréquentant plutôt qu'en fréquentant leurs propres maîtres ? Ou bien sont-ce leurs pères que tu ne sus pas persuader qu'il fallait te les confier, plutôt que d'en prendre soin eux-mêmes, si toutefois il est vrai qu'ils se souciaient de leurs fils ? Car ce n'est certes pas par jalousie qu'ils interdisaient à leurs propres enfants de devenir aussi bons que possible ?

HIPPIAS

Pour ma part, Socrate, je ne crois pas à une telle jalousie.

SOCRATE

[284a] Et pourtant, Lacédémone est dotée de bonnes lois ?

HIPPIAS

Et comment !

SOCRATE

Et dans les cités bien ordonnées, c'est l'excellence qu'on honore le plus ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Et toi, tu sais comment transmettre l'excellence bien mieux que tous les autres hommes.

HIPPIAS

Et de beaucoup, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, un homme qui saurait transmettre bien mieux que quiconque l'équitation, n'est-ce pas en Thessalie plus que partout ailleurs en Grèce qu'il serait honoré et recevrait les plus grosses sommes d'argent, comme en tout autre lieu où l'équitation est prisée ?

HIPPIAS

Oui, c'est vraisemblable.

SOCRATE

Mais alors, un homme qui est capable de donner les plus estimables cours d'excellence qui soient ne serait pas le plus estimé des hommes [284b] ni ne pourrait gagner tout l'argent qu'il voudrait à Lacédémone comme dans n'importe quelle autre cité grecque bien ordonnée, mais en Sicile, mon ami, à Inykos, cela lui serait possible ? Est-ce là ce dont nous devons être persuadés, Hippias ? Si tu l'ordonnes, il faut en être persuadé.

HIPPIAS

C'est en fait une tradition pour les Lacédémoniens, Socrate, que de ne pas changer les lois, et de ne pas donner à leurs fils une éducation contraire à la coutume.

SOCRATE

Que dis-tu ? Les Lacédémoniens n'ont pas pour tradition d'agir justement, [284c] mais de faire le mal ?

HIPPIAS

Ce n'est pas ce que je dirais, Socrate.

SOCRATE

Se conduire justement, ne serait-ce pas de mieux éduquer les jeunes gens plutôt que de les éduquer moins bien ?

HIPPIAS

Ce serait convenable. Mais donner une éducation étrangère est contraire à leur usage. Sans quoi, sache-le, si quiconque avait jamais reçu de l'argent là-bas pour éduquer, moi j'en aurais reçu encore bien plus. Car ils se réjouissent de m'entendre et ils m'applaudissent ; mais, comme je le dis, ça n'est pas

conforme à la loi.

SOCRATE

[284d] Ce que tu appelles « loi », Hippias, est-ce un dommage ou bien un avantage pour une cité ?

HIPPIAS

Il me semble qu'elle est faite en vue d'être avantageuse, mais il arrive parfois qu'elle soit dommageable, si la loi est mal faite.

SOCRATE

Mais quoi ? Ceux qui instituent la loi ne la font-ils pas afin qu'elle soit le plus grand bien pour la cité ? La loi n'est-elle pas ce sans quoi une vie commune bien ordonnée est impossible ?

HIPPIAS

Tu dis vrai.

SOCRATE

Alors, chaque fois que ceux qui entreprennent d'instituer les lois manquent ce bien, c'est à la fois l'usage et la loi qu'ils ont manqués. Qu'en dis-tu ?

HIPPIAS

[284e] En toute exactitude, Socrate, il en va comme tu dis. Mais ce n'est pas ainsi que les hommes s'expriment communément.

SOCRATE

Tu parles de ceux qui savent, Hippias, ou bien de ceux qui ne savent pas ?

HIPPIAS

Du grand nombre.

SOCRATE

Mais ce grand nombre est-il fait de ceux qui savent ce qui est vrai ?

HIPPIAS

Bien sûr que non.

SOCRATE

Mais ceux qui savent, du moins, jugent que ce qui est plus avantageux est en vérité plus conforme aux lois que ce qui est désavantageux pour tous les hommes. N'en conviens-tu pas ?

HIPPIAS

Si, je conviens qu'il en est ainsi en vérité.

SOCRATE

Alors, il en va ainsi et tout comme le disent ceux qui savent.

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Mais selon ce que tu dis, il serait plus avantageux pour les Lacédémoniens de suivre l'éducation que tu dispenses, bien qu'elle soit étrangère, [285a] plutôt que celle de leur pays ?

HIPPIAS

Et ce que je dis est vrai.

SOCRATE

Et ne dis-tu pas encore, Hippias, que ce qui est plus avantageux est plus conforme aux lois ?

HIPPIAS

C'est ce que j'ai dit, en effet.

SOCRATE

Ainsi, d'après l'explication que tu en donnes, il est plus conforme aux lois pour les fils des Lacédémoniens d'être éduqués par Hippias, et il est moins conforme aux lois de l'être par leurs pères, s'il est vrai qu'ils seront réellement plus avantagés par toi ?

HIPPIAS

Mais ils seront plus avantagés, Socrate.

SOCRATE

[285b] Alors les Lacédémoniens vont à l'encontre de la loi en ne te donnant pas d'argent et en ne te confiant pas leurs fils.

HIPPIAS

J'en conviens, car il me semble que tu parles en ma faveur et je ne puis donc dire le contraire.

SOCRATE

Voilà donc, mon ami, que nous voyons chez les Laconiens des hommes qui vont à l'encontre de la loi, et cela en une matière des plus importantes, alors même qu'ils passent pour les hommes les plus respectueux des lois. Mais par les dieux, Hippias, quand ils t'applaudissent et se réjouissent d'entendre tes discours, de quels discours s'agit-il ? Il doit manifestement s'agir des choses que tu connais le mieux, [285c] de celles qui concernent les astres et les phénomènes célestes.

HIPPIAS

Non, absolument pas, ils ne peuvent supporter ces sujets.

SOCRATE

Mais est-ce de géométrie qu'ils se réjouissent de t'entendre parler ?

HIPPIAS

Nullement, car la plupart d'entre eux, pour ainsi dire, ne savent même pas compter.

SOCRATE

Alors ils doivent être bien loin de pouvoir supporter tes démonstrations sur les calculs ?

HIPPIAS

Bien loin, par Zeus !

SOCRATE

Mais quoi ? Est-ce alors sur ces choses à propos desquelles tu es capable de faire mieux que quiconque les distinctions les plus exactes : [285d] la fonction des lettres, des syllabes, des rythmes et des harmonies ?

HIPPIAS

Des harmonies et des lettres, mon bon ami, allons donc !

SOCRATE

Mais alors, dis-moi de quoi ils t'écoutent parler avec plaisir et en t'applaudissant. Dis-le moi toi-même, puisque je ne peux le découvrir.

HIPPIAS

Des généalogies, Socrate, de celles des héros comme de celles des hommes, de la fondation et de la manière dont furent instituées les premières cités ; d'une manière générale, c'est de ce qui se rapporte aux origines qu'ils aiment entendre parler, [285e] si bien que j'ai dû, à cause d'eux, apprendre par cœur toutes ces choses et y consacrer mes efforts.

SOCRATE

Il est heureux pour toi, Hippias, oui par Zeus, qu'ils ne se plaisent à entendre la liste de nos archontes depuis l'époque de Solon ! Sans quoi tu aurais eu bien de la peine à l'apprendre par cœur.

HIPPIAS

Et pourquoi, Socrate ? Il me suffit de les entendre une seule fois pour me souvenir de cinquante noms.

SOCRATE

Tu dis vrai ; c'est que j'oubliais que tu possèdes l'art de la mémoire. Et du coup, je comprends que les Lacédémoniens se réjouissent vraisemblablement de trouver en toi quelqu'un qui sait toutes sortes de choses, [286a] et qu'ils se servent de toi comme les enfants des vieilles femmes, pour entendre raconter de plaisants mythes.

HIPPIAS

Eh oui, Socrate, par Zeus ! Et j'ai récemment obtenu un grand succès auprès d'eux en leur expliquant quelles sont les belles occupations auxquelles

doit se consacrer un jeune homme. J'ai composé sur ce sujet un superbe discours qui, entre autres qualités, se distingue par le choix des mots. Le contexte et le début de ce discours sont à peu près les suivants : à la suite de la prise de Troie, le discours relate comment Néoptolème interroge Nestor [286b] sur le compte des belles occupations auxquelles un jeune homme qui voudrait devenir célèbre devrait se consacrer. Ce à quoi Nestor répond en lui décrivant une foule de conduites parfaitement belles. J'ai prononcé ce discours là-bas et je suis sur le point de le faire ici, dans trois jours, dans la salle de cours de Phidostrate, où je prononcerai encore bien d'autres choses dignes d'être entendues. C'est Eudicos, fils d'Apémantos, qui m'y a en effet invité. Mais viens donc toi-même y assister, [286c] et emmène avec toi d'autres personnes capables d'écouter et de juger ce qui sera dit.

SOCRATE

Si le dieu le permet, Hippias, il en ira ainsi. Mais pour l'heure, réponds-moi brièvement sur un point, que tu m'as heureusement rappelé. Récemment, lors d'une discussion où je blâmais comme laides certaines choses et en louais d'autres comme belles, quelqu'un m'a mis dans l'embarras. Il m'a interrogé de la sorte, avec beaucoup d'insolence : « Comment fais-tu, Socrate, pour savoir quelles choses sont belles et lesquelles sont laides ? [286d] Voyons, serais-tu capable de dire ce qu'est le beau ? » Et moi, en incapable, je restai dans l'embarras sans pouvoir lui faire une réponse convenable. Après avoir quitté cette réunion, j'étais en colère contre moi-même, m'adressais des reproches et pris la résolution, dès que j'aurais rencontré le premier d'entre vous qui êtes savants, d'écouter, d'apprendre et d'y consacrer mes efforts avant de retourner ensuite vers celui qui m'avait interrogé pour reprendre le combat de l'argument. Et aujourd'hui, je le redis, c'est une bonne chose que tu sois venu. Expose-moi donc comme il faut ce qu'est le beau lui-même, [286e] et efforce-toi de me répondre avec la plus grande exactitude possible, afin de m'éviter une seconde réfutation qui me rendrait de nouveau ridicule. Bien sûr, tu connais cela en toute clarté, et ce ne doit être qu'une connaissance infime parmi toutes les choses que tu sais.

HIPPIAS

Par Zeus, Socrate, assurément infime ! Une question sans importance, pour ainsi dire.

SOCRATE

Alors, il me sera facile de l'apprendre, et personne ne me réfutera plus désormais.

HIPPIAS

Plus personne, assurément ; ou bien ma pratique serait bien défailante [287a] et bien vulgaire.

SOCRATE

Par Héra, Hippias, voilà de belles paroles, s'il est vrai que l'homme doit être vaincu. Mais cependant, serait-ce gênant si j'imitais cet homme et faisais des objections aux arguments de tes réponses, de sorte que tu me permettes d'y consacrer mes efforts au mieux possible ? Car j'ai pour ma part une certaine expérience des objections. Si la chose t'est indifférente, j'aimerais donc t'en adresser, de manière à m'instruire le plus solidement possible.

HIPPIAS

Mais objecte donc ! Et comme je viens de le dire à l'instant, la question n'est pas d'importance ; [287b] pour ma part, je pourrais t'apprendre à répondre sur des sujets beaucoup plus difficiles, de telle manière qu'aucun homme ne pourrait te réfuter.

SOCRATE

Oh ! Quelles belles paroles ! Mais puisque c'est toi qui l'y autorises, je vais donc entrer au mieux possible dans le rôle de cet homme, et tenter alors de t'interroger. Car si tu lui exposais le discours dont tu parles, celui qui porte sur les belles conduites, il t'écouterait, puis, une fois ta lecture achevée, il ne t'interrogerait d'abord sur rien d'autre que sur le beau, [287c] car c'est ainsi qu'il a coutume de faire. Et il dirait en effet : « Étranger d'Élis, n'est-ce pas par la justice que les gens justes sont justes ? » Réponds-moi donc, Hippias, comme si c'était lui qui interrogeait.

HIPPIAS

Je répondrais que c'est par la justice.

SOCRATE

Et la justice est bien une certaine chose ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Eh bien, c'est donc aussi par le savoir que les gens savants sont savants et par le bien que toutes les bonnes choses sont bonnes ?

HIPPIAS

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Et le savoir et le bien, ce sont, n'est-ce pas, des choses qui sont, car il n'est sans doute pas possible qu'elles ne le soient pas ?

HIPPIAS

Elles le sont, assurément.

SOCRATE

Et n'est-ce pas aussi par le beau que toutes les belles choses sont belles ?

HIPPIAS

[287d] Oui, c'est par le beau.

SOCRATE

Et le beau est bien une certaine chose ?

HIPPIAS

Il l'est. Mais pourquoi en douter ?

SOCRATE

« Alors, Étranger, dira-t-il ensuite, ce beau, qu'est-ce que c'est ? »

HIPPIAS

Celui qui interroge ainsi, Socrate, ne cherche-t-il pas à savoir ce qui est beau ?

SOCRATE

Non, je ne crois pas, Hippias. Il cherche plutôt à savoir ce qu'est le beau.

HIPPIAS

Et où est la différence entre ces deux questions ?

SOCRATE

Tu ne penses pas qu'il y en ait une ?

HIPPIAS

Non, je n'en vois aucune.

SOCRATE

Mais il est parfaitement clair que tu en sais bien davantage. Quoi qu'il en soit, mon cher, considère qu'il ne te demande pas ce qui est beau, mais ce qu'est le beau.

HIPPIAS

[287e] J'ai compris, mon cher. Je vais lui dire ce qu'est le beau, et jamais je ne serai réfuté. Le beau, Socrate, sache-le bien, pour dire vrai, c'est une belle vierge.

SOCRATE

Par le chien, Hippias, voilà une belle et brillante réponse ! Mais alors, si je lui fais cette réponse, [288a] aurais-je répondu à la question convenablement et sans risquer d'être réfuté ?

HIPPIAS

Comment pourrais-tu être réfuté, Socrate, si ce que tu dis est ce que tout le monde pense et si tous tes auditeurs en attestent l'exactitude ?

SOCRATE

Eh bien, voyons, c'est certain ! Mais permets-moi, Hippias, de reprendre à mon propre compte ce que tu viens de dire. Il m'interrogera en me posant une question de ce type : « Mais dis-moi, Socrate, toutes ces choses dont tu dis qu'elles sont belles, n'est-ce pas parce qu'il existe quelque chose qui est le beau lui-même qu'elles peuvent être belles ? » Je lui répondrai que si une belle jeune fille est une belle chose, c'est du fait de ce beau par lequel toutes les autres choses peuvent être belles.

HIPPIAS

[288b] Mais crois-tu qu'il tentera de te réfuter, en disant que ce dont tu parles n'est pas le beau, et s'il le tente, qu'il échappera au ridicule ?

SOCRATE

Il le tentera, mon merveilleux ami, j'en suis certain, et ce sont les faits qui nous diront s'il se couvre ainsi de ridicule. Mais je veux te dire ce qu'il affirmera.

HIPPIAS

Parle.

SOCRATE

« Tu es charmant, Socrate, me dira-t-il, mais une belle jument n'est-elle pas une belle chose, elle dont le dieu lui-même a fait l'éloge dans un oracle¹ ? » Que faudra-t-il lui répondre, Hippias ? [288c] Ne faut-il pas dire que la jument est une belle chose, si du moins elle est belle ? Comment pourrait-on se permettre d'affirmer que ce qui est beau n'est pas une belle chose ?

HIPPIAS

Tu dis vrai, Socrate, et le dieu lui-même avait raison de le dire ; car chez nous, on élève de splendides juments.

SOCRATE

« Mais alors, me dira-t-il, qu'en est-il d'une belle lyre ? N'est-elle pas une belle chose ? » L'approuverons-nous, Hippias ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Puis ensuite, comme je m'en doute tellement je le connais, il ajoutera encore : « Et une belle marmite, très cher ? N'est-elle pas une belle chose ? »

HIPPIAS

[288d] Mais Socrate, de quel homme s'agit-il là ? Il est bien mal élevé celui qui a l'audace de mentionner de telles trivialités dans un entretien si solennel.

SOCRATE

Il est ainsi, Hippias : il n'est pas raffiné, mais vulgaire et sans autre souci que le vrai. Il faut pourtant bien répondre à cet homme, et voici d'abord mon

propre avis : si une marmite a été fabriquée par un bon potier, qu'elle est polie, arrondie et bien cuite, comme le sont ces belles marmites qui ont deux anses, qui peuvent contenir six congés et qui sont de toute beauté ; si c'était à propos d'une telle marmite qu'il posait sa question, nous devrions accorder qu'elle est belle. [288e] Car comment pourrions-nous dire de ce qui est beau qu'il n'est pas beau ?

HIPPIAS

Ce serait impossible, Socrate.

SOCRATE

« Alors, dira-t-il, une belle marmite est-elle une belle chose ? Réponds-moi. »

HIPPIAS

Voici, Socrate, ce que j'en pense : même un objet de ce genre, quand il est bien fait, est beau. Mais dans l'ensemble, cette beauté n'est pas comparable à celle d'une jument, d'une jeune fille ou de toutes les autres belles choses.

SOCRATE

[289a] Mettons. Je comprends alors, Hippias, que nous devons répondre à sa question de la manière suivante : « Tu méconnaissais, mon ami, la vérité de ce mot d'Héraclite, que “le plus beau des singes est laid²” en comparaison d'une autre espèce, et tu oublies que la plus belle marmite est laide en comparaison de la race des vierges, au jugement du savant Hippias. » N'est-ce pas cela, Hippias ?

HIPPIAS

Parfaitement, Socrate ; c'est la réponse qui convient.

SOCRATE

Alors écoute ce qu'il ne manquera pas, j'en suis sûr, de répliquer : « Que dis-tu, Socrate ? Le genre des jeunes filles, comparé à celui des dieux, n'est-il pas dans la même situation que celui des marmites par rapport à celui des jeunes filles ? [289b] La plus belle des jeunes filles ne semblera-t-elle pas laide ? Cet Héraclite que tu cites, ne dit-il pas de la même manière que, “par rapport au dieu, le plus savant des hommes n'est qu'un singe en matière de savoir, de beauté comme de toutes les autres qualités³” ? » Nous accorderons, n'est-ce pas, Hippias, que la jeune fille la plus belle est laide si on la compare

au genre des dieux ?

HIPPIAS

Et qui pourrait soutenir le contraire, Socrate ?

SOCRATE

[289c] Si nous l'accordons, alors il se mettra à rire et dira : « Te souviens-tu, Socrate, de ma question ? » – « Oui, répondrai-je : tu me demandais ce que pouvait bien être le beau lui-même. » – « Mais, ajoutera-t-il, interrogé sur le beau tu réponds en parlant d'une chose qui tantôt se trouve être belle, tantôt laide ? » – Je serai forcé de répondre : « Il semble bien. » Ou bien que veux-tu que je réponde d'autre, mon ami ?

HIPPIAS

Cela même, car il dit le vrai en affirmant que le genre des hommes n'est pas beau comparé aux dieux.

SOCRATE

Il ajoutera alors : « Si je t'avais demandé en premier lieu quelle chose est belle et quelle chose est laide, [289d] tu ne m'aurais pas répondu convenablement en le faisant comme tu viens de le faire. Crois-tu encore que le beau lui-même, ce qui pare toutes choses et les fait apparaître belles chaque fois que cette forme s'y ajoute, puisse être une jeune fille, une jument ou une lyre ? »

HIPPIAS

Mais, Socrate, si c'est bien là ce qu'il cherche, rien n'est plus facile que de lui répondre ce qu'est le beau qui pare toutes les autres choses et les fait apparaître belles en s'y ajoutant. [289e] Cet homme est un parfait naïf qui n'entend rien aux belles choses. Si tu lui réponds que le beau sur lequel il t'interroge n'est rien d'autre que l'or, il sera dans l'embarras et ne tentera pas de te réfuter. Car nous savons sans doute que, là où cela vient s'ajouter, aussi laide qu'ait pu apparaître la chose auparavant, elle apparaîtra belle lorsque l'or l'aura parée.

SOCRATE

Tu n'as pas l'habitude de cet homme, Hippias : tu ne sais pas comme il est redoutable ni combien il est difficile à satisfaire.

HIPPIAS

Et alors, Socrate ? Il devra nécessairement se satisfaire de ce qui est convenablement dit, [290a] ou bien le refuser et se rendre ridicule !

SOCRATE

Eh bien, cette réponse, excellent Hippias, non seulement il ne s'en satisfera pas, mais il se moquera même de moi en me disant : « Tu as les idées bien embrouillées : crois-tu que Phidias soit un mauvais artisan ? » Et moi, je crois que je lui répondrai : « Nullement. »

HIPPIAS

Et tu lui répondras comme il faut, Socrate.

SOCRATE

Comme il faut, oui. Eh bien, cet homme, quand je lui aurai accordé que Phidias est un bon artisan, [290b] il ajoutera : « Ce beau dont tu parles, crois-tu que Phidias l'ignorait ? » Et moi de répondre : « Que veux-tu dire ? » Il dira : « Qu'il n'a pas fait les yeux de son Athéna en or, ni non plus le reste de son visage, ni ses pieds, ni ses mains, comme il l'aurait fait si l'or les avait réellement fait apparaître on ne peut plus beaux, mais qu'il les a faits en ivoire. Il est manifeste qu'il a péché par ignorance, faute de savoir que l'or est ce qui rend toutes choses belles là où il est susceptible de s'ajouter. » À cela, Hippias, que pourrions-nous répondre ?

HIPPIAS

Ce n'est pas difficile. Nous dirons que Phidias a bien fait, [290c] car l'ivoire, à mon avis, est aussi une belle chose.

SOCRATE

« Mais alors, dira-t-il, pourquoi Phidias a-t-il fait le milieu des yeux en pierre au lieu de le faire en ivoire, et pourquoi a-t-il recherché des pierres aussi semblables que possible à de l'ivoire ? » « N'est-ce pas aussi que la pierre, si elle est belle, est une belle chose ? », est-ce là ce que nous dirons, Hippias ?

HIPPIAS

Oui, nous le dirons, lorsque la pierre convient.

SOCRATE

Mais quand elle ne convient pas, elle est laide. Dois-je l'accorder ?

HIPPIAS

Oui, accorde-le lorsqu'elle ne convient pas.

SOCRATE

« Mais alors, dira-t-il, toi qui es savant, [290d] l'or et l'ivoire font apparaître belles les choses lorsqu'ils conviennent, et laides lorsqu'ils ne conviennent pas ? » Devons-nous refuser un tel propos ou bien accorder qu'il est juste ?

HIPPIAS

Nous lui accorderons au moins ceci : ce qui rend chaque chose belle, c'est ce qui est susceptible de lui convenir.

SOCRATE

« Et cette marmite dont on parlait tout à l'heure, dira-t-il, celle qui est belle, quand on la fait bouillir pleine d'une belle purée de légumes, qu'est-ce qui lui convient : une cuiller en or ou bien une cuiller en bois ? »

HIPPIAS

Par Héraclès, de quel homme me parles-tu Socrate ! Tu ne veux pas me dire de qui il s'agit ?

SOCRATE

[290e] Tu ne le connaîtrais pas mieux si je te disais son nom.

HIPPIAS

Mais ce que je sais maintenant en tout cas, c'est qu'il s'agit d'un ignorant.

SOCRATE

Il est parfaitement pénible, Hippias. Mais néanmoins, quelle réponse allons-nous lui faire ? Laquelle des deux cuillers convient à la purée et à la marmite ? N'est-il pas évident que c'est celle qui est en bois de figuier ? Car elle donne sans doute un parfum agréable à la purée, et de surcroît, mon ami, elle ne risque pas de briser notre marmite, de laisser se répandre la purée et d'éteindre le feu en privant d'un plat parfaitement délicieux ceux qui allaient

se mettre à table. Avec la cuiller en or, on risquerait au contraire tout cela, [291a] et c'est pourquoi il me semble que nous devons dire de la cuiller en bois qu'elle convient davantage que la cuiller en or. À moins que tu ne soutiennes autre chose.

HIPPIAS

Elle convient en effet davantage, Socrate. Mais moi, je ne discuterais pas avec un homme qui pose de telles questions.

SOCRATE

Et avec raison, mon ami. Il ne conviendrait pas que tu te salisses de tels mots, toi qui es si bien vêtu, si bien chaussé et célèbre pour ton savoir dans toute la Grèce ! Mais moi, cela ne me fait rien de me mêler à cet homme. [291b] Alors instruis-moi par avance et fais-moi la faveur de me répondre. « S'il est vrai que la cuiller de bois convient davantage que la cuiller en or, dira cet homme, n'est-elle pas aussi plus belle, puisque tu as accordé, Socrate, que le convenable est plus beau que ce qui n'est pas convenable ? » Et comment ne pas accorder, Hippias, que la cuiller en bois est plus belle que la cuiller en or ?

HIPPIAS

Socrate, veux-tu que je te dise ce qu'il faut lui répondre qu'est le beau pour échapper à toutes ces arguties ?

SOCRATE

[291c] Oui, assurément, mais toutefois pas avant de m'avoir dit quoi répondre sur la plus convenable et la plus belle des cuillères.

HIPPIAS

Eh bien, si tu veux, réponds-lui que c'est celle qui est faite en bois de figuier.

SOCRATE

Eh bien, dis-moi maintenant ce que tu avais à me dire. Car après cette réponse, si je disais que le beau, c'est l'or, il me semble que l'or n'apparaîtra en rien plus beau que le bois de figuier. Alors, dis-moi désormais ce que c'est que le beau.

HIPPIAS

[291d] Je vais te le dire : tu cherches, à mon avis, une réponse qui ferait du beau quelque chose qui, jamais, nulle part et pour personne ne puisse apparaître laid.

SOCRATE

Oui, Hippias, parfaitement ! Voilà que tu me comprends désormais très bien.

HIPPIAS

Écoute-moi donc et sache que si l'on avait quelque chose à y objecter, cela voudrait dire que je ne connais rien à rien.

SOCRATE

Parle vite, par les dieux !

HIPPIAS

J'affirme donc maintenant que ce qu'il y a de plus beau pour un homme, en tout temps, en tout lieu et pour tous, c'est d'être riche, bien portant et honoré par les Grecs ; d'atteindre la vieillesse, [291e] d'avoir fait à ses parents de belles funérailles et de recevoir soi-même de ses enfants un bel et magnifique enterrement.

SOCRATE

Oh oh ! Hippias, voici de merveilleuses et grandioses paroles, bien dignes de toi ! Je t'admire, par Héra, d'avoir semblé mettre autant de bienveillance que tu pouvais à me secourir. Mais nous n'avons pas atteint notre homme et c'est au contraire maintenant, sache-le bien, qu'il va se moquer de nous deux au plus haut point.

HIPPIAS

Méchante moquerie, Socrate. Car s'il n'a rien à répondre mais qu'il se moque, c'est de lui-même qu'il se moquera, [292a] et il sera un objet de moquerie pour tous ceux qui sont présents.

SOCRATE

Il est possible qu'il en aille ainsi, mais il est aussi possible, comme je le devine, qu'une telle réponse ne le fera pas seulement se moquer de moi !

HIPPIAS

Eh bien ! Mais quoi alors ?

SOCRATE

Que si par hasard il se trouvait avoir un bâton, et que je ne fuyais pas pour me mettre hors d'atteinte, il tentera certainement de me frapper.

HIPPIAS

Comment ? Cet homme est-il en quelque façon ton maître ? Et peut-il accomplir de tels actes sans être mené au tribunal et condamné ? **[292b]** N'y a-t-il pas de justice dans votre cité et les citoyens peuvent-ils s'y frapper injustement les uns les autres ?

SOCRATE

Non, ça n'est en aucune façon possible.

HIPPIAS

Il recevra donc un châtiment pour t'avoir frappé injustement.

SOCRATE

Non, Hippias, il ne me semble pas que ce serait injustement : si je lui faisais cette réponse, je crois au contraire que ce serait avec justice.

HIPPIAS

Eh bien, c'est ce qu'il me semble à moi aussi, Socrate, puisque c'est là ce que tu penses toi-même.

SOCRATE

Et puis-je te dire pourquoi je crois qu'il me frapperait avec justice si je lui faisais une telle réponse ? Me frapperas-tu toi aussi sans jugement ou bien m'autoriseras-tu à parler ?

HIPPIAS

[292c] Ce serait terrible, Socrate, si je ne t'y autorisais pas. Mais qu'as-tu à dire ?

SOCRATE

Je vais te le dire, de la même manière que tout à l'heure, en l'imitant,

afin que je n'aie pas à t'adresser à toi des paroles comme celles qu'il m'adressera à moi et qui sont aussi dures que déconcertantes. Sache donc bien qu'il dira : « Dis-moi, Socrate, penses-tu qu'il serait injuste qu'il reçoive des coups celui qui a, comme toi, chanté un dithyrambe si long, si faux et si éloigné du ton de la question ? » « Comment cela ? » répondrai-je. « Comment ! dira-t-il, ne peux-tu te souvenir que je t'interrogeais sur le beau lui-même qui, [292d] lorsqu'il s'ajoute à n'importe quelle chose que ce soit – qu'il s'agisse d'une pierre, de bois, d'un homme, d'un dieu, de toute action comme de toute connaissance – permet à cette chose d'être belle ? Car c'est ce qu'est le beau lui-même, cher homme, que je te demande, et je suis incapable de me faire mieux entendre que si tu étais assis devant moi comme une pierre, et même comme une meule sans oreille ni cervelle ! » Et si, effrayé, je lui faisais cette réponse, n'en serais-tu pas fâché, Hippias ? [292e] « Mais c'est Hippias qui a dit cela du beau ! Mais moi, je l'avais pourtant interrogé comme tu m'interroges, sur ce qui est beau pour tous et toujours. » Qu'en dis-tu ? Ne serais-tu pas fâché si je lui répondais de la sorte ?

HIPPIAS

Ce qu'en tout cas je sais bien, Socrate, c'est que ce que j'ai dit est beau pour tous et sera jugé comme tel.

SOCRATE

« Et le sera-t-il lui aussi ? dira-t-il. Car le beau doit sans doute être toujours beau. »

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

« Et donc il l'était aussi ? » dira-t-il.

HIPPIAS

Il l'était.

SOCRATE

« Selon l'étranger d'Élis, demandera-t-il, est-ce qu'il est beau pour Achille aussi d'être enterré après ses parents ? Et de même pour son grand-père Éaque comme pour tous ceux qui sont issus des dieux et pour les dieux eux-mêmes⁴ ? »

HIPPIAS

[293a] Que dis-tu ? Qu'il aille se faire pendre ! Socrate, les questions que cet homme pose sont bien impies !

SOCRATE

Mais quoi ? N'est-il pas parfaitement impie de répondre comme on l'a fait lorsque quelqu'un d'autre nous interroge ?

HIPPIAS

Peut-être.

SOCRATE

« Alors, dira-t-il, peut-être est-ce ton cas, à toi qui affirmes que, pour tous et toujours, il est beau d'être enterré par ses enfants et d'enterrer ses parents. Et Héraclès ne fait-il pas partie de "tous", comme tous ceux dont nous venons tout juste de parler ? »

HIPPIAS

Mais moi, ce n'est pas des dieux que je parlais.

SOCRATE

[293b] Et tu ne sembles pas non plus parler des héros.

HIPPIAS

Du moins pas de ceux qui sont les enfants de dieux.

SOCRATE

Mais de ceux qui ne le sont pas ?

HIPPIAS

Exactement.

SOCRATE

Alors, selon ton propre discours, à ce qu'il semble, ce qui est terrible, impie, laid pour certains héros – pour Tantale, pour Dardanos ou pour Zéthos –, est beau pour Pélops et pour tous ceux qui sont de la même lignée.

HIPPIAS

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE

« Alors, ce qu'il te semble, dira-t-il, c'est ce que tu n'as pas dit il y a un instant : qu'être enterré par ses enfants et enterrer ses parents est laid parfois et pour certains. [293c] Et qu'il semble encore plus impossible que cela devienne et soit pour tous une belle chose, de sorte qu'il en va ici comme pour les précédents exemples, celui de la vierge et celui de la marmite, et de manière plus ridicule encore, puisque ce qui est beau pour les uns n'est pas beau pour les autres. Socrate, dira-t-il, tu n'es toujours pas en mesure de répondre, à propos du beau, à la question de ce qu'il est. » Voilà les reproches qu'il me fera, à juste titre si c'est ainsi que je lui réponds.

C'est donc à peu près ainsi, Hippias, qu'il s'entretient le plus souvent avec moi. [293d] Parfois, comme s'il prenait pitié de mon manque d'expérience et d'éducation, il me pose lui-même des questions, et me demande si le beau me semble être ceci ou cela, ou quoi que ce soit d'autre qui serait l'objet de sa recherche ou sur quoi porterait la discussion.

HIPPIAS

Qu'entends-tu par là, Socrate ?

SOCRATE

Je vais te l'expliquer. « Divin Socrate, dit-il, cesse de me faire de pareilles réponses et de le faire de la sorte. Elles sont excessivement naïves et faciles à réfuter. Mais considère celle-ci : [293e] te semble-t-il qu'est beau ce sur quoi nous avons mis la main tout à l'heure dans notre réponse, lorsque nous disions que l'or est beau là où il convient, mais qu'il ne l'est pas là où il ne convient pas, et de même pour toutes les autres choses à quoi cela peut venir s'adjoindre ? Cela, c'est le convenable lui-même, et c'est la nature même du convenable qu'il faut considérer, pour voir si elle se trouve être le beau. » Pour ma part, j'acquiesce en toute occasion à de telles questions, car je ne sais quoi répondre. Mais toi, te semble-t-il que le convenable soit le beau ?

HIPPIAS

Absolument, Socrate, sans aucun doute.

SOCRATE

Examinons cette question, de peur que nous ne nous trompions.

HIPPIAS

Il faut l'examiner.

SOCRATE

Considère ceci : que disons-nous du convenable ? Qu'il est ce qui fait apparaître belle chacune des choses auxquelles il se joint, [294a] lorsqu'il y est présent, ou bien qu'il est ce qui la fait être belle ? Ou bien ne disons-nous ni l'un ni l'autre ?

HIPPIAS

Pour ma part, il me semble que c'est ce qui la fait apparaître belle, comme c'est le cas quand un homme, fût-il ridicule, porte des vêtements ou des chaussures qui sont bien ajustés et qu'il apparaît plus beau.

SOCRATE

Mais alors, si le convenable est ce qui fait apparaître une chose plus belle qu'elle n'est, il serait une sorte de tromperie sur le beau et ne saurait être, Hippias, ce que nous recherchons. Car ce que nous recherchions, n'est-ce pas, [294b] c'est ce par quoi toutes les belles choses sont belles ? Il en va comme pour toutes les grandes choses, qui sont grandes du fait qu'elles dépassent, et que c'est par ce dépassement que les choses grandes sont nécessairement grandes, même si elles n'apparaissent pas grandes. De même, aussi, nous disons que le beau est ce par quoi toutes choses sont belles, qu'elles apparaissent belles ou non. Et de quoi peut-il s'agir ? Ce ne peut être le convenable, puisqu'il fait apparaître les choses plus belles qu'elles ne le sont, comme tu l'as toi-même dit, et ne les laisse pas apparaître comme elles sont. Mais ce qui les fait être belles, [294c] qu'elles apparaissent belles ou non, comme je l'ai dit à l'instant, voilà ce que nous devons essayer de définir. Car c'est bien cela que nous recherchons, s'il est vrai que nous recherchons le beau.

HIPPIAS

Mais Socrate, le convenable, lorsqu'il est présent, est à la fois ce qui fait être et ce qui fait apparaître belles les choses.

SOCRATE

Il est donc impossible que des choses qui sont réellement belles n'apparaissent pas belles alors qu'est présent ce qui les fait apparaître telles ?

HIPPIAS

C'est impossible.

SOCRATE

Devons-nous donc accorder, Hippias, que toutes les choses qui sont réellement belles, qu'il s'agisse aussi bien des usages que des conduites, sont par tous et toujours jugées être belles et apparaître belles ? [294d] Ou bien, au contraire, que tout cela est inconnu et suscite on ne peut plus de querelle et de conflit, que ce soit en privé ou en public dans les cités ?

HIPPIAS

Il faut plutôt admettre que tout cela est inconnu, Socrate.

SOCRATE

Cela ne le serait sans doute pas si le fait d'apparaître s'y était adjoint. Or, il s'y serait adjoint si le convenable était le beau et s'il ne faisait pas seulement être belles les choses, mais s'il les faisait aussi apparaître belles. De sorte que le convenable, s'il est ce qui fait être les belles choses, sera le beau que nous recherchons, mais il ne sera pas ce qui les fait apparaître telles. [294e] Si au contraire le convenable est ce qui les fait apparaître telles, alors il ne pourrait être le beau que nous recherchons. Car celui-ci fait être, tandis que faire à la fois apparaître et être belles les choses, il n'en aurait jamais la puissance à lui tout seul, pas plus que ne l'aurait rien d'autre. Choisissons donc : nous semble-t-il que le convenable est ce qui fait apparaître belles les choses, ou bien ce qui les fait être belles ?

HIPPIAS

Pour ma part, Socrate, il me semble que c'est ce qui les fait apparaître telles.

SOCRATE

Oh ! Voilà, Hippias, que la connaissance de ce que pourrait être le beau nous a échappé et s'est enfuie, maintenant que le convenable nous est apparu être quelque chose d'autre que le beau.

HIPPIAS

Oui, par Zeus ! Et de façon bien déconcertante, Socrate.

SOCRATE

[295a] Mais pourtant, mon ami, ne la lâchons pas. Car j'ai encore quelque espoir de pouvoir faire apparaître ce qu'est le beau.

HIPPIAS

Sans aucun doute, Socrate, car ça n'est pas difficile à découvrir. Pour ma part, je sais bien que si je me retirais quelques instants pour y réfléchir par-devers moi, je pourrais te le dire avec la plus exacte de toutes les exactitudes.

SOCRATE

Oh, Hippias point de grands mots ! Tu vois combien de difficultés cette affaire nous a déjà causées, et prenons garde qu'en s'emportant contre nous elle ne nous fuie davantage. [295b] Mais non, je dis n'importe quoi. Car toi, je crois que tu vas le découvrir facilement, quand tu seras seul. Mais par les dieux, fais cette découverte devant moi et, si tu le veux bien, associe-moi comme à présent à cette recherche. Si nous le découvrons, ce sera on ne peut plus beau ; si nous ne le découvrons pas, je crois que je m'accommoderai de mon sort, et toi, une fois que tu m'auras quitté, tu le découvriras facilement. Et si nous le découvrons maintenant, sois assuré que je ne t'importunerai plus en te demandant ce que tu as découvert par-devers toi. [295c] Vois maintenant s'il te semble que le beau est ceci : je dis qu'il est – mais concentre-toi très attentivement sur ce que je dis, que je ne m'égare pas ! –, je dis donc que, pour nous, est beau ce qui peut être utile. J'ai dit cela en vertu des raisonnements suivants : nous disons que les yeux sont beaux non pas lorsqu'ils semblent être dans un état tels qu'ils sont incapables de voir, mais lorsqu'ils en sont capables et nous sont utiles afin de voir, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et c'est de même que nous disons de l'ensemble du corps qu'il est beau, soit pour la course, soit pour la lutte. Et il en va encore de même pour tous les êtres vivants – [295d] qu'il s'agisse d'un beau cheval, d'un beau coq ou d'une belle caille –, pour tous les navires et tous les véhicules, terrestres ou maritimes, vaisseaux et trières, et encore pour tous les instruments de musique comme des autres techniques, et enfin même, si tu veux, pour les conduites et les lois : presque tout cela, nous l'appelons beau pour la même raison. Dans chacun de ces cas, portant notre regard sur sa nature, sur sa fabrication ou sur son acquisition, nous appelons « beau » ce qui est utile, en tant qu'il est utile, [295e] en fonction de ce à quoi il est utile et lorsqu'il est utile, et « laid » ce qui, sous tous ces aspects, est inutile. Ne te semble-t-il pas qu'il en va ainsi,

Hippias ?

HIPPIAS

C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE

C'est donc à juste titre que nous disons désormais de l'utile qu'il est tout ce qu'il y a de plus beau ?

HIPPIAS

Parfaitement, Socrate, c'est à juste titre.

SOCRATE

Donc, ce qui a la puissance de fabriquer une chose particulière est utile à la fabrication, du fait de cette puissance, alors que ce qui est dépourvu de cette puissance est inutile ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Alors, la puissance est donc quelque chose de beau et l'impuissance quelque chose de laid ?

HIPPIAS

Forcément ! C'est bien ce dont témoignent de nombreux exemples, Socrate, [296a] et plus particulièrement celui des affaires de la cité : car dans les affaires de la cité, et surtout de sa propre cité, c'est d'avoir la puissance qui est la chose la plus belle de toutes, alors que d'y être impuissant est la plus laide de toutes.

SOCRATE

Bien dit. Mais alors, Hippias, par les dieux, ne s'ensuit-il pas que le savoir est la chose la plus belle de toutes et que l'ignorance est la plus laide de toutes ?

HIPPIAS

Mais à quoi penses-tu, Socrate ?

SOCRATE

Du calme, mon cher ami, car j'ai peur de ce que nous sommes en train de dire maintenant.

HIPPIAS

[296b] Mais de quoi as-tu peur, Socrate, puisque ton raisonnement a suivi cette fois un cours parfait ?

SOCRATE

Je l'aurais bien souhaité ! Mais observe donc ceci avec moi : est-ce que quiconque pourrait faire quelque chose qu'il ignore et qu'il n'a absolument pas la puissance de faire ?

HIPPIAS

Aucunement. Comment pourrait-il faire ce qu'il n'a pas la puissance de faire ?

SOCRATE

Mais ceux qui se trompent, qui font le mal ou ceux qui fabriquent de mauvais ouvrages, même s'ils agissent involontairement, si ces gens-là n'avaient pas eu la puissance de faire ces choses, est-ce qu'ils n'auraient pas alors fait autre chose ?

HIPPIAS

C'est évident.

SOCRATE

[296c] C'est toutefois bien par la puissance que sont puissants ceux qui sont puissants ? Car ce n'est sans doute pas par l'impuissance ?

HIPPIAS

Certainement pas.

SOCRATE

Et c'est bien parce qu'ils peuvent le faire que tous les gens font ce qu'ils

font ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et tous les hommes font depuis leur enfance beaucoup plus de mauvaises choses que de bonnes choses, et font ainsi le mal involontairement.

HIPPIAS

C'est bien cela.

SOCRATE

Mais alors, cette puissance et ces choses utiles, si c'est à faire quelque chose de mal qu'elles sont utiles, devons-nous dire qu'elles sont belles, ou loin s'en faut ?

HIPPIAS

[296d] Loin s'en faut, me semble-t-il, Socrate.

SOCRATE

Et donc, Hippias, il semble que notre puissant et notre utile ne soient pas le beau.

HIPPIAS

Si ce n'est lorsqu'il s'agit d'une puissance de faire de bonnes choses, ou de ce qui est utile à ces bonnes choses.

SOCRATE

Alors, voici ce qui vient de s'éloigner à l'instant : que le puissant et l'utile puissent être, simplement, le beau. Mais voici, Hippias, ce que notre âme souhaitait dire : l'utile et le puissant, dans la mesure où ils font le bien, voilà ce qu'est le beau.

HIPPIAS

[296e] C'est ce qu'il me semble.

SOCRATE

Mais cela, c'est l'avantageux, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Ainsi les beaux corps, les beaux usages, le savoir et toutes les choses dont nous avons parlé sont beaux pour autant qu'ils sont avantageux ?

HIPPIAS

C'est manifeste.

SOCRATE

Il nous semble donc, Hippias, que l'avantageux est le beau.

HIPPIAS

Absolument, Socrate, sans aucun doute.

SOCRATE

Mais l'avantageux est-il ce qui fait du bien ?

HIPPIAS

Il l'est, en effet.

SOCRATE

Or ce qui fait n'est rien d'autre que la cause, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

C'est cela.

SOCRATE

[297a] Alors, le beau est la cause du bien.

HIPPIAS

Il l'est, en effet.

SOCRATE

Mais la cause, Hippias, ne peut être identique à ce dont elle est la cause ; elle doit en être différente, car il n'est sans doute pas possible que la cause soit la cause de la cause. Considère la chose de la manière suivante : n'est-il pas apparu que la cause est ce qui fait ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Alors, ce qui est produit par le producteur, ce n'est rien d'autre que ce qui naît, mais ce n'est pas ce qui produit ?

HIPPIAS

C'est cela.

SOCRATE

Une chose est donc ce qui naît, une autre ce qui produit, n'est-ce pas vrai ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et la cause n'est donc pas la cause d'une cause, [297b] mais de ce qui naît d'elle ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Donc, si le beau est la cause du bien, le bien devrait naître du beau. Et c'est pour cela, semble-t-il, que nous estimons la réflexion comme toutes les autres belles choses : parce que leur œuvre, ce qu'elles engendrent, le bien, est estimable. Il devrait s'ensuivre que le beau a pour nature, pour ainsi dire,

d'être le père du bien !

HIPPIAS

C'est exactement cela ! Voilà qui est bien dit, Socrate !

SOCRATE

Et voici ce que j'ajoute d'aussi bien dit : que le père n'est pas le fils et que le fils n'est pas le père.

HIPPIAS

[297c] Très bien, en effet.

SOCRATE

Et que la cause n'est pas ce qui naît et ce qui naît n'est pas la cause.

HIPPIAS

Tu dis vrai.

SOCRATE

Par Zeus, excellent homme, alors le beau n'est pas bon et le bon n'est pas beau ! Ou penses-tu que ce puisse être le cas d'après ce qui précède ?

HIPPIAS

Non, par Zeus, ça ne m'apparaît pas possible !

SOCRATE

En sommes-nous satisfaits et souhaiterions-nous dire du beau qu'il n'est pas bon et du bon qu'il n'est pas beau ?

HIPPIAS

Mais non, par Zeus, moi ça ne me satisfait absolument pas !

SOCRATE

Par Zeus, Hippias, oui ! Car, pour moi, [297d] c'est ce qui est le moins satisfaisant de tout ce que nous avons dit jusque-là.

HIPPIAS

Il est en effet vraisemblable qu'il en soit ainsi.

SOCRATE

Alors, il y a des chances que ce qui nous semblait être à l'instant la plus belle des propositions – que le beau est l'utile, l'avantageux et la puissance de faire quelque chose de bien –, ne le soit pas, mais qu'elle soit même, si cela est possible, plus ridicule que les précédentes, lorsque nous pensions trouver le beau dans la vierge ou dans chacune des autres choses que nous évoquions alors.

HIPPIAS

C'est vraisemblable.

SOCRATE

Et moi, Hippias, je ne sais plus vers quoi me tourner ; je suis dans l'embarras. Et toi, tu as quelque chose à dire ?

HIPPIAS

[297e] Rien pour le moment, mais, comme je le disais à l'instant, en y réfléchissant bien, je suis sûr de le découvrir.

SOCRATE

Mais mon désir de le savoir est tel, il me semble, que je ne peux me résigner à t'attendre. Et du reste je crois avoir trouvé à l'instant une issue. Regarde donc : si nous disions que ce qui est beau, c'est ce qui nous fait nous réjouir – non pas n'importe lequel des plaisirs, mais ceux qui viennent par la vue et l'ouïe –, comment penses-tu que nous pourrions nous défendre ? [298a] Les hommes, ceux du moins qui sont beaux, ô Hippias, comme toutes les décorations, les peintures ou les sculptures, charment nos regards lorsqu'ils sont beaux. Et les beaux sons tout comme l'ensemble de la musique, ou encore les discours ou les mythes produisent le même effet. De sorte que, si nous répondions ainsi à cet homme effronté : « Ô valeureux, le beau est ce qui plaît par l'ouïe et la vue », n'aurions-nous pas raison, à ton avis, de son effronterie ?

HIPPIAS

Socrate, il me paraît que tu définis bien, désormais, ce qu'est le beau.

SOCRATE

[298b] Mais alors, Hippias, devons-nous dire de belles conduites ou de belles lois qu'elles sont belles parce qu'elles plaisent par l'ouïe et la vue, ou bien qu'elles sont d'une autre espèce ?

HIPPIAS

C'est peut-être là, Socrate, une nuance qui échappera à notre homme.

SOCRATE

Mais par le chien, Hippias, elle n'échappera pas à celui devant lequel je serais le plus honteux si je divaguais ou prétendais dire quelque chose alors que je ne dis rien !

HIPPIAS

Qui est-il ?

SOCRATE

Socrate, fils de Sophronisque, qui ne me laissera pas plus dire de telles choses [298c] sans les vérifier qu'il ne me laissera parler comme si je connaissais ce que j'ignore.

HIPPIAS

Mais à moi aussi, puisque tu te prononces, il semble qu'il y ait quelque chose de différent dans le cas des lois.

SOCRATE

Calme-toi, Hippias, car il se pourrait bien que, croyant avoir trouvé une nouvelle issue, nous soyons retombés dans le même embarras que tout à l'heure à propos du beau.

HIPPIAS

Qu'entends-tu par là, Socrate ?

SOCRATE

Je vais t'expliquer ce qui m'apparaît, pour autant que j'aie quelque chose à dire. [298d] Dans le cas des lois et des conduites, il se pourrait peut-être que nos sensations ne soient pas étrangères à celles qui nous viennent par l'ouïe et

la vue. Mais soutenons l'argument selon lequel ce qui est beau est ce qui plaît à travers ces dernières et ne convoquons pas ce qui a trait aux lois. Mais si quelqu'un – que ce soit notre homme ou un autre – venait nous demander : « Mais quoi, Hippias et Socrate, ce qui plaît ainsi, vous le dites beau et vous le séparez de tout ce qui est plaisant [298e], mais vous ne dites pas beaux les objets des autres sensations, celles qui sont relatives à la nourriture ou à la boisson, aux plaisirs amoureux comme à tout ce qui leur est semblable ? Ne sont-ce pas là des choses plaisantes ? N'y a-t-il de plaisir en rien d'autre que dans le fait de voir et d'entendre ? », que dirions-nous, Hippias ?

HIPPIAS

Nous répondrons sans aucun doute qu'il y a également de très grands plaisirs dans ces autres choses, Socrate.

SOCRATE

« Mais alors, dira-t-il, si ces plaisirs ne sont pas moins réellement des plaisirs que les autres, pourquoi donc leur retirez-vous ce nom et pourquoi les privez-vous de la qualité d'être beaux ? » [299a] « C'est que, répondrons-nous, tout le monde se moquerait de nous si nous disions que manger est, non pas plaisant, mais beau, ou si nous disions d'une odeur plaisante qu'elle est, non pas plaisante, mais belle. Et quant aux plaisirs amoureux, tout le monde s'en prendrait à nous et nous dirait qu'ils sont on ne peut plus plaisants, mais qu'on doit, lorsqu'on s'y adonne, le faire sans que personne ne le voie, car c'est la chose la plus honteuse que d'être vu. » Lorsque nous aurons dit cela, Hippias, il répondra sans doute : « Je comprends pour ma part que si vous avez honte, depuis longtemps, de déclarer beaux ces plaisirs, c'est parce que les gens ne les trouvent pas beaux. [299b] Mais ma question n'était pas là, sur le fait de savoir ce que la foule pense être beau, elle portait sur ce qu'est le beau. » Je crois que nous lui répondrons alors, conformément à notre hypothèse : « Nous disons qu'est beau cette partie de ce qui plaît qui vient par la vue et l'ouïe. » Comment te servirais-tu de cet argument, Hippias, et quelle autre réponse ferions-nous ?

HIPPIAS

Compte tenu des questions posées, Socrate, c'est cela et rien d'autre qu'il faut dire.

SOCRATE

« Bien dit, répondra-t-il. Et si ce qui est plaisant et qui vient par l'ouïe et la vue est beau, [299c] ce qui se trouve ne pas appartenir à cette sorte de plaisirs ne peut manifestement pas être beau. » Devons-nous l'accorder ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

« Mais ce qui est plaisant et vient par la vue, dira-t-il, est-il plaisant à la fois du fait de la vue et de l'ouïe ? Et ce qui est plaisant et vient par l'ouïe est-il plaisant à la fois du fait de l'ouïe et de la vue ? » Nullement, répondrons-nous ; ce qui est plaisant par l'un des deux ne saurait l'être du fait des deux. Car c'est là, nous semble-t-il, ce que tu veux dire. Mais nous, ce que nous affirmons, c'est que chacune des deux sortes de plaisirs est belle, elle-même et en elle-même, et qu'elles le sont toutes les deux ensemble. N'est-ce pas ainsi que nous répondrons ?

HIPPIAS

Si, assurément.

SOCRATE

[299d] « Mais alors, dira-t-il, est-ce qu'une chose plaisante diffère de n'importe quelle autre chose plaisante du fait même qu'elle est plaisante ? La question n'est pas de savoir si un plaisir est plus grand ou plus petit qu'un autre, s'il est plus ou s'il est moins, mais de savoir si la différence entre des plaisirs consiste en ceci que l'un serait un plaisir et l'autre non ? » Il nous semble que non, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Non, en effet, ce n'est pas ce qu'il nous semble.

SOCRATE

« Donc, dira-t-il, si vous privilégiez ces deux plaisirs sur les autres plaisirs, c'est pour une autre raison que le fait d'être des plaisirs : c'est parce que vous apercevez sur tous deux une certaine qualité, [299e] qu'ils possèdent à la différence des autres. Et n'est-ce pas parce que vous regardez dans la direction de cette qualité que vous les appelez beaux ? Car ça n'est sans doute pas parce qu'il vient par la vue qu'un plaisir qui vient par la vue est beau. Si c'était là en effet la cause de sa beauté, l'autre plaisir, celui qui vient par l'ouïe, ne pourrait jamais être beau, puisqu'il n'est pas un plaisir qui vient de la vue. » Répondrons-nous : « ce que tu dis est vrai ? »

HIPPIAS

Nous le répondrons, en effet.

SOCRATE

[300a] « Et de même, le plaisir qui vient par l'ouïe n'est pas beau pour cette raison qu'il se trouve venir par l'ouïe. Car dans ce cas, le plaisir qui vient par la vue ne serait jamais beau, puisqu'il n'est pas un plaisir qui vient par l'ouïe. » L'homme qui affirme cela, Hippias, reconnaitrons-nous qu'il dit vrai ?

HIPPIAS

Il dit vrai.

SOCRATE

« Mais cependant, vous dites qu'ils sont tous les deux beaux ? » C'est bien ce que nous affirmons ?

HIPPIAS

Nous l'affirmons.

SOCRATE

Ils ont donc quelque chose d'identique, qui les rend beaux, ce quelque chose de commun qui se trouve à la fois sur tous les deux ensemble et sur chacun d'eux en particulier. [300b] Car il n'y aurait sans doute aucun autre moyen pour eux d'être beaux à la fois tous les deux et chacun. Réponds-moi comme si tu lui répondais.

HIPPIAS

Je lui réponds : « Pour ma part, il me semble qu'il en va comme tu dis. »

SOCRATE

Mais alors, si quelque chose affecte ces deux plaisirs ensemble, mais aucun d'eux en particulier, ces plaisirs ne sauraient être beaux du fait de cette affection ?

HIPPIAS

Et comment cela se pourrait-il, Socrate, qu'aucun d'eux ne puisse être affecté par une quelconque réalité si cette affection, qui n'affecte aucun d'eux séparément, les affecte tous les deux ensemble ?

SOCRATE

[300c] Cela ne te semble pas possible ?

HIPPIAS

Je serais alors bien dépourvu quant à la nature de ces choses-là et quant à la signification des expressions que tu emploies maintenant.

SOCRATE

C'est plaisamment dit, Hippias. Mais pour ma part, il se trouve peut-être, même si je ne vois rien, que je crois voir ce que tu declares être impossible.

HIPPIAS

Il ne peut en aller ainsi, Socrate. Il est parfaitement évident que tu ne vois rien.

SOCRATE

Et pourtant, bien des choses de ce genre apparaissent à mon âme ; mais je n'y crois pas, puisque toi, elles ne t'apparaissent pas, [300d] toi l'homme qui, grâce à son savoir, a gagné le plus d'argent parmi les contemporains, alors que moi, qui n'en ai jamais gagné, elles m'apparaissent. Mais je me demande, mon ami, si tu ne te joues pas de moi en cherchant délibérément à me tromper, tant ces choses m'apparaissent avec force et en nombre.

HIPPIAS

Personne, Socrate, ne saura mieux que toi si je me joue ou non de toi quand tu auras essayé de me dire ce que sont ces choses qui t'apparaissent. Il apparaîtra en effet que tu ne dis rien, car tu ne trouveras jamais quoi que ce soit qui ne nous affecte ni moi ni toi mais qui nous affecte tous les deux !

SOCRATE

[300e] Que veux-tu dire, Hippias ? Tu dis sans doute quelque chose, mais je ne le comprends pas. Écoute toutefois plus clairement ce que je veux te dire. Il me semble donc que ce qui ne m'a jamais affecté, ce que je ne suis pas et que tu n'es pas non plus, peut nous affecter tous les deux d'une certaine manière. Et qu'en revanche, il existe d'autres choses qui nous affectent tous les deux ensemble, mais qui ne nous affectent ni l'un ni l'autre.

HIPPIAS

Ce sont des prodiges, Socrate, que ta réponse paraît évoquer, et plus grands encore que ceux, un peu plus tôt, de ta précédente réponse. Observe en effet : si nous sommes justes tous les deux ensemble, chacun de nous ne le sera-t-il pas ? Et si chacun de nous est injuste, ne le serons-nous pas tous les deux ? Et si nous sommes en bonne santé, chacun de nous ne le serait-il pas ? **[301a]** Mais si chacun de nous souffrait de quelque chose, s'il était blessé, frappé ou affecté d'une quelconque façon, ne serions-nous pas tous les deux affectés de la même manière ? Et il en va encore de même si nous sommes tous les deux faits d'or, d'argent ou d'ivoire ou, si tu veux, si nous sommes bien nés ou savants, ou honorés, ou vieux, ou jeunes, ou quoi que ce soit que tu souhaites de ce qui échoit aux hommes : n'est-il pas au plus haut point nécessaire que chacun de nous en soit également affecté ?

SOCRATE

[301b] Absolument, sans aucun doute.

HIPPIAS

Mais Socrate, c'est que tu ne vois pas la totalité des choses, pas plus que ne la voient ceux avec qui tu as l'habitude de dialoguer. Vous faites résonner le beau ou n'importe laquelle des réalités en la saisissant et en la séparant dans le discours. Et c'est pour cette raison que vous ne comprenez pas combien ce sont des corps naturellement étendus, dont la réalité est continue. Et c'est toi maintenant qui ne le comprends pas, de sorte que tu poses qu'il y a une affection ou une réalité qui se trouve soit à la fois en nous deux mais pas en chacun de nous deux, soit en chacun de nous deux mais pas en nous deux. **[301c]** Voilà dans quel état de déraison, de négligence, de naïveté et d'irréflexion vous vous trouvez.

SOCRATE

C'est bien ainsi que nous sommes, Hippias ! « Non pas comme l'on veut être, comme dit le proverbe que les gens citent souvent, mais comme on le peut. » Mais tes reproches sont toujours pour nous d'un grand secours. Et maintenant, avant même qu'elles ne soient l'objet de tes reproches, je vais te faire une nouvelle démonstration de l'état de naïveté qui est le nôtre, en te disant ce que sont nos réflexions sur ces sujets. **[301d]** Ou bien dois-je ne pas le dire ?

HIPPIAS

Tu le dis à quelqu'un qui le sait déjà, Socrate, car je sais comment se comporte chacun de ceux qui pratiquent le discours. Mais si cela te fait plaisir, parle tout de même.

SOCRATE

Mais oui, cela me plaît. Car nous, mon bon, avant que de t'avoir entendu, nous étions si sots que notre opinion était, à propos de moi comme de toi, que chacun de nous est un, mais que ce que chacun de nous est, nous ne le sommes pas tous les deux, puisqu'en effet nous ne sommes pas un, mais deux. Voilà combien nous étions naïfs. Mais maintenant tu nous as appris que, [301e] puisque nous sommes deux tous les deux, chacun de nous est aussi nécessairement deux, et que si chacun de nous est un, nous serons nécessairement un tous les deux. Car il n'est pas possible, selon la conception continue de la réalité qui est celle d'Hippias, qu'il en aille autrement ; mais ce que peuvent être les deux choses ensemble, chacune doit l'être, et ce qu'est chacune, elles doivent l'être toutes les deux ensemble. Tu m'as désormais persuadé, et je m'incline. Mais toutefois, Hippias, pour me le remettre en mémoire : moi et toi, sommes-nous un, ou bien sommes-nous, toi comme moi, deux ?

HIPPIAS

De quoi parles-tu, Socrate ?

SOCRATE

Exactement de ce dont je parle. Mais j'ai peur de te le dire clairement, [302a] parce que tu es fâché contre moi dès que tu crois m'avoir concédé quelque chose. Mais dis-moi tout de même : chacun de nous deux n'est-il pas un et n'est-ce pas d'être ainsi affecté qui fait que chacun est un ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Alors, si chacun de nous est un, il doit être aussi impair ; à moins que tu ne tiennes pas un pour impair ?

HIPPIAS

C'est ce que je tiens.

SOCRATE

Et tous deux ensemble, nous qui sommes deux, sommes-nous impairs ?

HIPPIAS

Ce serait impossible, Socrate.

SOCRATE

Mais ensemble, nous sommes pairs, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Eh bien, alors, de ce que nous sommes pairs ensemble, s'ensuit-il aussi que chacun de nous est pair ?

HIPPIAS

[302b] Certainement pas.

SOCRATE

Il n'est donc pas absolument nécessaire, comme tu l'affirmais à l'instant, que ce que nous sommes tous les deux ensemble, chacun des deux le soit aussi, ni non plus que ce qu'est chacun tous les deux le soient ensemble.

HIPPIAS

Dans ces exemples, ça ne l'est pas. Mais ça l'était pour les exemples que j'évoquais auparavant.

SOCRATE

Ces exemples-là suffisent, Hippias, et on peut s'en contenter puisqu'ils font voir qu'il en va ainsi dans ces cas-là et non dans d'autres. Si tu te souviens du début de notre entretien, je disais alors que le plaisir pris par la vue et celui pris par l'ouïe n'étaient pas beaux du fait d'un caractère particulier que chacun de ces plaisirs posséderait mais qu'ils ne posséderaient pas ensemble, [302c] ni d'un caractère que les uns et les autres posséderaient ensemble mais que chacun d'entre eux ne posséderait pas, mais que tous sont beaux du fait d'un caractère qui se trouve en eux tous comme en chacun d'eux. Car tu as admis que tous ensemble et chacun d'entre eux étaient beaux. C'est pourquoi j'ai estimé, si tous les deux sont beaux, que c'est à cause de la réalité qui leur est à l'un et à l'autre attachée ; que c'est par elle qu'ils doivent être beaux, et non pas à cause de quelque chose qui ferait défaut à l'un d'entre eux. Et c'est toujours ce que je crois. Mais reprenons depuis le début et dis-moi : si les plaisirs de la vue et ceux de l'ouïe sont beaux, à la fois tous les

deux ensemble et chacun d'entre eux, n'est-ce pas que ce qui les rend beaux [302d] est à la fois attaché à eux tous comme à chacun d'entre eux ?

HIPPIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Est-ce alors parce que chacun d'entre eux est un plaisir et que tous le sont qu'ils sont beaux ? Ou bien cela ferait-il que tous les autres plaisirs n'en seraient pas moins beaux ? Car si tu t'en souviens, nous avons vu qu'ils n'en étaient pas moins des plaisirs.

HIPPIAS

Je m'en souviens.

SOCRATE

Mais est-ce parce qu'ils viennent par la vue et l'ouïe [302e] que nous les disions beaux ?

HIPPIAS

C'est ce que nous avons dit.

SOCRATE

Observe si je dis vrai : nous disions, si je me souviens bien, que tout ce qui est plaisant n'est pas beau, mais seulement ce qui vient par la vue et l'ouïe.

HIPPIAS

C'est vrai.

SOCRATE

Mais c'est là une affection qui ne s'attache qu'aux deux, et non pas à chacun d'eux. Car chacun d'eux ne vient sans doute pas des deux ; mais, comme nous l'avons déjà dit, ils viennent tous deux par les deux ensemble, mais pas par chacun des deux. En va-t-il ainsi ?

HIPPIAS

Il en va ainsi.

SOCRATE

Alors ce n'est pas cela qui rend beau chacun d'eux ; car cela ne leur est pas à tous deux attaché, et « tous les deux ensemble » n'est pas attaché à « chacun ». C'est pourquoi l'hypothèse nous permet de les appeler beaux tous deux, [303a] mais pas chacun. Pourrions-nous dire autre chose ? N'en va-t-il pas nécessairement ainsi ?

HIPPIAS

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Dirons-nous qu'ils sont beaux tous les deux ensemble mais que chacun d'eux ne l'est pas ?

HIPPIAS

Qu'est-ce qui peut nous en empêcher ?

SOCRATE

Mon ami, il me semble que ceci nous en empêche : il nous est en quelque sorte apparu que les choses qui s'ajoutent à chacune des choses particulières le font de la manière suivante : s'il est vrai qu'elles s'ajoutent à deux choses ensemble, elles s'ajoutent à chacune d'elles, et s'il est vrai qu'elles s'ajoutent à chacune d'elles, elles s'ajoutent aux deux ensemble. N'est-ce pas le cas de tous les exemples que tu as donnés ?

HIPPIAS

Si.

SOCRATE

Mais dans les exemples que j'ai donnés, rien de tel. Parmi eux, on trouvait aussi bien le « chacun » lui-même que le « tous les deux ensemble » ; en allait-il bien ainsi ?

HIPPIAS

Il en allait ainsi.

SOCRATE

[303b] Alors, Hippias, auquel des deux types d'exemples le beau te semble-t-il appartenir ? Aux exemples que tu évoquais ? S'il est vrai que je suis fort et que tu l'es aussi, nous le sommes tous les deux ensemble ; s'il est vrai que je suis juste et que tu l'es aussi, nous le sommes tous les deux ensemble. Et s'il est vrai que nous le sommes tous les deux ensemble, alors chacun de nous l'est. Et de la même manière, s'il est vrai que je suis beau et que tu l'es aussi, nous le sommes tous les deux ensemble ; et s'il est vrai que nous le sommes tous les deux ensemble, chacun de nous l'est. Ou bien n'y a-t-il rien qui empêche qu'il en aille comme ces choses dont je disais qu'elles m'apparaissaient ? Quand deux choses de n'importe quelle sorte sont paires toutes les deux ensemble, il se peut que chacune d'elles soit paire, comme il se peut que chacune soit impaire. Ou encore, quand chacune d'elles est irrationnelle, il se peut que toutes les deux ensemble soient rationnelles, ou il se peut qu'elles soient irrationnelles⁵ ; [303c] et ainsi, de même, pour des milliers d'exemples. Dans quel type d'exemples places-tu le beau ? Les choses t'apparaissent-elles comme elles m'apparaissent à moi ? Il me semble parfaitement absurde que nous soyons tous les deux ensemble beaux, mais que chacun de nous ne le soit pas, ou bien que chacun de nous le soit, mais que nous ne le soyons pas tous les deux ensemble, et de même avec n'importe quoi de semblable. Te prononces-tu de la même manière que moi ou bien de l'autre ?

HIPPIAS

De la même manière que toi, Socrate.

SOCRATE

Tu fais bien, Hippias, car cela nous permet de ne pas poursuivre davantage notre recherche. [303d] Si le beau appartient en effet à ce type d'exemples, alors ce qui est plaisant par la vue et l'ouïe ne saurait être beau. Car ce qui vient par la vue et l'ouïe rend beaux tous les deux ensemble, mais pas chacun des deux. Or cela est impossible, comme toi et moi, Hippias, venons de l'accorder.

HIPPIAS

Nous l'avons accordé, en effet.

SOCRATE

Il est donc impossible que ce qui est plaisant par la vue et l'ouïe soit beau, puisqu'en devenant beau, il présente l'une de ces impossibilités.

HIPPIAS

C'est cela.

SOCRATE

« Reprenez alors à partir du début, dira-t-il, puisque vous vous êtes égarés. [303e] Que dites-vous qu'est ce beau qui appartient à ces deux plaisirs ensemble et qui vous fait les estimer davantage que les autres plaisirs lorsque vous les appelez "beaux" ? » Il me paraît nécessaire, Hippias, de dire que ces plaisirs, aussi bien tous les deux ensemble que chacun d'eux, sont les moins préjudiciables et les meilleurs des plaisirs. Vois-tu quelque chose d'autre par quoi ils se distingueraient des autres plaisirs ?

HIPPIAS

Nullement, car ils sont réellement les meilleurs.

SOCRATE

« Ainsi, dira-t-il, c'est là ce que vous dites qu'est le beau : le plaisir avantageux ? » Je répondrai pour ma part que c'est vraisemblable. Et toi ?

HIPPIAS

Moi aussi.

SOCRATE

« Mais l'avantageux, dira-t-il, c'est ce qui fait le bien. Or ce qui fait et ce qui est fait, comme nous venons de le dire, sont deux choses distinctes ; votre argument n'en revient-il pas à la précédente discussion ? Car s'il est vrai que chacun d'eux est une chose distincte, [304a] le bien ne serait pas beau, pas plus que le beau ne pourrait être bon. » Rien de plus vrai, répondrons-nous, Hippias, pour peu que nous ayons du bon sens. Car il n'est certes pas permis de ne pas donner son accord à qui parle de façon juste.

HIPPIAS

Mais Socrate, que penses-tu réellement de tout cela ? Ce ne sont là que des rognures, des coupures de discours hachés menus, comme je le disais à l'instant. Mais ce qui est beau et digne d'une grande estime, le voici : c'est d'être capable de produire de bonne et belle façon un discours qui emporte la persuasion – devant un tribunal, devant le Conseil ou devant n'importe quelle autre autorité à laquelle on est susceptible d'adresser un discours –, [304b] et de se retirer en ayant gagné non le moindre, mais le plus grand des prix : le

salut de notre propre personne, de nos biens et de nos amis. C'est à cela qu'on doit se consacrer, en disant au revoir à ces arguments minuscules, pour ne pas sembler parfaitement dépourvu d'intelligence en persévérant, comme il le fait maintenant, dans les bavardages et les niaiseries.

SOCRATE

Ah, mon cher Hippias, heureux que tu es ! Car tu sais quelles sont les conduites à adopter et tu les as toi-même adoptées, dis-tu. Mais moi, [304c] il semble qu'un sort démonique me retienne : j'erre n'importe où et me trouve toujours dans l'embarras ; et quand je vous expose mon embarras, à vous les savants, votre discours me couvre d'injures dès que je l'ai exposé. Car vous me dites, comme tu le fais à l'instant, que mes préoccupations sont sottes, qu'elles sont mineures et dépourvues de valeur. Mais quand au contraire, ayant été persuadé par vous, je dis comme vous que ce qui l'emporte sur tout, c'est d'être capable de produire de bonne et belle façon un discours pour l'emporter devant un tribunal ou devant n'importe quelle assemblée, [304d] je n'entends alors que des insultes, venant aussi bien de la part des autres qui sont ici que de cet homme qui ne cesse de me réfuter. Car cet homme, qui se trouve être un parent très proche, vit dans la même maison que moi, et dès que je rentre chez moi et qu'il m'entend parler de la sorte, il me demande si je n'ai pas honte d'avoir l'audace de discuter de ces belles conduites alors que j'ai été si manifestement réfuté à propos du beau et que je ne sais même pas ce qu'est la chose même dont je parle. « Et comment sauras-tu alors, me dit-il, quel discours est produit de belle manière ou non, [304e] et de même à propos de tout autre action, puisque tu ne connais pas le beau ? Et tant que tu seras dans cet état, crois-tu qu'il soit meilleur pour toi de vivre plutôt que de mourir ? » Comme je le dis, il m'est arrivé de m'entendre blâmé et injurié par vous comme par lui ; mais peut-être faut-il que je supporte tout cela, car il n'y aurait rien de surprenant à ce que cela me soit avantageux. Il me semble bien, Hippias, avoir avantageusement profité de vous deux, car il me semble que je comprends ce que peut signifier le proverbe qui dit que « les belles choses sont difficiles ».

1- Oracle d'Apollon conservé dans une scholie à Théocrite (*Scholia in Theocritum Idyl.* 14, 4g) : « Ce qu'il y a de meilleur sur la terre tout entière, avec le pays d'Argos, ce sont les chevaux de Thrace et les femmes de Lacédémone. »

2- Voir Héraclite, fr. 82 DK = 2 Pradeau.

3- Voir, aussi, pour cette citation, le texte cité dans la note précédente.

4- S'agissant des dieux, qui sont immortels, l'hypothèse est absurde et impie. Quant aux héros nommés (Achille, Éaque, Héraclès), ils n'étaient pas tous riches et honorés, mais ils honoraient leurs parents, qui étaient des dieux.

5- Du point de vue de leur mesure.

HIPPIAS MINEUR

L'*Hippias* mineur propose une interprétation platonicienne d'un passage de l'*Illiade* (IX 308-314) où Achille, présenté comme le plus simple et le plus sincère des héros, serait, suivant la tradition, meilleur qu'Ulysse « aux mille tours ». Alors qu'Hippias admet la lecture traditionnelle, Socrate décide de soumettre cette opinion commune à une enquête aussi sérieuse que minutieuse (364b-365d). L'argument est simple : si la tromperie résulte d'un acte intentionnel et d'un choix raisonné, comment conclure qu'Ulysse est pire qu'Achille ? C'est en effet l'homme compétent, celui qui est le meilleur dans tel ou tel domaine, qui sait le mieux tromper. Or si tromper c'est faire le mal, comme le reconnaît Hippias, on parvient à cette conclusion paradoxale et choquante : c'est celui qui est bon qui fait le mal. En fait, Socrate joue sur l'ambiguïté de l'adjectif bon (*agathós*) et du superlatif meilleur (*áristos*) qui change de sens suivant le contexte : dans un contexte technique, il s'agit de compétence, alors que, dans un contexte éthique, il s'agit de conduite. Pourtant, c'est le principe fondamental de l'éthique socratique et platonicienne qui semble par là contredit, selon lequel la vertu et le savoir coïncident (365d-366c). Mais Hippias ne semble pas saisir l'enjeu du débat. Socrate poursuit alors son analyse en interrogeant le sophiste sur les nombreuses compétences qu'il prétend posséder (366c-369d). La même conclusion revient sous une autre forme : si la justice est une science de l'âme, et si le savoir est la condition de la tromperie, force est d'admettre que l'âme la plus juste sera aussi celle qui trompe le mieux (369d-375a), une conséquence qui est refusée aussi bien par Hippias que par Socrate (375a-376b).

Comme le fait justement remarquer Aristote (*Éthique à Nicomaque* VIII 3, 1145b), l'enjeu de la discussion porte sur ce qu'on entend par savoir (*sophía*). Si, comme chez Hippias, le savoir (*sophía*) est entendu comme la possession d'un certain nombre de connaissances théoriques qui procurent des compétences techniques et des capacités pratiques sans l'intervention d'aucune considération éthique, on reste prisonnier de la doctrine épistémologique et éthique des sophistes : le savoir devient un savoir-faire, en lui-même indifférent au bien et au mal, qui pour leur part restent à l'appréciation de l'agent. Le dialogue ne peut parvenir à une conclusion positive, car une telle solution passerait par une autre définition du savoir (*sophía*) distinct du savoir-faire et indissociable d'une dimension éthique culminant dans la considération du bien.

HIPPIAS MINEUR

ou Sur la tromperie ; genre réfutatif

EUDICOS

[363a] Eh bien, Socrate, pourquoi restes-tu silencieux après cette conférence que nous a offerte Hippias, et pourquoi n'approuves-tu pas avec nous quelques-unes des choses qu'il a dites ou, le cas échéant, pourquoi ne réfutes-tu pas ce qu'il te paraît ne pas avoir dit de manière convenable ? D'autant plus que nous sommes restés entre nous, nous qui n'aurions pas d'autre plus grand désir que de participer à une discussion philosophique.

SOCRATE

En fait, Eudicos, dans ce qu'Hippias vient de dire à propos d'Homère, [363b] il y a des points sur lesquels je l'interrogerais volontiers. Car j'ai entendu plusieurs fois ton père, Apémantos, dire lui aussi que, des poèmes homériques, l'*Iliade* était plus belle que l'*Odyssée*, tout autant qu'Achille était meilleur qu'Ulysse : il affirmait en effet que, des deux poèmes, l'un avait été composé en fonction d'Ulysse, l'autre d'Achille. Voilà donc ce que j'aimerais demander à Hippias, s'il le permet : ce qu'il pense de ces deux hommes, [363c] lequel il déclare meilleur, puisqu'il nous a expliqué beaucoup d'autres choses de toutes sortes, sur d'autres poètes comme sur Homère.

EUDICOS

Mais oui, il est clair qu'Hippias ne refusera pas de répondre si tu lui poses une question. N'est-ce pas, Hippias, que tu répondras si Socrate te pose une question ? Ou bien que feras-tu ?

HIPPIAS

Bien sûr, Eudicos, car j'agis d'une étrange manière si j'échappais maintenant aux questions de Socrate, moi qui à l'occasion de l'assemblée solennelle des Grecs, lorsque les jeux olympiques ont lieu, vais toujours à Olympie d'Élis, ma patrie, [363d] pour me rendre dans le temple où je me

mets à disposition de tous, en discutant sur l'un des sujets sur lesquels on veut m'interroger, parmi ceux que j'ai préparés pour une conférence, puis en répondant à qui veut me poser des questions.

SOCRATE

[364a] Quelle heureuse condition, Hippias, si à l'occasion de chaque Olympiade tu peux te rendre dans le temple en étant, quant à ton âme, si confiant en ton savoir ! Et je serais vraiment surpris, s'il y avait des athlètes qui se rendaient là-bas pour les jeux sans aucune crainte et avec une si pleine confiance en leurs forces physiques que celle que tu dis avoir, pour ce qui te concerne, en tes capacités intellectuelles.

HIPPIAS

Il est parfaitement naturel, Socrate, que je me trouve dans une telle condition. Car depuis le moment où j'ai commencé à participer aux jeux olympiques, je ne suis jamais tombé sur quelqu'un qui me fût supérieur en quoi que ce soit.

SOCRATE

[364b] Bien parlé, Hippias ! Et ta renommée, pour ta cité Élis comme pour tes parents, est un titre d'honneur en fait de savoir. Mais alors, que nous dis-tu d'Achille et d'Ulysse ? Lequel des deux dis-tu meilleur et pour quelle raison ? Car lorsque nous étions nombreux là-dedans et que tu prononçais ta conférence, je n'ai pas réussi à suivre ce que tu disais, car je n'osais pas te poser de questions : il y avait une grande foule là-dedans et j'avais peur en t'interrogeant de gêner le déroulement de ta conférence. Mais maintenant, puisque nous sommes moins nombreux et que notre Eudicos m'encourage à te poser des questions, parle et [364c] explique-nous clairement ce que tu disais de ces deux hommes. Comment les distinguais-tu ?

HIPPIAS

Mais pour ma part, Socrate, je veux bien développer encore plus clairement que tout à l'heure mon discours sur eux comme sur d'autres. J'affirme en effet qu'Homère a représenté Achille comme l'homme le meilleur parmi ceux qui se sont rendus en Troade, Nestor comme le plus savant, Ulysse comme le plus double.

SOCRATE

Excellent, Hippias ! Mais sois gentil avec moi et ne te moque pas de moi, si je comprends avec difficulté ce qu'on dit et [364d] si je répète

plusieurs fois mes questions. Essaie de me répondre avec calme et douceur.

HIPPIAS

Il serait bien honteux, Socrate, que je ne sois pas disponible à ton égard lorsque tu m'interroges et que je ne réponde pas avec calme, moi qui justement l'enseigne à d'autres et qui attends d'être payé pour cela.

SOCRATE

Très bien parlé ! Car moi, quand tu as dit qu'Achille a été représenté comme le meilleur des hommes et Nestor comme le plus savant, **[364e]** je crois avoir compris ce que tu entendais ; mais après, quand tu as affirmé que le poète a représenté Ulysse comme le plus double, là, franchement, je n'ai pas du tout saisi ce que tu voulais dire. Dis donc, voyons si je comprends mieux de la sorte : Achille n'est-il pas représenté par Homère comme un homme double ?

HIPPIAS

Pas du tout, Socrate, mais comme le plus simple et le plus sincère des hommes, puisque, dans les *Prières*, quand il représente ces hommes qui s'entretiennent entre eux, c'est ainsi qu'il fait parler Achille à Ulysse :

[365a] Divin fils de Laërte, Ulysse aux mille ruses,
je dois de mon propos carrément te faire part,
ainsi que je vais l'accomplir et qu'il aboutira, je crois.
Car m'est odieux, autant que les portes d'Hadès,
[365b] celui-là qui cache un mot dans son cœur
et en dit un autre.
Pour moi, je parlerai dans le sens même
où tout va se trouver réalisé¹.

Dans ces vers, Homère manifeste le caractère de chacun de ces deux hommes : Achille serait sincère et simple, Ulysse double et trompeur. Car c'est à Achille qu'il fait dire ces mots adressés à Ulysse.

SOCRATE

Voilà que j'arrive peut-être à comprendre maintenant ce que tu veux dire, Hippias : tu définis celui qui est double comme trompeur, me semble-t-il.

HIPPIAS

[365c] Oui, absolument, Socrate. Et c'est pourquoi Homère a représenté Ulysse de la sorte dans plusieurs passages aussi bien de l'*Illiade* que de l'*Odyssée*.

SOCRATE

Homère croyait alors, semble-t-il, que l'homme sincère et l'homme trompeur sont différents, et qu'ils ne sont donc pas le même.

HIPPIAS

Comment pourrait-il en être autrement, Socrate ?

SOCRATE

Et toi, Hippias, tu partages également cet avis ?

HIPPIAS

Absolument, car il serait étrange qu'il n'en soit pas ainsi.

SOCRATE

Laissons donc Homère, puisqu'il est [365d] impossible de lui demander ce qu'il pensait lorsqu'il composait ces vers. Mais puisque tu sembles vouloir plaider sa cause et que tu partages l'avis que tu lui attribues, réponds pour Homère et pour toi-même en même temps.

HIPPIAS

Soit. Demande-moi brièvement ce que tu veux.

SOCRATE

Ceux que tu appelles trompeurs, sont-ils incapables de faire quelque chose, comme les malades, ou bien sont-ils capables de faire quelque chose ?

HIPPIAS

Pour ma part, je crois qu'ils sont bien capables de faire beaucoup de choses et de tromper les autres.

SOCRATE

[365e] Selon ton argument, ils semblent donc capables et doubles à la fois, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et sont-ils doubles et trompeurs par sottise et manque de réflexion ou bien par ruse et par une sorte de réflexion ?

HIPPIAS

Surtout par ruse et par une sorte de réflexion.

SOCRATE

Ils sont donc réfléchis, semble-t-il.

HIPPIAS

Oui, par Zeus, même trop.

SOCRATE

Étant donc réfléchis, est-ce qu'ils ne savent pas ce qu'ils font ou bien alors le savent-ils ?

HIPPIAS

Ils le savent parfaitement bien, et c'est pourquoi ils sont rusés.

SOCRATE

Et dans la mesure où ils savent ce qu'ils savent, sont-ils ignorants ou savants ?

HIPPIAS

Ils sont bien savants, en cela du moins : **[366a]** dans les tromperies.

SOCRATE

Soit, pour l'instant. Remémorons-nous ce que tu dis : tu affirmes que les trompeurs sont des hommes capables, réfléchis, qui savent ce qu'ils font et qui sont savants dans les matières à propos desquelles ils trompent ?

HIPPIAS

C'est bien ce que je dis.

SOCRATE

Tandis que les hommes sincères et les trompeurs sont différents, et qu'ils sont même complètement opposés les uns aux autres.

HIPPIAS

Je dis cela.

SOCRATE

Allons-y, alors. Selon ton argument, les trompeurs semblent compter parmi les hommes capables et savants.

HIPPIAS

Absolument.

SOCRATE

Mais quand [366b] tu affirmes que les trompeurs sont des hommes capables et savants à propos des mêmes choses, tu veux dire qu'ils sont capables de tromper s'ils le veulent, ou alors qu'ils sont incapables dans les choses à propos desquelles ils trompent ?

HIPPIAS

Je veux dire qu'ils sont capables.

SOCRATE

Bref, pour résumer, les trompeurs sont ceux qui sont savants et capables de tromper.

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Un homme incapable de tromper et ignorant ne serait donc pas trompeur.

HIPPIAS

Exactement.

SOCRATE

On peut donc dire qu'est capable quiconque peut faire ce qu'il veut, au

moment précis où il le veut : **[366c]** je ne pense pas au cas de quelqu'un qui serait empêché par la maladie ou par d'autres choses du même genre. Mais si je dis, par exemple, que tu es capable d'écrire mon nom, au moment où tu le veux, c'est en ce sens-là aussi que tu dis de quelqu'un qu'il est « capable », n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Mais dis donc, Hippias, n'es-tu pas habile en calculs et dans la technique des calculs ?

HIPPIAS

Bien plus habile que n'importe qui d'autre, Socrate.

SOCRATE

Si donc quelqu'un te demandait quel nombre correspond à trois fois sept cents, ne pourrais-tu pas dire le résultat exact, si tu le voulais, bien plus rapidement et **[366d]** mieux que n'importe qui d'autre ?

HIPPIAS

Sans aucun doute.

SOCRATE

Et cela parce que tu es en même temps le plus capable et le plus savant en ce domaine, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Mais ce domaine dans lequel tu es en même temps le plus capable et le plus savant, la technique des calculs, y es-tu seulement le plus savant et le plus capable ou plutôt le meilleur ?

HIPPIAS

J'y suis certainement le meilleur, Socrate.

SOCRATE

Il s'ensuit donc que tu serais le plus capable de tous de dire la vérité [366e] dans ce domaine, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Je le crois bien.

SOCRATE

Et aussi le plus capable de tromper dans ce même domaine ? Réponds-moi, Hippias, avec le même courage et la même grandeur que tu as montrés jusqu'ici. Si quelqu'un te demandait combien font trois fois sept cents, ne pourrais-tu pas le tromper plus que n'importe qui d'autre, en lui disant toujours de la même manière une tromperie à ce propos, si tu voulais bien entendu le tromper sans jamais répondre la vérité ? [367a] Ou serait-ce alors celui qui est ignorant dans les calculs qui pourrait tromper plus que toi qui le veux ? Ou bien celui qui est ignorant, même s'il veut tromper, se trouve-t-il à dire souvent la vérité sans le vouloir, et cela parce qu'il n'a pas de savoir, tandis que toi qui es savant, si tu voulais tromper, tu pourrais le faire toujours de la même manière ?

HIPPIAS

Oui, c'est comme tu dis.

SOCRATE

Ainsi, le trompeur est-il trompeur dans d'autres domaines à l'exception de celui du nombre, et ne pourrait-il donc pas tromper à propos des nombres ?

HIPPIAS

Si, si, par Zeus, il pourrait tromper à propos des nombres aussi.

SOCRATE

Posons alors également ceci, Hippias, qu'il y a un homme qui peut tromper à la fois dans le domaine du calcul et [367b] dans celui du nombre.

HIPPIAS

D'accord.

SOCRATE

Qui serait donc cet homme ? N'est-il pas nécessaire qu'il possède la capacité de tromper s'il doit être trompeur, comme tu viens d'en convenir ? Car celui qui n'est pas capable de tromper, si tu t'en souviens, tu avais dit qu'il ne serait pas trompeur.

HIPPIAS

Mais je m'en souviens : c'est exactement ce que j'avais dit.

SOCRATE

Et ne vient-on pas d'en conclure que tu apparais comme le plus capable de tromper dans le domaine des calculs ?

HIPPIAS

Oui, c'est ce que nous avons également conclu.

SOCRATE

[367c] Il s'ensuit alors que tu es aussi le plus capable de dire la vérité dans le domaine des calculs, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Bien sûr.

SOCRATE

N'est-ce donc pas un même homme qui sera le plus capable de tromper et de dire la vérité dans le domaine des calculs ? Et il s'agit de celui qui est bon dans les calculs, de celui qui sait calculer.

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Qui est donc trompeur dans les calculs, Hippias, si ce n'est celui qui y est bon ? C'est en effet celui-ci qui en est capable, et c'est encore celui-ci qui dit la vérité.

HIPPIAS

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Tu vois alors que c'est un même homme qui est trompeur et qui dit la vérité dans ce domaine et que celui qui dit la vérité n'est donc en rien meilleur que le trompeur. [367d] Tout au contraire, car ils sont un seul et même homme et non pas deux hommes complètement opposés l'un à l'autre, comme tu le croyais jusque-là.

HIPPIAS

Ils ne le paraissent certes pas, du moins suivant le raisonnement actuel.

SOCRATE

Veux-tu alors que nous reprenions notre examen par une autre voie ?

HIPPIAS

Si tu veux.

SOCRATE

N'es-tu pas également habile en géométrie ?

HIPPIAS

Bien sûr.

SOCRATE

Ne doit-on pas dire, alors, qu'il en est de même en géométrie aussi, car c'est un même homme, le géomètre, qui est le plus capable de tromper et de dire la vérité sur les figures géométriques ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Y a-t-il donc quelqu'un d'autre [367e] que celui-ci qui soit bon en ce domaine ?

HIPPIAS

Personne d'autre.

SOCRATE

N'est-ce pas alors le géomètre bon et savant qui est le plus capable de ces deux choses ? Et s'il existe un homme qui trompe à propos des figures géométriques, c'est bien celui-ci, le bon géomètre, car c'est lui qui en est capable, tandis que le mauvais géomètre en serait incapable, de sorte que, comme on l'a accordé, ne pourrait être trompeur celui qui n'est pas capable de tromper.

HIPPIAS

C'est ainsi.

SOCRATE

Examinons donc encore un troisième cas, celui de l'astronome ; c'est une compétence que tu juges posséder encore plus [368a] que celles que nous venons de citer, n'est-ce pas, Hippias ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

N'en est-il pas de même en astronomie aussi ?

HIPPIAS

C'est vraisemblable, Socrate.

SOCRATE

En astronomie aussi, donc, s'il y a un homme qui trompe, ce sera le bon astronome le trompeur, car c'est lui qui est capable de tromper, et non pas celui qui en est incapable, car celui-ci est ignorant.

HIPPIAS

Il semble qu'il en aille ainsi.

SOCRATE

Ce sera alors un même homme, en astronomie aussi, qui dit la vérité et

qui trompe.

HIPPIAS

Il paraît.

SOCRATE

Vas-y, Hippias, porte ton examen de la même manière [368b] sur toutes les sciences, pour voir s'il en est de même ou s'il en est autrement. Tu es en tout cas le plus savant de tous les hommes dans la plupart des savoirs, comme je t'ai moi-même entendu t'en vanter une fois, en énumérant la quantité admirable de tes compétences sur la place publique, près des comptoirs des banquiers. Tu affirmais que tu étais venu une fois à Olympie, n'ayant sur toi que des choses que tu avais toi-même fabriquées : l'anneau que tu avais, d'abord – car c'est par là que tu commençais –, c'était ton œuvre, [368c] car tu savais ciseler un anneau, et l'étaient aussi ton cachet, puis ton étrille et ton flacon que tu avais faits toi-même ; et c'était encore toi-même, disais-tu, qui avais fabriqué tes chaussures et tissé ton manteau comme ta tunique. Mais ce qui parut à tout le monde vraiment surprenant et qui rendit manifeste ta compétence exceptionnelle, ce fut d'affirmer que la ceinture de la tunique que tu avais était identique aux plus somptueuses de celles qu'on trouve en Perse et que celle-là aussi tu l'avais tressée toi-même. Tu arrivais en outre avec des poèmes, épiques, tragiques [368d] et dithyrambiques, et beaucoup d'autres discours en prose composés dans tous les genres possibles. Et quant aux savoirs dont je viens justement de te parler, tu soutenais avoir une connaissance bien supérieure que les autres, tout comme dans le domaine des rythmes et des harmonies musicales et de la grammaire, mais encore dans beaucoup d'autres domaines dont je crois me souvenir ; la mnémotechnie, bien sûr, qui m'échappait : c'est dans cette technique que tu te considères comme le plus illustre, mais je crois que [368e] j'oublie encore bien d'autres choses. Mais voilà où je voulais en venir : après avoir passé en revue tes si nombreuses compétences et d'autres encore, dis-moi si tu peux trouver un seul cas, selon ce que nous avons convenu toi et moi, dans lequel celui qui dit la vérité et celui qui trompe seraient deux hommes différents et non pas un même homme. Dans n'importe quel genre de savoir, de ruse, [369a] ou quelque nom que tu souhaites lui donner, que tu voudras examiner, tu n'en trouveras pas, mon cher, car il n'y en a pas ; autrement, nomme-le.

HIPPIAS

Mais je ne peux pas, Socrate, sur le moment.

SOCRATE

Et je crois que tu ne le pourras pas non plus dans l'avenir ; si j'ai raison, Hippias, rappelle ce qui résultait de notre discours.

HIPPIAS

Je ne vois pas du tout ce que tu veux dire, Socrate.

SOCRATE

C'est parce que tu ne te sers peut-être pas, pour le moment, de ta mnémotechnie ; il est clair, en effet, que tu ne la crois pas nécessaire. Mais je ferai en sorte que tu te rappelles : tu sais que tu disais d'Achille qu'il est sincère, tandis qu'Ulysse est [369b] trompeur et double ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Tu te rends donc compte qu'il nous est maintenant apparu qu'un même homme est trompeur et sincère, de sorte que si Ulysse est trompeur, il sera aussi sincère, et si Achille est sincère, il sera aussi trompeur, et que ces hommes ne seront donc ni différents ni contraires, mais semblables ?

HIPPIAS

Tu construis toujours des discours de ce genre, Socrate, et après avoir isolé ce qu'il y a de plus captieux dans un discours, tu t'en tiens à cela [369c] en t'attachant aux détails, sans examiner l'argument dont il est question dans son ensemble ; et maintenant aussi, si tu veux, je vais te montrer par un discours suffisamment fondé sur beaucoup de preuves qu'Homère a fait Achille meilleur qu'Ulysse et incapable de tromper, tandis qu'Ulysse, il l'a fait rusé, capable de maintes tromperies et pire qu'Achille. Et, si tu le veux, oppose discours à discours pour montrer au contraire que c'est l'autre qui est meilleur ; ainsi nos auditeurs pourront savoir qui d'entre nous parle mieux.

SOCRATE

[369d] Mais moi, Hippias, je ne mets pas en doute que tu sois plus savant que moi ; j'ai cependant l'habitude, quand on dit quelque chose, d'y réfléchir, et tout particulièrement si celui qui parle me paraît savant, et comme j'aspire à apprendre ce qu'il dit, je l'interroge dans tous les sens et j'examine ses paroles de tous les côtés, en les comparant entre elles, afin d'apprendre. Si en revanche celui qui parle me semble faible, je ne perds pas mon temps à l'interroger ni ne prête attention à ce qu'il dit : tu reconnaîtras ainsi ceux que

je tiens pour savants, car tu me trouveras sans cesse et sans fatigue autour des paroles **[369e]** prononcées par l'un d'eux, en l'interrogeant et en apprenant de lui pour en tirer profit. Voilà donc que, maintenant aussi, pendant que tu parlais, je me suis rendu compte, à propos des vers que tu citais tout à l'heure pour montrer qu'Achille parle à Ulysse comme à un imposteur, qu'il me paraît absurde, si tu as raison, qu'Ulysse, **[370a]** l'homme double, ne semble prononcer nulle part, chez Homère, des tromperies, tandis qu'Achille paraît être l'homme double dont tu parles, car c'est lui qui effectivement est trompeur. Car après avoir prononcé ces paroles, que tu viens toi aussi de citer :

Car m'est odieux, autant que les portes d'Hadès,
celui-là qui cache un mot dans son cœur et en dit un autre ;

[370b] il dit, peu après, qu'il ne se laisserait persuader ni par Ulysse ni par Agamemnon et qu'il ne resterait en aucun cas à Troie, mais :

Demain, après un sacrifice à Zeus, à tous les dieux,
Mes bateaux bien frêtés, puis halés à la mer,
Tu les verras, si tu en as envie, si vraiment cela t'intéresse,
De grand matin dessus l'Hellespont poissonneux,
et voguant,
[370c] ces vaisseaux qui sont miens.
Tu y verras des hommes empressés à ramer.
Va, si la vogue est bonne, – par faveur
du glorieux Ébranleur de la Terre, –
trois jours : et je pourrais bien aborder à Phthie,
le Gras Pays².

Et déjà avant cela, en injuriant Agamemnon, il avait affirmé :

Et maintenant je vais en Phthie, puisqu'il vaut
beaucoup mieux
s'en retourner chez soi avec ses nef^s courbées.
Je ne crois pas qu'à ton service
[370d] je doive demeurer ici, en paria,
à t'amasser opulence et richesse³.

Après avoir prononcé de telles paroles, une fois devant l'armée entière, une fois devant ses compagnons, nulle part il ne semble se préparer ni faire mettre ses vaisseaux dans la mer pour faire voile vers son pays, mais, avec la plus grande désinvolture, il ne se préoccupe pas de dire la vérité. C'est pourquoi, Hippias, je te posais des questions, dès le début, n'arrivant pas à comprendre lequel de ces deux hommes **[370e]** a été représenté comme le meilleur par le poète, en jugeant qu'ils étaient tous les deux excellents et qu'il était difficile de distinguer lequel était meilleur en matière de tromperie, de sincérité et des autres qualités, car, de ce point de vue aussi, les deux se ressemblent.

C'est parce que tu ne procèdes pas correctement dans ton examen, Socrate, car là où Achille trompe, il est manifeste qu'il ne trompe pas volontairement, mais involontairement, s'il est vrai qu'il est contraint de rester et de prêter son secours à cause de la défaite de l'armée ; tandis qu'Ulysse, là où il trompe, le fait exprès et volontairement.

SOCRATE

Tu veux me tromper, mon très cher Hippias, en imitant toi-même Ulysse !

HIPPIAS

[371a] Pas du tout, Socrate ; pourquoi et en vue de quoi dis-tu cela ?

SOCRATE

Parce que tu affirmes qu'Achille ne trompe pas volontairement, lui qui était, selon la présentation qu'en fait Homère, charlatan et volontairement imposteur au point qu'on le voit se croire bien supérieur à Ulysse dans la capacité à le tromper facilement, sans qu'il s'en aperçoive, et qu'il ose affirmer devant lui le contraire de ce qu'il venait de dire, sans qu'Ulysse, justement, s'en aperçoive : rien, en tout cas, dans les paroles d'Ulysse n'indique [371b] qu'il s'aperçoit qu'on le trompe.

HIPPIAS

Que veux-tu dire, Socrate ?

SOCRATE

Ne sais-tu pas que juste après avoir déclaré à Ulysse qu'il prendrait la mer à l'aube, il s'adresse à Ajax en lui disant au contraire tout autre chose et qu'il ne prendra pas la mer ?

HIPPIAS

Où cela ?

SOCRATE

Dans les vers où il dit :

C'est dit : je ne songerai plus à la lutte sanglante,
[371c] avant que le fils de Priam le Preux, le divin Hector,
ait atteint les baraques et les vaisseaux des Myrmidons
en tuant des Argiens. Oui, avant qu'à grand-flamme

il ait brûlé les nefes.

Mais qu'il se trouve autour de ma baraque à moi

et de mon vaisseau noir,

Hector, pour acharné qu'il soit, renoncera au combat,

j'imagine⁴.

Toi donc, Hippias, tu crois vraiment que [371d] le fils de Thétis, éduqué par le très savant Chiron, avait une mémoire si faible que, après avoir tout juste injurié de la manière la plus extrême les imposteurs, il dise d'abord à Ulysse qu'il prendrait la mer, puis à Ajax qu'il resterait, et qu'il ne l'ait pas fait avec de mauvaises intentions, en jugeant qu'Ulysse était un primitif crédule et qu'il pouvait le vaincre par cette stratégie trompeuse ?

HIPPIAS

Mais non, Socrate, ce n'est pas du tout ce que je crois : au contraire, [371e] Achille a dit les mêmes choses, en raison de sa simplicité, à Ajax et à Ulysse, mais de manière différente, tandis qu'Ulysse, qu'il dise la vérité ou qu'il trompe, le fait toujours avec de mauvaises intentions.

SOCRATE

Il paraît donc qu'Ulysse est meilleur qu'Achille.

HIPPIAS

Pas du tout, Socrate.

SOCRATE

Comment cela ? Ne résultait-il pas tout à l'heure que ceux qui trompent volontairement sont meilleurs que ceux qui trompent involontairement ?

HIPPIAS

Mais comment se ferait-il, Socrate, que ceux qui commettent volontairement l'injustice, ceux qui, [372a] volontairement, ont de mauvaises intentions et les réalisent, seraient meilleurs que ceux qui le font involontairement ? Ces derniers me semblent avoir une bonne justification, s'il est vrai que c'est sans le savoir qu'ils commettent l'injustice, qu'ils trompent ou qu'ils font par ailleurs du mal. Les lois mêmes sont certainement beaucoup plus dures avec ceux qui font du mal et trompent volontairement qu'avec ceux qui le font involontairement.

SOCRATE

Tu vois, Hippias, que je dis la vérité quand j'affirme que [372b] je suis

insistant dans les questions que je pose aux savants ; et il est possible que je n'aie que ceci de bon, et que je sois pour le reste bien faible, car je me trompe quant à la condition des choses et je ne sais pas comment elles sont. Une preuve suffisante en est que, lorsque je me trouve près de l'un d'entre vous, qui êtes si célèbres pour votre savoir, comme tous les Grecs peuvent en témoigner, il devient manifeste que je ne sais rien ; car sur rien, pour ainsi dire, je n'ai les mêmes opinions que vous : **[372c]** quelle preuve plus grande d'ignorance que d'être toujours en désaccord avec les savants ? J'ai une seule qualité merveilleuse qui me sauve, mon cher : je n'ai pas honte d'apprendre, mais je m'enquiers, je pose des questions et je suis très reconnaissant à celui qui me répond, sans avoir jamais été ingrat à l'égard de personne ; car je n'ai jamais nié avoir appris quelque chose, en faisant semblant d'avoir moi-même trouvé ce que j'avais appris, mais je fais en revanche des éloges à celui qui m'apprend et je le désigne comme savant, et je reconnais publiquement ce que j'ai appris de lui. Et maintenant, certes, **[372d]** je ne suis pas d'accord avec ce que tu dis, tout au contraire : je sais bien que cela arrive par ma faute, parce que je suis tel que je suis, pour ne pas en dire davantage. Car ce qui me semble, Hippias, c'est tout le contraire de ce que tu dis : ceux qui nuisent aux autres, qui commettent l'injustice, qui trompent, qui complotent et qui font le mal volontairement, et non pas involontairement, me semblent meilleurs que ceux qui le font involontairement. Parfois, certes, je passe à l'avis contraire et j'erre ainsi d'un côté à l'autre, et cela bien sûr **[372e]** parce que j'ignore ce qu'il en est. Mais en ce moment je suis pris par une sorte de délire, et il me semble que ceux qui font le mal volontairement sont, dans une certaine mesure, meilleurs que ceux qui le font involontairement. J'impute la responsabilité de mon état d'esprit du moment aux discours que nous avons précédemment tenus, car il en ressort maintenant que ceux qui font toutes ces choses involontairement semblent plus mauvais que ceux qui les font volontairement. Fais-moi donc la gentillesse de ne pas te retenir de soigner mon âme, car tu me procureras un bien beaucoup plus grand **[373a]** en libérant mon âme de l'ignorance que mon corps d'une maladie. Si donc tu entends prononcer un long discours, je te préviens que tu ne me guériras pas, car je n'arriverai pas à te suivre, alors que si tu acceptes de me répondre comme tu l'as fait tout à l'heure, tu m'aideras beaucoup et je crois que tu n'auras pas à t'en plaindre. Et à juste titre je pourrais invoquer ton aide à toi aussi, fils d'Apémantos, car c'est toi qui m'as encouragé à discuter avec Hippias ; et maintenant, si Hippias ne veut plus me répondre, prie-le pour moi.

EUDICOS

Mais, Socrate, je crois qu'Hippias n'a pas besoin **[373b]** qu'on le prie, car ce n'est pas cela qu'il a dit au début : il avait dit, tout au contraire, qu'il n'éviterait aucune question. N'est-ce pas, Hippias, n'avais-tu pas dit cela ?

HIPPIAS

Bien sûr, Eudicos, mais Socrate introduit toujours une grande confusion dans les discours et c'est comme s'il était malveillant.

SOCRATE

Pas du tout, extraordinaire Hippias, je ne le fais pas du tout exprès – je serais en effet savant et habile, selon ton raisonnement –, mais je le fais involontairement. Pardonne-moi, car tu affirmes bien qu'il faut pardonner à celui qui agit mal involontairement.

EUDICOS

[373c] Ne fais donc pas autrement, Hippias, mais, par égard pour nous-mêmes comme pour tes précédents propos, réponds aux questions de Socrate.

HIPPIAS

Je répondrai seulement parce que c'est toi qui m'en pries. Demande-moi donc ce que tu veux.

SOCRATE

Mais mon plus grand désir, Hippias, est justement d'examiner attentivement ce que nous disions tout à l'heure, si les meilleurs sont ceux qui agissent mal volontairement ou bien ceux qui agissent mal involontairement. Je crois donc que c'est la manière la plus correcte d'avancer dans notre examen. Réponds alors : y a-t-il quelqu'un que tu appelles un bon coureur ?

HIPPIAS

[373d] Bien sûr.

SOCRATE

Et un mauvais coureur ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et le bon coureur est celui qui court bien, le mauvais celui qui court mal, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et n'est-il pas vrai que celui qui court lentement court mal, tandis que celui qui court vite court bien ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Il s'ensuit que, dans la course, le bien consiste dans le fait de courir vite, tandis que la lenteur, c'est le mal.

HIPPIAS

Il ne peut qu'en être ainsi.

SOCRATE

Quel est donc le meilleur coureur, celui qui court lentement en le voulant ou sans le vouloir ?

HIPPIAS

Celui qui le fait en le voulant.

SOCRATE

Mais le courir n'est-il pas un « agir » ?

HIPPIAS

C'est bien un « agir ».

SOCRATE

Et s'il est un « agir », ne sera-t-il pas un « faire » quelque chose aussi ?

HIPPIAS

[373e] Oui.

SOCRATE

Celui qui court mal fait donc, quant à la course, quelque chose de mal et de honteux.

HIPPIAS

Oui, quelque chose de mal. Comment le nier, en effet ?

SOCRATE

Court mal qui court lentement.

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Le bon coureur fera donc cette chose mauvaise et honteuse volontairement, tandis que le mauvais coureur la fera involontairement ?

HIPPIAS

C'est ce qui semble.

SOCRATE

Dans la course, alors, celui qui fait [374a] de mauvaises choses involontairement n'est-il pas de moindre valeur que celui qui les fait volontairement ?

HIPPIAS

Dans la course, oui.

SOCRATE

Et dans la lutte ? Quel est le meilleur lutteur, celui qui tombe par terre volontairement ou celui à qui cela arrive sans qu'il le veuille ?

HIPPIAS

Celui qui le fait volontairement, semble-t-il.

SOCRATE

Dans la lutte, n'est-il pas plus pénible et plus honteux de tomber par terre que d'y jeter son adversaire ?

HIPPIAS

Tomber par terre, bien sûr.

SOCRATE

N'en résulte-t-il pas que, dans la lutte aussi, celui qui fait volontairement des choses pénibles et honteuses est un meilleur lutteur que celui qui les fait involontairement ?

HIPPIAS

C'est ce qui semble.

SOCRATE

Et en ce qui concerne toute autre activité du corps, l'homme meilleur sur le plan physique n'est-il pas celui qui peut faire les deux choses, aussi bien ce qui exige l'exercice de la force que ce qui [374b] se fait par la faiblesse, aussi bien ce qui est honteux que ce qui est beau et noble ? De sorte que, s'il pratique mal les activités corporelles, celui qui a une bonne constitution physique le fait volontairement tandis que celui qui en a une mauvaise le fait involontairement ?

HIPPIAS

Il paraît qu'il en va également ainsi pour ce qui est de la force physique.

SOCRATE

Et en ce qui concerne la grâce physique, Hippias ? N'appartient-il pas à celui qui a une bonne constitution physique d'assumer volontairement un aspect et des attitudes honteux et laids, alors qu'à celui qui est physiquement moins doué cela arrive involontairement ? Ou qu'en penses-tu ?

HIPPIAS

C'est ainsi.

SOCRATE

Il s'ensuit qu'un geste disgracieux, s'il est volontaire, [374c] est le fait d'une excellence du corps, tandis que s'il est involontaire, il est le fait d'un

défaut du corps.

HIPPIAS

Apparemment.

SOCRATE

Et que dis-tu de la voix ? Quelle voix declares-tu meilleure ? Celle qui chante faux volontairement ou celle qui le fait involontairement ?

HIPPIAS

Celle qui le fait volontairement.

SOCRATE

Celle qui le fait involontairement est en revanche une voix de qualité inférieure, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et préférerais-tu posséder de bonnes ou de mauvaises qualités ?

HIPPIAS

De bonnes qualités.

SOCRATE

Tu préférerais donc posséder des pieds qui boitent quand tu le veux ou sans que tu le veuilles ?

HIPPIAS

[374d] Quand je le veux.

SOCRATE

Le fait de boiter c'est un défaut de qualité et une absence de grâce physique, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Quoi donc ? La myopie n'est-elle pas un défaut des yeux ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Quels yeux, donc, voudrais-tu posséder et avoir à ta disposition ? Des yeux avec lesquels tu verrais peu et mal si tu le voulais, ou bien alors des yeux avec lesquels tu verrais peu et mal sans le vouloir ?

HIPPIAS

Ceux avec lesquels je verrais peu et mal en le voulant.

SOCRATE

Tu juges donc meilleures les parties de toi-même qui opèrent mal quand tu le veux plutôt que celles qui le font sans que tu le veuilles.

HIPPIAS

C'est bien cela.

SOCRATE

Un seul et même raisonnement s'applique donc à tous ces organes, par exemple les oreilles, le nez, la bouche et tous les sens : ceux qui opèrent mal sans qu'on le veuille, il vaut mieux ne pas les posséder, car ils sont sans valeur ; tandis que ceux [374e] qui le font volontairement, il vaut mieux les posséder, car ils sont bons.

HIPPIAS

C'est ce que je crois.

SOCRATE

Quoi donc ? De quels instruments l'emploi est-il meilleur ? Ceux avec lesquels on opère mal volontairement ou bien ceux avec lesquels on le

fait involontairement ? Par exemple, un gouvernail avec lequel on gouverne mal involontairement, est-il meilleur qu'un autre avec lequel on gouverne mal volontairement ?

HIPPIAS

C'est ce dernier le meilleur.

SOCRATE

Et avec un arc, une lyre, un *aulós* et tout le reste, n'en va-t-il pas de même ?

HIPPIAS

[375a] C'est vrai.

SOCRATE

Et alors, vaut-il mieux posséder un cheval dont l'âme soit telle qu'on le conduise mal volontairement ou involontairement ?

HIPPIAS

Volontairement.

SOCRATE

Il est donc meilleur.

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Avec un cheval dont l'âme est meilleure on pourra alors volontairement mal pratiquer l'équitation, tandis qu'avec un cheval dont l'âme est de qualité inférieure, on le fera involontairement, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Sans aucun doute.

SOCRATE

N'en va-t-il pas également de même avec le chien comme avec tous les

autres animaux ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et alors ? Vaut-il mieux un archer dont l'âme est telle qu'il manque sa cible volontairement [375b] ou bien celui dont l'âme le fait involontairement ?

HIPPIAS

Le premier.

SOCRATE

C'est donc l'âme du premier qui est la meilleure pour le tir à l'arc.

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et l'âme de celui qui manque sa cible involontairement est plus mauvaise que l'âme de celui qui la manque volontairement.

HIPPIAS

Dans le cas du tir de l'arc, oui.

SOCRATE

Et qu'en est-il de la médecine ? L'âme de celui qui fait du mal aux corps volontairement n'est-elle pas plus savante en matière de médecine ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Cette âme est donc meilleure dans cette technique.

HIPPIAS

Elle est meilleure.

SOCRATE

Quoi donc ? En ce qui concerne la citharistique, l'aulétique et toutes les autres techniques [375c] et sciences, l'âme la meilleure est celle de celui qui volontairement travaille mal et se conduit de mauvaise et honteuse façon, tandis que l'âme de celui qui le fait involontairement est plus mauvaise, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

C'est ce qui semble.

SOCRATE

Mais, alors, nous devrions certainement préférer posséder des esclaves dont les âmes se conduiraient mal volontairement plutôt qu'involontairement, puisque les premières sont meilleures à cet égard.

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et notre âme ? Ne devrions-nous pas vouloir qu'elle soit la meilleure possible ?

HIPPIAS

[375d] Oui.

SOCRATE

Sera-t-elle meilleure si c'est volontairement qu'elle fait le mal et se conduit mal ou bien si c'est involontairement ?

HIPPIAS

Il serait toutefois absurde, Socrate, que ceux qui commettent volontairement l'injustice soient meilleurs que ceux qui la commettent involontairement.

SOCRATE

Mais c'est bien ce qui résulte de notre discours.

HIPPIAS

Certainement pas pour moi.

SOCRATE

Figure-toi, Hippias, que je croyais que c'était ton opinion aussi. Mais réponds-moi encore une fois : la justice n'est-elle pas une capacité ou une science ou les deux choses ensemble ? N'est-il pas nécessaire, en effet, qu'elle soit [375e] l'une de ces choses ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Si donc la justice est une capacité de l'âme, l'âme la plus capable ne sera-t-elle pas la plus juste aussi ? Une telle âme, en effet, nous était apparue comme la meilleure, mon extraordinaire ami.

HIPPIAS

C'est en effet ce qui nous était apparu.

SOCRATE

Et si elle est une science ? N'en résultera-il pas que l'âme la plus savante est aussi la plus juste, et que la plus ignorante est aussi la plus injuste ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Et si elle est les deux choses ensemble, une capacité et une science, l'âme la plus juste ne sera-t-elle pas celle qui possède ces deux choses, la science et la capacité, et l'âme la plus injuste la plus ignorante et la plus incapable ? N'est-il pas nécessaire qu'il en soit ainsi ?

HIPPIAS

Apparemment.

SOCRATE

L'âme la plus capable et la plus savante nous est donc apparue comme la meilleure et la plus capable de travailler dans les deux directions, celle des [376a] bonnes choses comme celle des honteuses, en toute œuvre, n'est-ce pas ?

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Quand elle agit donc d'une manière honteuse, elle le fait volontairement par sa capacité et par sa technique ; et ces choses sont le fait de la justice, les deux ensemble ou l'une d'entre elles seulement.

HIPPIAS

C'est ce qui semble.

SOCRATE

Et commettre l'injustice, c'est faire du mal, tandis que ne pas la commettre, c'est faire du bien.

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

N'est-il pas vrai, donc, que l'âme la plus capable et la meilleure, lorsqu'elle commet l'injustice, le fera volontairement, tandis que l'âme de moindre qualité le fera involontairement ?

HIPPIAS

Apparemment.

SOCRATE

[376b] L'homme qui possède une âme bonne est donc bon, quand celui qui possède une âme mauvaise est mauvais.

HIPPIAS

Oui.

SOCRATE

Alors c'est à l'homme qui est bon qu'il revient de commettre l'injustice volontairement, et à l'homme qui est mauvais de le faire involontairement, s'il est vrai que l'homme qui est bon possède une âme bonne.

HIPPIAS

Mais il la possède certainement.

SOCRATE

Celui qui se conduit et travaille de manière honteuse et injuste, Hippias, celui-là, s'il existe, ne peut être que l'homme qui est bon.

HIPPIAS

Mais je refuse de te concéder cela, Socrate.

SOCRATE

Moi aussi, Hippias ; mais c'est bien ce qui résulte nécessairement [376c] de ce que nous venons de dire. Par ailleurs, comme je le dis déjà depuis un bon moment, j'erre de-ci de-là à propos de ces questions et je ne reste jamais du même avis ; et il n'y a rien de surprenant que moi et tout autre ignorant errions de cette manière ; mais si c'est vous-mêmes, les savants, qui errez, nous en subirons aussi des conséquences fâcheuses, s'il est vrai qu'il nous devient impossible, même en ayant recours à vous, de mettre fin à notre errance.

1- *Illiade* IX, 308-314.

2- *Illiade* IX, 357-363.

3- *Illiade* I, 169-171.

4- *Illiade* IX, 650-655.

ION

Ion est un rhapsode : vêtu de vêtements chamarrés, il déclame des poèmes du haut d'une estrade en s'accompagnant d'une cithare, dans le cadre de concours qui se tiennent lors des fêtes organisées par les cités. Quand il est abordé par Socrate, Ion vient d'arriver à Athènes pour participer au concours qui se déroule lors de la fête des Panathénées. Ion, qui se considère comme le meilleur des rhapsodes, se consacre à Homère, le meilleur des poètes, dont il interprète les poèmes et dont il explique aussi les vers. Si Ion a choisi Homère, c'est parce qu'il est un poète inspiré par la divinité. Or, par l'intermédiaire du rhapsode, se tend, entre le poète et ses auditeurs, une chaîne au moyen de laquelle l'inspiration se transmet à la façon d'un aimant dont la puissance mystérieuse attire simultanément plusieurs anneaux de fer. Le rhapsode, qui n'est en possession d'aucun art, d'aucune technique lorsqu'il parvient à toucher ceux qui prêtent l'oreille à son interprétation, ne l'est pas davantage lorsqu'il fait œuvre d'exégète. Aucun des sujets abordés par Homère n'échappe à la compétence du rhapsode ; mais force est d'admettre que, compétent en toutes choses, il ne l'est en fait en rien. Dès lors, il ne possède aucun art, aucune technique, aucun savoir, comme c'est le cas d'un grand nombre de ces spécialistes dont Socrate dénonce la vanité des prétentions.

Ce court dialogue aborde la poésie non du point de vue de l'art ou de la technique, mais de celui de l'inspiration. C'est ce qui lui a valu un statut tout particulier auprès de ceux pour qui la poésie donne accès à un « ailleurs ».

ION

ou Sur l'*Iliade* ; genre critique

SOCRATE

[530a] Salut, Ion ! D'où nous arrives-tu à présent ? Est-ce de chez toi, d'Éphèse ?

ION

Pas du tout, Socrate ! Je viens d'Épidaure, des fêtes d'Asclépios.

SOCRATE

Tu ne veux pas dire que les habitants d'Épidaure organisent aussi, en l'honneur de leur dieu, un concours de rhapsodes !

ION

Mais si, parfaitement, puisqu'ils le font aussi pour tous les arts des Muses !

SOCRATE

Alors, comment cela s'est-il passé ? Dis-nous, as-tu pris part au concours ? et comment t'en es-tu sorti ?

ION

Nous avons remporté les premiers prix [530b], Socrate !

SOCRATE

Comme c'est bien dit ! Allons, tâchons aussi de remporter la victoire aux fêtes des Panathénées !

ION

Eh bien, qu'il en soit ainsi, s'il plaît à dieu !

SOCRATE

Je dois dire, Ion, que je vous ai souvent envié votre art, à vous les rhapsodes. Car il sied à cet art que votre personne soit couverte de parures et que vous ayez l'air d'être aussi beaux que possible. Mais en même temps, cet art exige que vous passiez votre vie en compagnie de plusieurs bons poètes, surtout en compagnie d'Homère, le meilleur, le plus divin des poètes, et que vous connaissiez à fond sa pensée [530c], et pas seulement ses vers. Voilà ce qui est enviable ! Car on ne deviendrait jamais rhapsode, si on n'arrivait à comprendre ce que veut dire le poète. C'est donc au rhapsode de se faire l'interprète, auprès de ses auditeurs, de la pensée du poète. Mais il est impossible de bien accomplir cette tâche si on ne sait pas ce que le poète veut dire. Tout cela est bien digne d'envie !

ION

Tu dis vrai, Socrate. Pour moi, en tout cas, c'est la partie de mon art qui m'a coûté le plus de travail, et je crois être, de tous les hommes, celui qui dit les plus belles choses au sujet d'Homère ! Car, ni Métrodore de Lampsaque, ni [530d] Stésimbrote de Thasos, ni Glaucon, ni aucun autre homme qui ait jamais vu le jour n'a pu exprimer sur Homère des pensées aussi nombreuses et aussi belles que les miennes.

SOCRATE

C'est bien parlé, Ion ! Allons, il est évident que tu ne vas pas refuser de me faire une démonstration !

ION

Crois-moi, Socrate, il vaut la peine d'entendre quelle parure j'ai su faire à Homère. Si bien que je m'estime digne d'être couronné d'une couronne d'or par les Fils d'Homère¹.

SOCRATE

Crois-moi, je prendrai une autre fois le temps de t'écouter [531a], mais à présent, contente-toi de me répondre : ton talent s'exerce-t-il seulement à propos d'Homère ou bien aussi à propos d'Hésiode et d'Archiloque ?

ION

Pas du tout ! Au contraire, il s'exerce seulement à propos d'Homère. Et il me semble que cela suffit !

SOCRATE

Mais y a-t-il un sujet sur lequel Homère et Hésiode disent les mêmes choses ?

ION

Oui, je le pense, il y en a même beaucoup !

SOCRATE

Alors, sur de tels sujets, est-ce de ce que dit Homère ou bien de ce que dit Hésiode que tu ferais une meilleure exégèse ?

ION

Ce serait pareil, du moins sur les sujets [531b], Socrate, où ils disent les mêmes choses.

SOCRATE

Et sur les sujets où ils ne disent pas les mêmes choses ? Par exemple, la divination, Homère en parle quelque peu, et Hésiode aussi ?

ION

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Qu'en est-il alors ? Tout ce que ces deux poètes disent de semblable et de différent sur la divination, serait-ce toi qui en ferais la meilleure exégèse, ou bien serait-ce un de ces hommes qui sont devins, je parle d'un bon devin ?

ION

Un devin.

SOCRATE

Mais supposons que tu fusses devin, si en fait tu étais capable de faire l'exégèse de ce qui est semblable, ne saurais-tu pas aussi faire l'exégèse de ce qui est différent ?

ION

C'est évident.

SOCRATE

Alors, comment se fait-il [531c] que tu aies du talent à propos d'Homère, mais que tu n'en aies aucun à propos d'Hésiode ou d'aucun autre poète ? Homère parle-t-il de choses différentes de celles dont parlent tous les autres poètes ? N'est-ce pas de la guerre qu'il traite le plus souvent et des relations que les hommes (quand ils sont bons, mauvais, profanes ou hommes de l'art) entretiennent les uns avec les autres ? ne montre-t-il pas comment les dieux se conduisent dans les relations qu'ils ont entre eux et à l'égard des hommes ? ne parle-t-il pas des phénomènes du ciel et de ceux de l'Hadès ? n'expose-t-il pas les généalogies des dieux et celles des héros ? Ne sont-ce pas là les sujets [531d] sur lesquels Homère a composé sa poésie ?

ION

Tu dis vrai, Socrate.

SOCRATE

Mais quoi ! les autres poètes ne traitent-ils pas de ces mêmes sujets ?

ION

Oui, mais vois-tu, Socrate, ils n'ont pas composé comme Homère l'a fait !

SOCRATE

Comment alors ? Plus mal ?

ION

Oui, beaucoup plus mal !

SOCRATE

Tandis qu'Homère a mieux composé ?

ION

Assurément mieux, par Zeus !

SOCRATE

En ce cas dis-moi, chère tête d'Ion, quand parmi plusieurs personnes qui parlent du nombre, il y en a une qui en parle parfaitement, il y a sans doute aussi quelqu'un qui saura reconnaître la personne qui en parle bien [531e] ?

ION

Oui.

SOCRATE

Or, ce quelqu'un est-il le même individu qui saura reconnaître aussi ceux qui parlent mal du nombre, ou s'agit-il de quelqu'un d'autre ?

ION

Non, c'est le même, sans doute.

SOCRATE

Et n'est-ce pas l'homme qui possède la science des nombres ?

ION

Si.

SOCRATE

Alors, quand, parmi plusieurs personnes qui traitent des aliments bons pour la santé, il y en a une qui en parle parfaitement, est-ce un tel qui saura reconnaître en quoi la personne qui en parle le mieux en parle le mieux, et tel autre qui saura reconnaître en quoi celle qui en parle plus mal en parle plus mal ? Ou bien est-ce le même individu ?

ION

Évidemment, bien sûr ! C'est le même individu.

SOCRATE

Qui est-il ? Quel est son nom ?

ION

C'est le médecin.

SOCRATE

Nous disons donc, pour résumer, que c'est le même homme qui en chaque cas saura reconnaître, parmi plusieurs personnes qui parlent des mêmes choses, celle qui en parle bien et **[532a]** celle qui en parle mal. Sinon, l'homme qui ne saura pas reconnaître la personne qui en parle mal, ne saura pas non plus, évidemment, reconnaître celle qui en parle bien, à condition bien sûr que les deux personnes en question traitent d'un sujet identique.

ION

C'est cela.

SOCRATE

Dans les deux cas, c'est donc le même homme qui montrera sa compétence.

ION

Oui.

SOCRATE

Alors, toi, tu prétends qu'Homère et les autres poètes, y compris Hésiode et Archiloque, parlent certes des mêmes choses, mais n'en parlent pas de la même façon. Au contraire, il y en a un, Homère, qui en parle bien, tandis que les autres en parlent plus mal.

ION

Et je dis la vérité.

SOCRATE

Donc, si vraiment tu sais reconnaître le poète qui parle bien, tu devrais savoir aussi en quoi les poètes qui parlent plus mal **[532b]** parlent plus mal !

ION

Apparemment, oui.

SOCRATE

Alors si nous disons, excellent homme, que Ion a le même talent à propos d'Homère et des autres poètes, nous ne nous tromperons pas, puisque

c'est Ion lui-même qui convient que le même homme sera compétent pour juger tous ceux qui parlent des mêmes sujets, et qui admet, d'autre part, que les poètes traitent à peu près tous des mêmes sujets !

ION

Mais quelle est donc la cause, Socrate, qui fait que lorsqu'on s'entretient de n'importe quel autre poète, moi, je n'y fais pas attention [532c] et je suis incapable de rien proposer de valable – au contraire, je me mets tout simplement à somnoler. Mais fait-on la moindre mention d'Homère, aussitôt me voilà réveillé, je suis tout attention, et j'ai beaucoup à dire !

SOCRATE

Il n'est pas difficile au moins de conjecturer quelle est la cause de cela, mon camarade. Au contraire, il est évident pour tout le monde que tu es impuissant à parler d'Homère en vertu d'un art ou d'une science. Car si tu étais capable de le faire grâce à un art, tu serais capable de parler de tous les autres poètes aussi. En effet, la poésie forme un tout, je pense, n'est-ce pas ?

ION

Oui [532d].

SOCRATE

Or quand on prend n'importe quel autre art (qui lui aussi forme un tout), le même type d'enquête (qui vaut pour tous les arts sans exception) ne s'applique-t-il pas ? Ce que je veux dire par là, est-ce que tu as besoin de l'entendre, Ion ?

ION

Oui, par Zeus, Socrate, j'en ai besoin ! Tu sais, j'ai plaisir à vous entendre parler, vous les savants !

SOCRATE

Comme j'aimerais que tu dises vrai, Ion ! Mais les savants, ce sont plutôt vous, les rhapsodes, les acteurs et ceux dont vous chantez les poèmes ! Quant à moi, je ne dis que des vérités vraies, comme c'est naturel [532e] chez un homme dépourvu de toute compétence particulière ! Prends justement la question que je te posais tout à l'heure, regarde comme c'est à la portée d'un homme médiocre, sans compétence précise, comme c'est à la portée de tout homme de comprendre ce que je disais, à savoir que c'est le même type d'enquête qui s'applique toutes les fois qu'on prend comme sujet d'examen

un art qui forme un tout. Tâchons donc de saisir cela en raisonnant sur des exemples : l'art de la peinture est-il un art qui forme un tout ?

ION

Oui.

SOCRATE

Il y a donc, et il y a eu, beaucoup de peintres, bons et mauvais ?

ION

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Or, as-tu déjà vu quelqu'un qui ait le talent de faire voir, dans les peintures de Polygnote, fils d'Aglaophon, ce qui est bien et mal peint, mais qui soit impuissant à le faire quand il s'agit des autres peintres **[533a]** ? Quelqu'un qui, alors qu'on expose les œuvres des autres peintres, se met à somnoler, n'a rien à dire et ne sait pas quoi proposer ? Mais, dès que c'est sur Polygnote (ou sur n'importe quel autre peintre), et sur lui seul, qu'il doit faire connaître son jugement, le voilà qui soudain se réveille, devient tout attention, et a beaucoup à dire !

ION

Non, par Zeus, je n'ai jamais vu quelqu'un comme cela !

SOCRATE

Et si l'on prend la sculpture, as-tu déjà vu quelqu'un qui, à propos de Dédale, le fils de Métion, d'Épeios, fils de Panopée, de Théodore de **[533b]** Samos, ou de n'importe quel sculpteur, et de lui seul, ait le talent de faire l'exégèse de ce que le sculpteur a bien sculpté, mais qui, lorsqu'il s'agit des œuvres des autres sculpteurs, ne sait pas quoi proposer, se met à somnoler et ne peut pas dire un seul mot ?

ION

Non, par Zeus, je n'ai jamais vu non plus quelqu'un comme cela !

SOCRATE

Mais allons plus loin, ce n'est pas davantage, je crois bien, dans l'art de

l'*aulós*, dans l'art de la cithare, dans le chant accompagné de cithare, ou dans la rhapsodie, que tu as jamais vu un homme qui ait du talent pour faire des commentaires sur les œuvres d'Olympe, de Thamyras, d'Orphée [533c], ou de Phémios, le rhapsode d'Ithaque, mais qui, à propos de Ion d'Éphèse, ne sache pas quoi proposer et ne puisse pas contribuer à dire ce qui fait la bonne et la mauvaise qualité de sa rhapsodie ?

ION

Je ne peux pas te contredire sur ce point, Socrate, mais en ce qui me concerne, j'ai conscience du fait suivant : quand il s'agit d'Homère, je parle mieux que personne au monde, je sais quoi dire, et tout le monde m'assure que je parle bien, mais quand il s'agit des autres poètes, ce n'est pas le cas. Malgré tout, essaie de voir ce que cela peut signifier.

SOCRATE

Sois bien sûr que je le vois, Ion, et je vais te montrer de quoi il s'agit à mon sens [533d]. Car ce n'est pas un art – je te l'ai dit à l'instant – qui se trouve en toi et te rend capable de bien parler d'Homère. Non, c'est une puissance divine qui te met en mouvement, comme cela se produit dans la pierre qu'Euripide a nommée Magnétis, et que la plupart des gens appellent Héraclée². Car, en réalité, cette pierre n'attire pas seulement les anneaux qui sont eux-mêmes en fer, mais elle fait aussi passer en ces anneaux une force qui leur donne le pouvoir d'exercer à leur tour le même pouvoir que la pierre [533e]. En sorte qu'il se forme parfois une très longue chaîne, une chaîne d'anneaux de fer, suspendus les uns aux autres. Mais c'est de cette pierre, à laquelle ils sont suspendus, que dépend la force mise en tous ces anneaux.

C'est de la même façon que la Muse, à elle seule, transforme les hommes en inspirés du dieu. Et quand par l'intermédiaire de ces êtres inspirés, d'autres hommes reçoivent l'inspiration du dieu, eux aussi se suspendent à la chaîne ! En effet, tous les poètes auteurs de vers épiques – je parle des bons poètes – ne sont pas tels par l'effet d'un art, mais c'est inspirés par le dieu et possédés par lui qu'ils profèrent tous ces beaux poèmes. La même chose se produit aussi chez les poètes lyriques, chez ceux qui sont bons. Comme les Corybantes [534a] qui se mettent à danser dès qu'ils ne sont plus en possession de leur raison, ainsi font les poètes lyriques : c'est quand ils n'ont plus leur raison qu'ils se mettent à composer ces beaux poèmes lyriques. Davantage, dès qu'ils ont mis le pied dans l'harmonie et dans le rythme, aussitôt ils sont pris de transports bachiques et se trouvent possédés. Tout comme les Bacchantes qui vont puiser aux fleuves du miel et du lait quand elles sont possédées du dieu³, mais non plus quand elles ont recouvré leur raison. C'est bien ce que fait aussi l'âme des poètes lyriques, comme ils le disent eux-mêmes. Car les poètes nous disent à nous – tout le monde sait cela –, que, puisant à des sources de miel alors qu'ils butinent sur certains

jardins et vallons des Muses [534b], ils nous en rapportent leurs poèmes lyriques et, comme les abeilles, voilà que eux aussi se mettent à voltiger. Là, ils disent la vérité. Car c'est chose légère que le poète, ailée, sacrée ; il n'est pas en état de composer avant de se sentir inspiré par le dieu, d'avoir perdu la raison et d'être dépossédé de l'intelligence qui est en lui. Mais aussi longtemps qu'il garde cette possession-là, il n'y a pas un homme qui soit capable de composer une poésie ou de chanter des oracles.

Or comme ce n'est pas grâce à un art que les poètes composent et énoncent tant de beautés sur les sujets dont ils traitent – non plus que toi quand tu parles d'Homère [534c] – mais que c'est par une faveur divine, chaque poète ne peut faire une belle composition que dans la voie où la Muse l'a poussé : tel poète, dans les dithyrambes, tel autre, dans les éloges, celui-ci dans les chants de danse, celui-là dans les vers épiques, un dernier, dans les iambes. Autrement, quand ces poètes s'essaient à composer dans les autres genres poétiques, voilà que chacun d'eux redevient un poète médiocre. Car ce n'est pas grâce à un art que les poètes profèrent leurs poèmes, mais grâce à une puissance divine. En effet, si c'était grâce à un art qu'ils savaient bien parler dans un certain style, ils sauraient bien parler dans tous les autres styles aussi.

Mais la raison pour laquelle le dieu, ayant ravi leur raison, les emploie comme des serviteurs, pour faire d'eux des chanteurs d'oracles et des devins inspirés des dieux [534d], est la suivante : c'est pour que nous, qui les écoutons, nous sachions que ce ne sont pas les poètes, qui n'ont plus leur raison, qui disent ces choses d'une si grande valeur, mais que c'est le dieu lui-même qui parle et qui, par l'intermédiaire de ces hommes, nous fait entendre sa voix. La preuve la plus décisive à l'appui de ce que je dis, c'est Tynnichos de Chalcis : lui, il n'a jamais composé aucun autre poème dont on estimerait devoir se souvenir que le péan⁴ que tout le monde chante, et qui est, pour ainsi dire, le plus beau de tous les poèmes lyriques, vraiment « une découverte des Muses », comme il l'appelle lui-même. Voilà, c'est, à mon sens [534e], surtout dans un exemple comme celui-là que le dieu nous montre – afin que nous n'ayons plus aucun doute à ce sujet – que ces beaux poèmes ne sont pas œuvres humaines, qu'ils ne viennent pas non plus des hommes, mais qu'ils sont œuvres divines et viennent des dieux. Les poètes ne sont rien que les interprètes des dieux, et chacun d'eux est possédé par le dieu qui s'empare de lui. C'est pour montrer cela que le dieu a fait chanter à dessein le plus beau poème lyrique par le poète le plus médiocre. Est-ce que je ne te donne pas l'impression de dire la vérité, Ion [535a] ?

ION

Oui, par Zeus, c'est l'impression que j'ai. C'est que, je ne sais comment, Socrate, tes paroles touchent mon âme ; justement, il me semble que c'est par une faveur divine que les bons poètes sont des interprètes, envoyés auprès de

nous par les dieux.

SOCRATE

Or vous, les rhapsodes, vous interprétez à votre tour les œuvres des poètes ?

ION

En cela aussi, tu dis vrai.

SOCRATE

Vous êtes donc des interprètes d'interprètes ?

ION

Oui, tout à fait [535b].

SOCRATE

Justement, tiens-t'en à cela, et dis-moi, Ion – surtout ne cherche pas à dissimuler en répondant à la question que je vais te poser. Quand tu déclames à la perfection des vers épiques et frappes au plus haut point ceux qui te regardent, que tu chantes Ulysse sautant sur le seuil de sa maison, et, s'étant fait reconnaître par les prétendants, répandant les flèches à ses pieds, ou Achille s'élançant à la poursuite d'Hector ou l'un de ces passages qui suscitent la compassion, sur Andromaque, sur Hécube, sur Priam, as-tu alors toute ta raison, ou bien ne te sens-tu pas hors de toi ? et ton âme, inspirée par le dieu, ne croit-elle pas se trouver en présence des événements dont tu parles [535c], qu'ils se déroulent à Ithaque, à Troie, et quel que soit l'endroit que décrivent les vers que tu déclames ?

ION

Quelle clarté je vois, Socrate, dans l'indication que tu me donnes ! Je vais te parler, vois-tu, sans rien dissimuler. En effet, chaque fois que je dis quelque chose qui suscite la compassion, mes yeux se remplissent de larmes ; mais, quand c'est quelque chose d'effrayant ou de terrible, la peur me fait dresser les cheveux et mon cœur se met à sauter.

SOCRATE

Qu'est-ce que cela veut dire alors ? Ion, devons-nous affirmer qu'il a toute sa raison [535d] l'homme qui, paré d'un vêtement chamarré et portant des couronnes d'or, en plein milieu des sacrifices et des fêtes, commence à

pleurer, et cela bien qu'il n'ait perdu aucune de ses parures, ou qui, tandis qu'il se trouve en présence de plus de vingt mille personnes qui sont ses amis, et qu'on ne lui prend rien ni ne lui fait le moindre tort, se met à ressentir la peur ?

ION

Non, par Zeus, nous ne pouvons vraiment pas dire, Socrate, qu'il a toute sa raison !

SOCRATE

Or, sais-tu que vous produisez les mêmes effets dont je viens de parler sur la plupart des spectateurs aussi ?

ION

Et comment **[535e]** ! Je le sais bien ! Car je les vois, à chaque fois, du haut de mon estrade, en train de pleurer, de lancer de terribles regards, tout frappés de stupeur en m'entendant parler. Car il faut que je fasse attention à eux, et même très attention ! En effet, si je les fais pleurer, c'est moi qui serai content en recevant mon argent, mais si je les fais rire, alors c'est moi qui vais pleurer, en pensant à l'argent que j'aurai perdu !

SOCRATE

Sais-tu donc que le spectateur dont tu parles est le dernier de ces anneaux dont je disais qu'ils tirent leur puissance de la pierre d'Héraclée et se la transmettent les uns aux autres ? L'anneau du milieu, c'est toi, le rhapsode et l'acteur. Le **[536a]** premier anneau, c'est le poète lui-même. Mais par l'intermédiaire de tous ces anneaux, c'est le dieu qui tire l'âme des hommes jusqu'où il veut, car c'est bien sa puissance qui passe au travers de ces anneaux, qui sont suspendus l'un à l'autre. Ainsi, comme c'est le cas avec la pierre que j'ai mentionnée, il se forme une chaîne fort longue de choreutes, de maîtres et de sous-maîtres de chœur, rattachés latéralement aux anneaux suspendus qui dépendent de la Muse. En fait, tel poète dépend de telle Muse, tel autre d'une autre Muse – nous disons alors que le poète « est possédé », ce qui est **[536b]** tout près de la vérité, puisqu'il est tenu par sa Muse. Ainsi, de ces premiers anneaux que sont les poètes, d'autres hommes dépendent, chacun étant suspendu à tel ou tel poète et inspiré par lui. Certains dépendent d'Orphée, les autres de Musée, mais la plupart sont possédés d'Homère et sont tenus par lui. Toi, Ion, tu es un de ceux-là, je veux dire que tu es un possédé d'Homère. Ainsi, chaque fois qu'on chante un autre poète, tu te mets à dormir et tu ne trouves rien à dire, mais dès qu'on fait entendre un air de ce poète, aussitôt te voilà réveillé, ton âme se met à danser, et tu trouves

facilement [536c] quoi dire. Car ce n'est pas grâce à un art ou grâce à une science que tu dis ce que tu dis sur Homère, mais c'est par une faveur divine et une possession du dieu. C'est le cas aussi des Corybantes qui ne peuvent percevoir avec acuité qu'un seul air, l'air du dieu dont ils sont possédés ; pour accompagner cet air, ils n'ont aucun mal à trouver figures et formules, mais des autres airs, ils n'ont aucun souci. C'est pareil pour toi aussi, Ion. Dès qu'on fait mention d'Homère, tu sais comment en parler, mais s'il s'agit des autres poètes, tu n'as rien à dire. – Tu me demandes quelle est la cause de cela [536d] : pourquoi à propos d'Homère trouves-tu facilement quoi dire, tandis qu'à propos des autres tu ne sais pas quoi proposer ? C'est parce que ce n'est pas grâce à un art, mais grâce à une faveur divine que tu as le talent de louer Homère.

ION

C'est bien dit, Socrate ! Je serais pourtant surpris si tu parlais bien au point d'arriver à me convaincre que je suis possédé et que je suis fou quand je fais l'éloge d'Homère ! Du reste, je pense que toi non plus tu ne serais pas de cet avis si tu m'écoutais parler d'Homère.

SOCRATE

Certes, je veux bien écouter, mais toutefois pas avant que tu ne m'aies répondu sur ce point : des sujets [536e] que traite Homère, quel est celui dont tu parles bien ? Car bien sûr, tu ne parles sans doute pas de tous !

ION

Sache-le bien, Socrate, il n'en est pas un dont je ne parle bien.

SOCRATE

Mais tu ne vas probablement pas jusqu'à parler des sujets dont tu ne connais rien, même si Homère en traite ?

ION

Et quels sont-ils, ces sujets que traite Homère et que, moi, je ne connais pas ?

SOCRATE

Ce qui se rapporte aux arts, surtout – et tu sais bien qu'Homère en traite [537a] souvent et avec abondance ! Par exemple, il parle entre autres de l'art du cocher – si j'arrive à me rappeler les vers, je vais les réciter.

ION

Attends, je vais les dire, moi. Car moi, je me les rappelle.

SOCRATE

Dis-moi donc ce que Nestor déclare à son fils Antiloque, quand il lui conseille de faire attention au tournant, lors de la course de chevaux en l'honneur de Patrocle.

ION –

« Toi-même, penche-toi, dit-il, dans le char bien poli, doucement, vers la gauche des deux chevaux. Là, le cheval de droite [537b], excite-le de l'aiguillon en l'encourageant de la voix, et, de la main, lâche-lui la bride.

La borne est là, que ton cheval de gauche la rase au point qu'il semblerait bien que le moyeu de la roue œuvrée, en ait atteint le bord. Mais évite de toucher contre la pierre⁵. »

SOCRATE

Cela suffit ! Justement, Ion, dans ces vers-là [537c], qui saurait le mieux dire si Homère a raison ou tort ? un médecin ou un cocher ?

ION

Un cocher, sans doute.

SOCRATE

Est-ce parce que le cocher possède l'art dont il est question dans ces vers, ou pour une autre raison ?

ION

Non, c'est parce qu'il connaît cet art.

SOCRATE

Alors, à chacun des arts, le dieu n'a-t-il pas donné en partage la faculté de connaître un certain objet ? Car, à coup sûr, ce que nous connaissons par l'art du pilote, nous ne le connaissons pas aussi par l'art du médecin.

ION

Non, certainement pas [537d].

SOCRATE

Pas davantage, ce que nous connaissons par l'art du médecin, nous ne le connaissons pas par l'art du charpentier ?

ION

Non, certainement pas.

SOCRATE

En est-il donc de même pour tous les arts aussi : ce que nous connaissons par un art, nous ne le connaissons pas par un autre ? Mais avant que tu ne me répondes sur ce point, réponds à ceci : admets-tu que tel art soit différent de tel autre ?

ION

Oui.

SOCRATE

Donc, à mon exemple, quand moi, en m'appuyant sur le fait que tel art représente la science de tels objets, et que tel autre art représente la science de tels autres objets, je dis que, dans ce cas, cet art-ci est différent de cet art-là, toi, est-ce que tu dis la même chose que moi [537e] ?

ION

Oui.

SOCRATE

En effet, s'il s'agissait, j'imagine, d'une science qui porte sur les mêmes objets (que ceux d'une autre science), pourquoi irions-nous dire qu'il s'agit de deux sciences différentes, du moment que chacune de ces deux sciences nous ferait en vérité connaître les mêmes objets ? Par exemple, je sais que j'ai là cinq doigts, et toi, comme moi, sur ce même fait, tu sais la même chose que moi. Alors suppose que je te demande si c'est par le même art, l'arithmétique, que nous connaissons, toi et moi, les mêmes choses, ou si toi, tu les connais par un autre art, tu admettrais sans doute que c'est par le même art.

ION

Oui.

SOCRATE

Eh bien, réponds maintenant **[538a]** à ce que j'étais sur le point de te demander tout à l'heure : dis-moi si, à ton avis, il en est ainsi pour tous les arts ; je veux dire : est-il nécessaire que le même art nous fasse connaître les mêmes choses ? et s'il y a un second art différent du premier, n'est-il pas nécessaire que celui-ci nous fasse connaître, non pas les mêmes choses que le premier, mais, puisqu'il est différent, des choses qui elles aussi sont différentes ?

ION

À mon avis, il en est ainsi pour tous les autres arts, Socrate.

SOCRATE

Donc si un individu ne dispose pas de tel ou tel art, il ne sera pas capable de bien connaître les propos ou les actes qui relèvent de l'art en question **[538b]** ?

ION

Tu dis vrai.

SOCRATE

Prenons les vers que tu as récités. Qui sera le mieux à même de savoir si Homère a raison ou tort, toi ou un cocher ?

ION

Un cocher.

SOCRATE

Parce que, n'est-ce pas ? tu es rhapsode, mais non pas cocher.

ION

Oui.

SOCRATE

Et l'art de la rhapsodie n'est-il pas différent de l'art du cocher ?

ION

Si.

SOCRATE

Donc s'il est différent, c'est qu'il représente une science qui porte également sur d'autres objets ?

ION

Oui.

SOCRATE

Mais justement, qu'en est-il du passage où Homère dit qu'à Macaon blessé [538c], Hécamédé, la concubine de Nestor, donne à boire le cycéon ? Voici à peu près comment Homère s'exprime :

« Sur le vin de Pramnos, dit-il, par-dessus, elle râpait du fromage de chèvre avec une râpe en bronze. Et à côté, elle mit l'oignon, complément du breuvage⁶. »

Si, en s'exprimant ainsi, Homère a raison ou tort, qui est le mieux à même de le reconnaître, l'art du médecin ou l'art du rhapsode ?

ION

L'art du médecin.

SOCRATE

Et dans ce passage, quand Homère dit [538d] : « Et elle, pareille à la plombée qui va, elle gagnait le fond de la mer, plombée qui, fixée au bout de la corne du bœuf des champs, s'en va rapide, parmi les poissons qui mangent la chair crue, leur portant la mort⁷. »

Que disons-nous ? qui est le mieux à même de juger de ce que ces vers veulent dire et du fait qu'Homère y a raison ou tort, est-ce l'art du pêcheur ou l'art du rhapsode ?

ION

Il est bien évident, Socrate, que cela relève de l'art du pêcheur.

SOCRATE

Considère alors que c'est toi qui interrogues. Si tu me demandais [538e] : « Eh bien, Socrate, puisque tu découvres chez Homère des passages dont il appartient à chaque art de faire la critique, allons, trouve-moi aussi les passages qui relèvent de la compétence du devin et de la divination ! Quels

sont les passages dont il appartient au devin de savoir discerner s'ils sont bien ou mal composés ? » Regarde comme cela va être facile pour moi de te répondre la vérité. En effet, Homère parle à plusieurs reprises de la divination. Ainsi dans l'*Odyssée*, par exemple quand un des descendants de Mélampe, le devin Théoclymène, s'adresse aux prétendants [539a] :

« Démoniaques, quel est ce mal qui vous arrive ? C'est par la nuit que sont couvertes vos têtes, vos visages, et vos membres jusqu'aux pieds. Mais une plainte a fusé, et vos joues sont en larmes. De fantômes, le seuil est plein, pleine aussi la cour, ils se hâtent vers l'Érèbe, sous les ténèbres. Et le soleil [539b] s'est effacé du ciel, une sinistre brume s'est abattue sur tout⁸ ! »

Il en parle souvent aussi dans l'*Iliade*. Par exemple dans le « Combat devant le Mur » : en effet, il dit là aussi :

« Mais un oiseau fonça vers eux, alors qu'ils brûlaient de passer, un aigle de haut vol, à gauche, barrant la route de l'armée [539c].

« Il portait dans ses serres un serpent, rouge comme le sang, bête monstrueuse, vivante, toujours palpitante, et qui ne renonçait pas encore à la lutte. Car le serpent piqua celui qui le tenait, à la poitrine, près du cou, après s'être recourbé vers l'arrière. L'autre le rejeta loin de lui, sur la terre. Souffrant d'une douleur d'agonie, il le laissa tomber au milieu de la foule [539d]. Tandis que lui-même, en hurlant, s'envolait sur les souffles du vent⁹. »

Dans ce passage, et dans d'autres du même genre, c'est au devin, dirai-je, qu'il appartient à la fois d'examiner ce que ces paroles veulent dire et de les juger.

ION

Oui, ce que tu dis est vrai, Socrate.

SOCRATE

Mais c'est ce que tu dis toi aussi, Ion, et c'est vrai ! Eh bien, allons, à toi de faire la même chose pour moi : comme moi, j'ai choisi à ton intention les passages de l'*Odyssée* et de l'*Iliade* qui relèvent de l'art du devin, ceux qui tombent dans la compétence du médecin, et ceux qui sont du ressort du pêcheur [539e], à toi de faire la même chose pour moi : choisis, Ion, puisqu'en fait tu es plus expert que moi dans ce que dit Homère, quels sont les passages qui entrent dans la compétence du rhapsode, et de l'art de la rhapsodie, et dont il appartient au rhapsode, de préférence au reste des hommes, à la fois d'examiner le sens et de faire la critique.

ION

Mais je prétends, Socrate, que tous sont dans ce cas.

SOCRATE

Non, toi, en tout cas, Ion, tu ne prétends pas que c'est le cas de tous ! Ou bien es-tu à ce point oublieux ? Pourtant, il siérait vraiment mal à qui serait rhapsode de manquer de mémoire !

ION

Mais [540a] qu'est-ce que j'ai oublié au juste ?

SOCRATE

Ne te rappelles-tu pas que tu disais que l'art du rhapsode est différent de celui du cocher ?

ION

Oui, je me rappelle.

SOCRATE

Or, tu convenais aussi du fait que, ces deux arts étant différents, ils connaîtront des choses différentes.

ION

Oui.

SOCRATE

Donc, d'après ce que tu viens dire, l'art du rhapsode, à coup sûr, ne connaîtra pas tout, non plus que le rhapsode.

ION

En effet, à l'exception sans doute de cas comme cela, Socrate !

SOCRATE

Mais quand tu parles de « cas comme cela » [540b], est-ce que tu ne veux pas dire, à l'exception, peu s'en faut, des passages qui relèvent de l'ensemble des arts ? Mais alors quelles sont les choses que connaîtra l'art du rhapsode, puisqu'il ne connaît pas tout ?

ION

Ce qu'il sied à un homme de dire, je pense, et ce qui sied à une femme, ce qui sied à un esclave et ce qui sied à un homme libre, ce qui sied à qui

commande et ce qui sied à qui obéit.

SOCRATE

Veux-tu dire que ce qu'il sied que dise un homme qui, en pleine mer, commande à un bateau battu par la tempête, le rhapsode le saura mieux que le pilote ?

ION

Non, au contraire, cela, vraiment [540c], c'est le pilote qui le saura mieux.

SOCRATE

Mais ce qu'il sied que dise l'homme qui commande à un malade, le rhapsode le saura-t-il mieux que le médecin ?

ION

Non, cela non plus.

SOCRATE

Mais il saura comment il sied à un esclave de s'exprimer, est-ce ce que tu veux dire ?

ION

Oui.

SOCRATE

Par exemple, tu veux dire que ce qu'il sied qu'un esclave bouvier dise pour calmer ses génisses quand elles deviennent farouches, c'est le rhapsode qui le saura, mais non pas le bouvier ?

ION

Non, certes pas.

SOCRATE

Mais s'agit-il de ce qu'il sied qu'une femme, qui travaille la laine, dise au sujet du travail [540d] des laines ?

ION

Non.

SOCRATE

Mais le rhapsode saura-t-il ce qu'il sied que dise un stratège, alors qu'il exhorte ses soldats ?

ION

Oui, voilà le genre de choses que saura le rhapsode !

SOCRATE

Que veux-tu dire ? L'art du rhapsode est-il l'art du stratège ?

ION

En tout cas moi, je saurais ce qu'il siérait à un stratège de dire !

SOCRATE

C'est sans doute que tu as aussi du stratège en toi, Ion. Parce que si par hasard tu étais en même temps cavalier et joueur de cithare, tu saurais quels sont les chevaux qui se laissent bien monter et ceux qui sont de mauvaises montures. Mais si [540e] je te demandais : « En vertu de quel art, Ion, connais-tu les chevaux qui se laissent bien monter ? Est-ce en tant que cavalier ou en tant que joueur de cithare ? » Quelle réponse me ferais-tu ?

ION

Je répondrais que c'est en tant que cavalier.

SOCRATE

Alors, si tu savais reconnaître également quels sont les hommes qui jouent bien de la cithare, tu serais d'accord pour dire que c'est en tant que cithariste que tu les reconnaîtrais, mais non pas en tant que cavalier.

ION

Oui.

SOCRATE

Mais puisque tu connais les questions militaires, est-ce que tu les

connais en tant que tu es stratège, ou que tu es bon rhapsode ?

ION

À mon sens, cela ne fait aucune différence.

SOCRATE

Comment [541a] ? Tu prétends que cela ne fait pas de différence ! Est-ce que tu veux dire que l'art du rhapsode et l'art de la stratégie ne forment qu'un seul art au lieu de deux ?

ION

Un seul art, à mon sens.

SOCRATE

Donc quiconque est un bon rhapsode se trouve également être bon stratège ?

ION

Absolument, Socrate.

SOCRATE

Donc, à l'inverse, quiconque est un bon stratège, se trouve être à son tour bon rhapsode.

ION

Non, cette fois il n'en est pas ainsi, à mon avis.

SOCRATE

Mais par ailleurs, à ton avis, qu'en est-il de ceci : est-ce que l'homme qui est en vérité un bon rhapsode, est aussi [541b] un bon stratège ?

ION

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Or, toi, tu es le meilleur rhapsode de la Grèce ?

ION

Oui, Socrate, et de loin.

SOCRATE

Et stratège aussi, Ion ! es-tu le meilleur stratège de la Grèce ?

ION

Sache-le bien, Socrate ! Et cela, à coup sûr, je l'ai appris dans Homère.

SOCRATE

Pourquoi donc enfin, Ion, au nom des dieux, étant le meilleur des Grecs à ces deux égards, à la fois comme stratège et comme rhapsode, pourquoi fais-tu le rhapsode, en parcourant la Grèce, mais n'es-tu pas stratège ? Crois-tu que les Grecs ont grand besoin d'un rhapsode [541c] tout couronné d'une couronne d'or, mais qu'ils n'ont aucun besoin d'un stratège ?

ION

Mais c'est que notre cité, Socrate, est sous votre autorité, et, commandée par vos généraux, elle n'a nul besoin d'un stratège. Quant à votre cité et à celle des Lacédémoniens, elles ne me prendraient pas comme stratège. Car, à vous seuls, vous croyez vous suffire !

SOCRATE

Ô excellent Ion, ne connais-tu pas Apollodore de Cyzique ?

ION

Quel Apollodore ?

SOCRATE

L'homme que les Athéniens, à plusieurs reprises, se sont choisi comme stratège [541d] bien qu'il fût étranger. Et Phanosthène d'Andros et Héraclide de Clazomène ? Ces étrangers ayant montré qu'ils sont dignes de considération, notre cité les élève à la stratégie et à d'autres charges. Mais voilà que Ion d'Éphèse, elle ne le choisira pas comme stratège, ni ne lui confiera un poste chargé d'honneurs, s'il semble digne de considération ! Mais quoi ? Vous les Éphésiens, n'êtes-vous pas Athéniens à l'origine ? Et il n'y a pas une cité qui ne soit inférieure à Éphèse [541e] ! – Allons, revenons au fait, Ion, si tu dis la vérité quand tu declares que c'est grâce à un art et à

une science que tu es capable de louer Homère, tu agis mal ! Toi qui as promis que tu savais beaucoup de belles choses sur Homère, toi qui as prétendu en donner démonstration, tu me trompes, et bien loin de me faire voir la démonstration dont tu parlais, c'est toi qui ne veux même pas dire quels sont ces sujets sur lesquels tu as le talent de parler, bien que j'insiste depuis longtemps pour le savoir. Au contraire, tu fais tout simplement comme Protée, tu prends toutes les formes, tu te retournes sens dessus dessous, jusqu'au moment où, à la fin, ayant réussi à m'échapper, tu réapparaîs en stratège, pour éviter de me donner la démonstration qui me fasse voir [542a] combien tu es habile en science homérique ! Donc, si tu es le détenteur d'un art, et si, comme je le disais justement tout à l'heure, après avoir promis de faire une démonstration sur Homère, tu te mets à me tromper, c'est que tu agis mal ! Mais si tu n'es pas le détenteur d'un art, si tu es, au contraire, par une faveur divine, le possédé d'Homère, et si c'est en ne sachant rien que tu dis beaucoup de belles choses à propos de ce poète – comme je l'ai dit à ton sujet –, tu ne fais rien de mal. Choisis donc si tu veux que nous te considérions comme un homme qui agit mal ou comme un homme divin !

ION

Cela fait une grande différence [542b], Socrate ! Car il est beaucoup plus beau d'être considéré comme un homme divin !

SOCRATE

Eh bien, dans ce cas, nous te conférons, Ion, cette plus grande beauté, d'être, quand tu fais la louange d'Homère, un homme divin, au lieu d'un homme de l'art !

1- Les Homérides de Chios, une corporation de rhapsodes qui prétendaient être les descendants d'Homère ; elle se consacrait à la défense du poète et de son œuvre et semble avoir été considérée comme une autorité qui arbitrait entre les rhapsodes.

2- Il s'agit de l'aimant naturel qui venait de Magnésie ou d'Héraclée, cités de Carie sur les côtes de l'Asie Mineure. Probable référence à Euripide, *Oenée* (fr. 567 Kannicht).

3- Femmes possédées par Bacchus (Dionysos) et qui font jaillir du sol qu'elles frappent des sources de lait ou de miel, comme le décrit Euripide dans les *Bacchantes*, vers 708-711.

4- Un péan était à l'origine un hymne en l'honneur d'Apollon. Pour la citation de Tynnichos de Chalcis, voir n° 707

Page.

5- Voir *Illiade* XXIII, 335-340.

6- Voir *Illiade* XI, 630-640.

7- Voir *Illiade* XXIV, 80-82.

8- Voir *Odyssée* XX, 351-357.

9- Voir *Illiade* XII, 200-207.

SUR LE JUSTE

Sans que l'on sache quel est le lieu et quelles sont les circonstances de la discussion, Socrate pose à un interlocuteur anonyme la question qui constitue le thème du dialogue : « Peux-tu me dire ce qu'est le juste ? » Après avoir défini la méthode à suivre – il faut découvrir le caractère commun qui permet de qualifier de « justes » toutes nos actions –, Socrate pose de brèves questions qui peuvent être regroupées sous deux chefs : 1) Qu'est-ce qui sert à distinguer le juste de l'injuste ? Il s'agit du discours, de la parole. 2) Alors, en quoi consistent le juste et l'injuste ? Socrate commence par faire admettre à son interlocuteur que nul n'est injuste de son plein gré. Mais comme les mêmes actes peuvent être qualifiés tantôt de « justes » et tantôt d'« injustes », il convient de poursuivre la discussion. Un acte est juste s'il est commis quand il le faut et au bon moment, et injuste dans le cas contraire. Par suite, s'il est vrai que nul n'est injuste de son plein gré, il s'ensuit que c'est grâce au savoir qui permet de déterminer quand il faut agir et à quel moment que l'on est juste, et par ignorance de cela, que l'on est injuste.

Le dialogue n'est pas mentionné par Diogène Laërce dans la liste des ouvrages de Platon, et il est impossible d'expliquer pourquoi on le retrouve dans certains manuscrits comme un texte attribué à Platon. D'ailleurs, ces différents manuscrits ne s'entendent pas sur les interlocuteurs : pour les uns, ce sont Socrate et un anonyme, pour d'autres Socrate et un disciple, et pour un dernier manuscrit Socrate et Clinias. Rien ne permet d'avancer d'hypothèses sur l'auteur et sur la date de composition de ce texte sans envergure aucune, qui reprend sans doute dans le cadre d'un exercice rhétorique quelques thèmes développés dans d'autres dialogues : le *Gorgias*, le premier livre de la *République*, le *Politique* et les *Lois*.

SUR LE JUSTE

SOCRATE

[372a] Peux-tu me dire ce qu'est le juste ? La question ne mérite-t-elle pas d'être discutée ?

ANONYME

Oui ; elle le mérite à mon avis.

SOCRATE

Eh bien, qu'est-ce que c'est ?

ANONYME

Que serait-ce d'autre que ce que la légalité considère comme juste ?

SOCRATE

Ce n'est pas de cette manière que tu dois me répondre. C'est comme si tu me demandais : « Qu'est-ce que l'œil ? », et que je te répondais : « Ce par quoi nous voyons. » Et si tu me demandais de te le montrer, je te le montrerais. Et si tu me demandes : « À quoi donnes-tu le nom d'âme ? », je te répondrai : « Ce par quoi nous connaissons », et si tu me poses cette nouvelle question : « Qu'est-ce que la voix ? », je te répondrai : « Ce grâce à quoi nous pouvons discuter. » À ton tour de faire de même et de dire à quoi nous sert le juste, en prenant modèle sur ce que je viens de dire pour répondre aux questions posées.

ANONYME

Je ne suis pas du tout à même de répondre de cette façon.

SOCRATE

Eh bien, puisque tu ne le peux de cette façon, peut-être sera-t-il plus

facile de procéder de cette autre manière. Allons, quand nous cherchons à distinguer le grand du petit, de quoi nous servons-nous ? De la mesure, n'est-ce pas ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et avec la mesure, de quel art ? N'est-ce pas de l'art de la mesure ?

ANONYME

De l'art de la mesure.

SOCRATE

[373a] Et pour distinguer le lourd du léger ? N'est-ce pas au poids que nous avons recours ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et avec le poids, à quelle technique ? N'est-ce pas à celle de la pesée ?

ANONYME

Sans doute.

SOCRATE

Et alors, pour chercher à discerner le juste de l'injuste, de quel instrument nous servirons-nous, et au moyen de cet instrument, à quelle technique aurons-nous recours de préférence ? Sous cet angle, la chose ne te paraît-elle pas plus claire ?

ANONYME

Non.

SOCRATE

Eh bien, reprenons de la manière que voici. Quand nous ne sommes pas

d'accord sur ce qui est plus grand ou plus petit, qu'est-ce qui nous départage ?
Les gens qui savent mesurer, n'est-ce pas ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et quand il s'agit de nombres, pour savoir s'ils sont grands ou petits,
[373b] qui tranche ? Ceux qui savent compter, n'est-ce pas ?

ANONYME

Bien sûr.

SOCRATE

Et lorsque c'est au sujet du juste et de l'injuste que nous sommes en désaccord les uns avec les autres, à qui nous adressons-nous, quels sont ceux qui tranchent dans tous les cas ? Dis-moi.

ANONYME

Tu veux parler des juges, Socrate ?

SOCRATE

Bien, tu as trouvé. Allons, essaie de répondre à cette nouvelle question.
Comment s'y prennent les gens qui savent mesurer pour déterminer ce qui est grand et ce qui est petit ? N'est-ce pas en mesurant ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et pour distinguer le lourd du léger ? N'est-ce pas en pesant ?

ANONYME

En pesant, bien sûr.

SOCRATE

Et pour distinguer dans le nombre entre le grand et le petit ? En

comptant, n'est-ce pas ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Eh bien, [373c] pour distinguer le juste et l'injuste ? Réponds.

ANONYME

Je ne sais pas.

SOCRATE

En parlant¹, n'est-ce pas ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

C'est donc en parlant qu'ils nous départagent, les juges, lorsque dans leur jugement ils se prononcent sur ce qui est juste et injuste.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et c'est en mesurant que les gens qui mesurent se prononcent sur les dimensions grandes ou petites ; c'est en effet la mesure qui leur sert à porter un jugement en la matière.

ANONYME

C'est cela.

SOCRATE

C'est en pesant que les gens qui pèsent évaluent ce qui est lourd et ce qui est léger ; c'est en effet le poids qui leur sert à porter un jugement en la matière.

ANONYME

En effet.

SOCRATE

C'est en comptant que les gens qui comptent se prononcent sur les nombres grands ou petits ; [373d] c'est en effet le nombre qui leur sert à porter un jugement en la matière.

ANONYME

C'est cela.

SOCRATE

Et c'est en parlant, comme nous venons tout juste d'en convenir, que les juges nous départagent en ce qui concerne le juste et l'injuste ; c'est en effet par le moyen de la parole qu'ils formulent un jugement en la matière.

ANONYME

Ce que tu dis est juste, Socrate.

SOCRATE

C'est bien vrai. Et c'est la parole, semble-t-il, qui sert à distinguer entre le juste et l'injuste.

ANONYME

Il paraît bien.

SOCRATE

En quoi peut bien consister le juste et l'injuste ? Par exemple, si on nous posait la question suivante : puisque c'est la mesure, la technique de la mesure et celui qui mesure qui décident de ce qui est grand et petit [373e], qu'est-ce donc que le plus grand et le plus petit ? Nous répondrions : le grand, c'est ce qui dépasse en longueur, et le petit ce qui est dépassé en longueur. Et puisque c'est le poids, la technique de la pesée et celui qui pèse qui déterminent ce qui est lourd et ce qui est léger, en quoi alors consistent le lourd et le léger ? Nous répondrions : est lourd ce qui fait s'abaisser le plateau de la balance, et léger ce qui le fait monter. De même, par conséquent, si l'on nous posait la question suivante : puisque c'est la parole, l'art judiciaire et le juge qui décident pour nous de ce qui est juste et de ce qui est injuste, en quoi consistent le juste et

l'injuste ? Que pourrions-nous encore répondre à cette question ? Ou bien faut-il avouer que nous ne sommes pas encore capables d'y donner une réponse ?

ANONYME

Nous n'en sommes pas capables.

SOCRATE

À ton avis, est-ce de leur plein gré [374a] que les hommes commettent l'injustice ou est-ce contre leur gré ? Voici ce que je veux dire. À ton avis, est-ce que c'est de leur plein gré que les hommes posent des actes qui sont justes et des actes qui sont injustes, ou est-ce contre leur gré ?

ANONYME

Sans doute, de leur plein gré, Socrate, car ce sont des méchants.

SOCRATE

Par conséquent, c'est de leur plein gré, penses-tu, que les hommes sont méchants et injustes ?

ANONYME

C'est mon avis, pas le tien ?

SOCRATE

Non, si du moins il faut en croire le poète.

ANONYME

Lequel ?

SOCRATE

Celui qui a dit :

Personne n'est malheureux de son plein gré, ni heureux contre son gré².

ANONYME

Mais, Socrate, l'antique proverbe a raison qui veut que souvent les poètes mentent³.

SOCRATE

Je serais surpris [374b] si, sur ce point au moins, notre poète eût menti. Au reste, si tu en as le temps, nous pourrions examiner s'il ment ou s'il dit la vérité.

ANONYME

Oui, j'en ai le temps.

SOCRATE

Allons, qu'est-ce qui, d'après toi, est chose juste ? Mentir ou dire la vérité ?

ANONYME

Dire la vérité, évidemment.

SOCRATE

Dès lors, mentir est chose injuste.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et qu'est-ce qui est juste, induire en erreur ou ne pas induire en erreur ?

ANONYME

Ne pas induire en erreur, assurément.

SOCRATE

Dès lors, induire en erreur est chose injuste.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et encore, qu'est-ce qui est juste : nuire ou rendre service ?

ANONYME

Rendre service.

SOCRATE

Il s'ensuit que faire du tort est chose injuste ? [374b]

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et encore que dire la vérité, ne pas mentir et rendre service sont choses justes, tandis que mentir, faire du tort et induire en erreur sont choses injustes.

ANONYME

Oui, par Zeus, absolument.

SOCRATE

Et même s'il s'agit d'ennemis ?

ANONYME

Non, pas s'il s'agit d'ennemis.

SOCRATE

C'est donc chose juste que de faire du tort à ses ennemis, et chose injuste que de leur rendre service ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

C'est donc aussi chose juste que de faire du tort à ses ennemis en les induisant en erreur, n'est-ce pas ?

ANONYME

Comment ne le serait-ce pas ?

SOCRATE

Mais alors, rendre service à ses amis, [374d] n'admets-tu pas que c'est une chose juste ?

ANONYME

À mes yeux, du moins.

SOCRATE

En évitant de les induire en erreur ou en les induisant en erreur pour leur rendre service ?

ANONYME

Même en les induisant en erreur, par Zeus.

SOCRATE

En fait, c'est une chose juste que de leur rendre service en les induisant en erreur ; non pas en mentant toutefois, ou même en mentant ?

ANONYME

Même en mentant, cela reste une chose juste.

SOCRATE

Il s'ensuit, semble-t-il, que mentir et dire la vérité sont également choses justes et choses injustes.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

De même, induire en erreur et ne pas d'induire en erreur sont choses justes et choses injustes.

ANONYME

Il semble bien.

SOCRATE

De même, faire du tort et rendre service sont choses justes et choses injustes.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Ce sont bien les mêmes choses, semble-t-il, qui toutes [374e] sont également justes et injustes.

ANONYME

Pour moi, c'est évident.

SOCRATE

Écoute bien. J'ai un œil droit et un œil gauche, comme tout le monde.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Une narine droite et une narine gauche ?

ANONYME

Bien sûr.

SOCRATE

Une main droite et une main gauche ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Mais alors, puisque ce sont les même parties de mon corps que tu qualifies tantôt de « droites » tantôt de « gauches », si je te demandais desquelles il s'agit, serais-tu en mesure de me répondre : celles qui sont de ce côté-ci sont à droite, tandis que celles qui sont de ce côté-là sont à gauche ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Revenons-en à la question examinée. Puisque ce sont les mêmes choses que tu qualifies tantôt de « justes » tantôt d'« injustes », peux-tu me dire lesquelles sont justes et lesquelles [375a] sont injustes ?

ANONYME

À vrai dire, il me semble que sont justes toutes celles de ces choses qui sont faites quand il faut les faire et au bon moment, tandis que sont injustes celles qui sont faites quand il ne faut pas les faire.

SOCRATE

Tu me sembles avoir raison. Donc celui qui fait chacune de ces choses quand il le faut agit conformément à la justice, tandis que celui qui le fait quand il ne le faut pas, agit injustement ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Par suite, c'est en accomplissant des actions justes que celui-ci est juste, et en accomplissant des actions injustes que celui-là est injuste ?

ANONYME

C'est cela.

SOCRATE

Mais quel est l'homme qui est en mesure, quand il le faut et au moment voulu, de tailler et de brûler, ou de faire maigrir ?

ANONYME

Le médecin.

SOCRATE

Parce qu'il sait à quoi s'en tenir, ou pour une autre raison ? [375b]

ANONYME

Parce qu'il sait à quoi s'en tenir.

SOCRATE

Et qui est en mesure, quand il le faut, de bêcher, de labourer et de planter ?

ANONYME

L'agriculteur.

SOCRATE

Parce qu'il sait à quoi s'en tenir, ou pour une autre raison ?

ANONYME

Parce qu'il sait à quoi s'en tenir.

SOCRATE

N'en va-t-il pas de même pour le reste ? Celui qui sait à quoi s'en tenir est en mesure de faire ce qu'il faut quand il faut le faire et au moment voulu, tandis que celui qui n'est pas un expert, n'est pas en mesure de faire ce qu'il faut.

ANONYME

C'est bien ainsi qu'il en va.

SOCRATE

Et par suite, pour ce qui est de mentir, induire en erreur et rendre service, celui qui sait à quoi s'en tenir est en mesure de faire chacune de ces choses quand il le faut et au moment voulu, tandis que celui qui n'est pas un expert [375c] n'est pas en mesure de le faire.

ANONYME

Ce que tu dis est vrai.

SOCRATE

Bref, celui qui fait cela quand il le faut est juste ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

C'est donc grâce au savoir qu'il fait ces actes.

ANONYME

Comment en irait-il autrement ?

SOCRATE

C'est donc grâce à la science que celui qui est juste est juste.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Et n'est-ce pas par le contraire de ce qui le rend juste que l'homme injuste est injuste ?

ANONYME

Il semble bien.

SOCRATE

Or, le juste est juste grâce au savoir.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

C'est donc par ignorance que l'injuste est injuste.

ANONYME

Apparemment.

SOCRATE

Il y a donc des chances pour que ce savoir que nous ont légué nos ancêtres, ce soit la justice, et que l'ignorance ce soit [375d] l'injustice.

ANONYME

Apparemment.

SOCRATE

Et est-ce de leur plein gré que les hommes sont ignorants ou contre leur gré ?

ANONYME

Contre leur gré.

SOCRATE

C'est donc contre leur gré qu'ils sont injustes ?

ANONYME

Il semble bien.

SOCRATE

Et les gens injustes sont méchants ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

C'est donc contre leur gré que les gens sont méchants et injustes ?

ANONYME

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Et c'est parce qu'ils sont injustes qu'ils commettent l'injustice ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

C'est donc contre leur gré que les gens sont méchants et injustes ?

ANONYME

Oui.

SOCRATE

C'est donc bien contre leur gré ?

ANONYME

Bien sûr.

SOCRATE

Mais, de toute évidence, ce n'est pas contre son gré que l'on agit de plein gré ?

ANONYME

Certainement pas.

SOCRATE

Et c'est parce qu'on est injuste que l'on commet l'injustice.

ANONYME

Oui.

SOCRATE

Mais c'est contre son gré que l'on est injuste.

ANONYME

Contre son gré.

SOCRATE

Il s'ensuit que c'est contre son gré que l'on commet l'injustice et que l'on est injuste et méchant.

ANONYME

Contre son gré, du moins à ce qu'il semble.

SOCRATE

Sur ce point, il ne mentait donc pas, le poète ?

ANONYME

Non, semble-t-il.

1- Voir *République* IX, 582d.

2- Il pourrait s'agir d'Épicharme (fr. 7 DK). En tout cas, la maxime est ancienne, car elle est citée par Aristote (*Éthique à Nicomaque* III 7, 1113b14).

3- Une scholie explique que ce proverbe indique que jadis les poètes disaient la vérité, mais que, après l'institution des concours, ils se mirent à mentir pour obtenir la victoire. Le même proverbe aurait été rappelé par Solon dans ses *Élégies* et par Philochore, au livre I de ses *Atthides*.

LACHÈS

Lysimaque et Mélèsias, qui sont les fils de grands hommes d'État, Aristide pour le premier et Thucydide pour le second, déplorent le fait que leurs pères ne leur aient pas donné l'éducation qui aurait pu leur permettre d'acquérir gloire et renommée. Voilà pourquoi, désirant offrir à leurs enfants la meilleure éducation, ils ont convoqué Nicias et Lachès, deux hommes politiques qui se sont occupés au plus haut niveau des affaires militaires d'Athènes, à assister à une démonstration (*epideixis*) d'hoplomachie, combat en armes donné par le maître d'armes Stésilas, afin que, en leur qualité de militaires, ils expriment leur avis sur la valeur éducative de l'hoplomachie. Le dialogue s'engage alors autour des deux thèmes suivants : l'éducation et le courage.

Dans un premier temps, la discussion porte sur la valeur de l'hoplomachie dans le cadre de l'éducation (178a-190c). Alors que Nicias se dit prêt à donner son avis, quand s'arrête la démonstration, Lachès s'étonne que Lysimaque n'ait pas plutôt sollicité le conseil de Socrate, qui est un spécialiste dans le domaine de l'éducation (178a-181d). Les avis sont partagés sur la valeur éducative de l'hoplomachie (181e-184d). Pour Nicias, elle ne fait aucun doute. Lachès, lui, se montre sceptique. Les arguments de Nicias et de Lachès sont développés de façon rhétorique sous la forme de longs discours qui s'opposent sans possibilité de médiation. Il faut attendre l'intervention de Socrate pour que l'on passe à une discussion véritablement dialectique qui exige des questions et des réponses courtes. Socrate rappelle alors que l'éducation s'adresse à l'âme (184d-190b). Voilà pourquoi, refusant de prendre parti entre Lachès et Nicias, Socrate estime qu'il faut trouver un expert dans le soin des âmes (184d-187b), car lui-même doit, comme à son habitude, reconnaître son impuissance en ce domaine. Tout ce qu'il peut faire est soumettre Nicias et Lachès au jeu des questions et réponses dans le cadre d'une réfutation (*élegkhos*) sur la question de la vertu. Car comment déterminer le soin qu'il faut donner à l'âme si l'on ne sait pas ce qu'est la vertu, et donc l'excellence de l'âme (189c-190c) ? Et puisque la question est considérable, on limitera l'examen à une partie seulement de la vertu, le courage.

Lachès propose alors deux définitions du courage. Le courage, c'est de rester à sa place dans le rang (190e-192b). Socrate n'a pas de peine à montrer que cette définition ne tient pas d'un point de vue strictement militaire. Puis il explique qu'il faut élargir le cadre de cette définition à une multitude d'autres domaines. Deuxième définition de Lachès : le courage, c'est la fermeté réfléchie de l'âme (192c-194b). Socrate fait alors valoir contre cette définition que ce n'est pas toute forme de fermeté réfléchie qui est courage ; et qu'il y a même des cas de fermeté irréfléchie qui sont courage. Cette seconde définition du courage n'est pas totalement rejetée par Socrate, car, pour dire ce qu'est le courage, la fermeté doit être associée à un savoir qui n'est pas bien circonscrit par Lachès. Puis c'est au tour de Nicias (194c-200a) de proposer une nouvelle définition du courage, comme la connaissance de ce qui inspire

la crainte ou la confiance. Lachès intervient pour expliquer qu'il ne peut admettre que le courage soit une forme de savoir (195a-196b), notamment parce qu'il n'est pas possible de déterminer qui doit posséder ce savoir : le médecin, le devin, etc. Socrate intervient à son tour (116c-200a). Si le médecin et le devin ne possèdent pas ce savoir particulier en quoi consiste le courage, c'est que le courage n'est pas à la portée de tous, mais seulement de ceux qui devant le danger ont une connaissance certaine de ce qui est à craindre ou non. Et comme cette connaissance doit s'appliquer non seulement au présent, mais aussi au passé et au futur, Nicias accepte de modifier sa définition : le courage est la science de tous les maux et de tous les biens de toutes les époques. Mais ce faisant, il définit non plus le courage, mais la vertu tout entière. La discussion aboutit donc à un constat d'échec (200a-201c). Comme le fait valoir Socrate pour conclure, ses interlocuteurs ont bien besoin d'un maître pour pouvoir répondre à ces questions.

LACHÈS

ou Sur le courage ; genre maïeutique

LYSIMAQUE

[178a] Nicias et Lachès, vous avez vu cet homme¹ combattre en armes. Et la raison pour laquelle Mélèsias et moi nous vous avons invités à le voir en notre compagnie, nous ne vous l'avons pas dite alors, mais nous allons vous la dévoiler à l'instant. Nous pensons en effet qu'il faut parler franchement, du moins avec vous. Car il y a des gens qui se moquent de ce genre de choses, et si d'aventure [178b] quelqu'un leur demande conseil, ils ne répondront pas ce qu'ils pensent, mais, cherchant à deviner la pensée de celui qui les consulte, ils tiennent des propos qui ne correspondent pas à leur opinion personnelle. Quant à vous, nous estimons que vous êtes en mesure aussi bien de connaître le sujet, que de nous livrer votre sentiment sur ce que vous connaissez à fond ; c'est pourquoi nous vous avons conviés à nous conseiller sur le sujet que nous sommes sur le point de vous communiquer. Voici [179a] donc la question à la source de tout ce préambule que je fais depuis tout à l'heure. Voici nos fils : celui-ci est le fils de Mélèsias, et il porte le nom de son grand-père Thucydide² ; quant au mien, que voici, il porte lui aussi le nom de son grand-père paternel : nous l'appelons de fait Aristide. Nous avons donc résolu de nous occuper d'eux le plus possible, et de ne pas faire comme la plupart des gens, qui laissent leurs enfants, une fois devenus adolescents, faire tout ce qui leur chante ; non, nous croyons que nous devons dès maintenant commencer à nous occuper d'eux autant que nous en sommes capables. Comme nous savons que [179b] vous aussi avez des fils, nous avons pensé que vous vous êtes préoccupés, comme personne au monde, de savoir comment il faut en prendre soin pour qu'ils deviennent meilleurs. Mais si, par hasard, vous n'aviez pas appliqué votre esprit à pareille question, nous vous rappellerions qu'il ne faut pas s'en désintéresser, et nous vous inviterions à prendre soin de vos fils en commun avec nous. D'où nous vient ce projet, Nicias et Lachès, il faut que vous en écoutiez le récit, même s'il est un peu long. Mélèsias et moi prenons nos repas ensemble et nos fils mangent à notre table. [179c] Comme je l'ai dit en commençant mon exposé, nous nous adresserons à vous en toute franchise : chacun de nous a au sujet de son père plusieurs belles actions à

raconter aux jeunes, actions qu'ils ont accomplies tant à la guerre qu'en période de paix, alors qu'ils administraient les affaires des alliés et celles de la cité ; mais nous n'avons ni l'un ni l'autre d'exploits personnels à raconter. Nous en rougissons devant nos enfants et nous en faisons reproche à nos pères, parce que, à l'époque où nous entrions dans l'adolescence, ils nous [179d] ont laissés vivre une vie désordonnée, alors qu'eux s'occupaient des affaires des autres. C'est cela même que nous expliquons à ces jeunes : nous leur disons que s'ils se négligent et ne nous obéissent pas, ils vivront sans gloire, tandis que s'ils ont souci d'eux-mêmes, ils se montreront peut-être dignes des noms qu'ils portent. Nos fils, pour leur part, s'engagent à nous obéir ; nous, nous examinons cette question : que doivent-ils apprendre ou pratiquer pour devenir meilleurs ? [179e] Or il se trouve que quelqu'un nous a recommandé cet apprentissage, affirmant qu'il est bien pour un jeune d'apprendre à combattre en armes. Il vantait celui dont vous venez d'assister à la démonstration, et il nous a pressés de l'aller voir. Il nous a donc semblé que nous devions aller au spectacle offert par cet homme et qu'il fallait vous y convier, non seulement en tant que spectateurs, mais aussi comme conseillers, et, si le cœur vous en dit, comme partenaires en ce qui touche l'éducation de nos fils. [180a] Voilà ce dont nous souhaitions vous faire part. C'est désormais à votre tour de nous conseiller sur cet objet d'étude, selon qu'à votre avis l'on doive, ou non, en acquérir la connaissance, de même que sur tout autre apprentissage ou exercice, si jamais vous étiez en mesure d'en recommander un à un jeune homme ; et il vous appartient de nous dire ce que vous comptez faire relativement à notre offre d'association.

NICIAS

Pour ma part, Lysimaque et Mélèsias, je loue votre projet et je suis disposé à y participer, de même, je pense, que Lachès ici présent.

LACHÈS

[180b] Tu as raison de le penser, Nicias. Et ce que Lysimaque vient de dire à propos de son père et de celui de Mélèsias m'a semblé leur convenir parfaitement ainsi qu'à nous et à tous ceux qui administrent les affaires de la cité ; il leur arrive à peu de chose près ce qu'il dit : à l'égard de leurs enfants et de leurs affaires privées, ils sont négligents et insoucians. C'est à juste titre que tu dis cela, Lysimaque. Mais que tu t'adresses à nous pour vous conseiller sur l'éducation de ces jeunes hommes, [180c] et que tu ne fasses pas appel à Socrate ici présent, je m'en étonne, d'abord parce qu'il est de ton dème, ensuite parce qu'il passe tout son temps dans les endroits où l'on peut trouver ce que tu cherches pour ces jeunes gens, soit un objet d'étude ou un exercice valable.

LYSIMAQUE

Que veux-tu dire, Lachès ? Socrate s'est-il déjà soucié de questions de ce genre ?

LACHÈS

Bien sûr, Lysimaque.

NICIAS

Je ne suis pas moins bien placé que Lachès pour te le certifier : tout récemment, il m'a en effet procuré pour mon fils [180d] un professeur de musique. Il s'agit de Damon, un élève d'Agathoklès : c'est le plus compétent des hommes, non seulement en musique, mais aussi dans les autres disciplines dont tu as raison de souhaiter qu'elles occupent les jeunes de cet âge.

LYSIMAQUE

Les gens de ma génération, Socrate, Nicias et Lachès, ne connaissent plus les jeunes, car notre âge avancé nous fait passer le plus clair de notre temps à la maison. Mais si toi, fils de Sophronisque³, tu as quelque bon conseil à donner à un homme qui est du même dème que toi, [180e] il faut le lui donner. Et ce sera justice, car tu te trouves être notre ami par l'intermédiaire de ton père ; en effet, ton père et moi avons toujours été compagnons et amis, et il est mort sans avoir eu le moindre différend avec moi. D'ailleurs il me revient à la mémoire des propos tenus par ces adolescents : lorsqu'ils discutent ensemble à la maison, ils font souvent mention de Socrate et le couvrent d'éloges. Je ne leur ai toutefois jamais demandé [181a] s'ils parlaient du fils de Sophronisque. Allons, les enfants, dites-moi : ce Socrate est-il bien celui dont vous faisiez mention à tout bout de champ ?

LES ENFANTS

Tout à fait, père, c'est bien lui.

LYSIMAQUE

Par Héra, Socrate, il est bien que tu maintiennes la réputation de ton père, lui qui était le meilleur des hommes, et il est particulièrement heureux que ta famille et la mienne soient à nouveau étroitement liées.

LACHÈS

En tout cas, Lysimaque, ne laisse pas aller notre homme, car moi je l'ai

vu ailleurs soutenir la réputation non seulement de son père, **[181b]** mais aussi de sa patrie. En effet, il battait en retraite avec moi lors de la déroute de Délion⁴, et je puis t'affirmer que si les autres avaient voulu se comporter comme lui, notre cité serait restée debout et n'aurait pas connu une telle chute.

LYSIMAQUE

C'est assurément un bel éloge, Socrate, dont tu fais maintenant l'objet de la part d'hommes dignes de confiance en les matières pour lesquelles ils te louent. Sache donc bien que je me réjouis d'entendre que tu as bonne réputation, et tu peux me considérer comme l'un de ceux qui te sont le plus bienveillants. **[181c]** Il aurait fallu que tu prennes l'initiative de nous fréquenter beaucoup plus tôt et de nous traiter en proches, comme il était juste. Mais, à compter de ce jour, étant donné que nous nous sommes reconnus l'un l'autre, ne prends pas un autre parti : sois notre confident et apprends à nous connaître, nous et les enfants, de sorte que vous préserviez fidèlement notre amitié. Voilà ce que tu dois faire et nous aurons d'autres occasions de te le rappeler. Mais qu'avez-vous à dire sur les questions que nous avons soulevées au début ? Quelle est votre opinion ? Apprendre à combattre en armes est-il, oui ou non, un apprentissage indiqué pour des adolescents ?

SOCRATE

[181d] Eh bien, sur ces questions, Lysimaque, j'essaierai volontiers de te conseiller du mieux que je pourrai, et aussi de remplir tous les engagements que tu me proposes. Il m'apparaît toutefois beaucoup plus convenable, étant donné que je suis plus jeune et plus inexpérimenté qu'eux, d'écouter d'abord ce qu'ils ont à dire et d'ainsi apprendre d'eux. Et si jamais j'ai quelque chose à ajouter à ce qu'ils auront dit, j'essaierai alors de vous l'expliquer et de vous en convaincre, aussi bien eux que toi. Eh bien, Nicias, pourquoi l'un de vous deux ne prend-il pas la parole ?

NICIAS

Mais, Socrate, rien ne l'empêche. Mon sentiment **[181e]** est que cet objet d'étude est sous de nombreux aspects utile à connaître pour les jeunes gens. Il est en effet bon qu'ils ne se consacrent pas aux occupations auxquelles les jeunes sont attachés lorsqu'ils ont du loisir, mais plutôt à cet exercice, par lequel leur corps acquerra nécessairement une meilleure résistance, car cet exercice demande un effort qui, en valeur et en intensité, ne le cède à aucun des exercices pratiqués au gymnase ; **[182a]** en même temps, ce type d'exercice et l'équitation sont ce qui sied le plus à un homme libre. En effet, les seuls qui soient exercés aux luttes où nous sommes impliqués, de même qu'aux situations auxquelles la lutte nous expose, sont ceux qui s'exercent

avec les instruments mêmes qui servent à la guerre. Ensuite, cet apprentissage sera aussi profitable en pleine bataille, lorsqu'il faut combattre en rang avec plusieurs autres guerriers. Cependant, la plus grande utilité de cet apprentissage, c'est lorsque les rangs sont rompus et qu'il faut désormais se battre en combat singulier, que ce soit dans la poursuite, lorsqu'on [182b] s'attaque à celui qui est repoussé, ou dans la fuite, lorsqu'on repousse soi-même un attaquant. Le guerrier isolé qui connaît cette technique ne se verra rien infliger par un seul homme, ni même probablement par plusieurs, mais par ce moyen il aura partout l'avantage. De plus, une technique de ce genre inspire aussi le désir d'un autre bel apprentissage ; en effet, quiconque a appris à combattre en armes désirera l'apprentissage qui lui fait suite, celui qui a trait au commandement ; et une fois qu'il aura maîtrisé ces apprentissages et qu'il y aura remporté des honneurs, [182c] il se lancera dans l'étude de tout ce qui concerne la stratégie. Il est clair désormais que ce qui se rattache à ces disciplines, c'est-à-dire tous les objets d'étude et les exercices qu'il est beau et hautement digne pour un homme d'apprendre et de pratiquer, ont cet objet d'étude-ci pour point de départ. Et à cela nous ajouterons ce complément, qui n'est pas négligeable : à la guerre, ce savoir rendra tout homme beaucoup plus audacieux et courageux⁵ qu'il ne l'était lui-même. Et ne dédaignons pas de dire, même si d'aucuns ont l'impression que c'est très peu de chose, qu'on aura plus fière allure dans les cas où il est impérieux que [182d] l'homme paraisse avoir plus fière allure, et où, en même temps, une fière allure fait que l'on paraît plus redoutable à ses ennemis. Mon opinion, Lysimaque, est donc, comme je l'ai dit, qu'il faut donner aux jeunes cet enseignement, et j'ai exposé les raisons pour lesquelles c'est là mon sentiment. Quant à Lachès, s'il a quelque chose à dire qui va à l'encontre de cela, je serai ravi de l'entendre.

LACHÈS

Eh bien, Nicias, il est difficile de soutenir, à propos de quelque objet d'étude que ce soit, qu'il ne faut pas l'apprendre, car il semble bon de savoir toutes choses. Pour ce qui est du maniement des armes, [182e] si c'est bien un objet d'étude, comme le prétendent ceux qui l'enseignent, et comme le soutient Nicias, il faut s'en instruire. Mais si ce n'est pas un objet d'étude et que nous abusent complètement ceux qui s'engagent à l'enseigner, ou bien s'il se trouve que c'est un objet d'étude, mais qui n'est toutefois pas très sérieux, qu'avons-nous alors besoin de nous en instruire ? En parlant de la sorte à ce sujet, j'ai en vue les considérations suivantes : je pense que s'il y avait là quelque chose d'important, cela n'aurait pas échappé aux Lacédémoniens, eux qui ne se soucient de rien d'autre dans la vie que de chercher et pratiquer [183a] ce qui leur confèrera, une fois qu'ils l'auront appris et pratiqué, la supériorité sur les autres à la guerre. Et à supposer que cela leur a échappé, du moins il n'aurait pas dû échapper à ceux qui enseignent cette discipline que

les Lacédémoniens sont ceux des Grecs qui se préoccupent le plus de ces questions, et que celui qui jouit auprès d'eux de prestige en ce domaine est aussi celui qui est susceptible de gagner le plus d'argent chez les autres, comme il en va pour l'auteur de tragédie qui jouit chez nous de prestige. Et c'est la raison pour laquelle celui qui s'imagine être un bon auteur de tragédie ne sort pas du cercle de l'Attique [183b] pour donner représentation de sa pièce dans les autres villes, mais il l'apporte plutôt directement ici et c'est à juste titre qu'il la présente aux gens d'ici. En revanche, ceux qui combattent en armes, je les vois qui considèrent Lacédémone comme un sanctuaire inviolable et qui n'y posent pas même la pointe des pieds. Ils rôdent autour d'elle et préfèrent se produire devant tout le monde, surtout devant ceux qui reconnaissent eux-mêmes qu'il y en a plusieurs qui les devancent dans les choses de la guerre. [183c] Ensuite, Lysimaque, j'ai côtoyé pas mal de ces hommes dans le feu de l'action, et j'ai vu de quelle trempe ils sont. Mais il nous est possible d'examiner cette question à partir de ce seul fait : comme s'ils le faisaient exprès, aucun de ceux qui se sont exercés au maniement des armes n'est jamais devenu un homme réputé à la guerre. Et pourtant, dans tous les autres domaines, ceux qui deviennent renommés le deviennent en raison des exercices qu'ils ont faits ; mais eux, contrairement aux autres, sont à cet égard, semble-t-il, au comble de la malchance. Car enfin, ce Stésilas⁶, que vous avez vu [183d] avec moi donner une représentation devant une foule nombreuse, et qui parlait de lui-même en mégalomane, moi je l'ai vu ailleurs, dans la réalité, faire malgré lui une démonstration vraiment plus belle. En effet, après que le vaisseau sur lequel il servait comme soldat de marine eut abordé un navire de transport, il se battit avec une lance-faux, arme peu commune pour l'homme hors du commun qu'il est. Les autres faits de cet homme ne méritent pas d'être racontés, mais je dirai ce qui advint de son invention : cette faux [183e] montée sur une lance. Alors qu'il se battait, sa faux se prit de quelque façon dans les gréments du navire ennemi et y demeura fixée. Stésilas tirait donc sur sa lance, voulant la dégager ; mais il n'y parvenait pas, tandis que son navire passait le long de l'autre navire. Pendant ce temps, donc, il courait le long de son navire en demeurant accroché à sa lance. Mais comme l'autre bateau dépassait son navire et le tirait, lui qui s'accrochait à sa lance, [184a] il la laissa glisser dans sa main jusqu'à ce qu'il s'agrippât à l'extrémité du manche. Les hommes du navire de transport riaient et applaudissaient à sa vue, et lorsque, après que quelqu'un eut lancé une pierre à ses pieds, sur le pont de son navire, il lâcha la lance, alors même les hommes de la trière ne purent plus contenir leur rire, à la vue de cette faux montée sur une lance suspendue au navire de transport. Peut-être y a-t-il du bon dans cet exercice, comme Nicias le prétend, mais ma propre expérience correspond plutôt à ce que je vous ai décrit. [184b] Comme je le dis depuis le début, ou bien c'est un objet d'étude qui a peu d'utilité, ou bien ce n'en est pas un, mais on le prétend et on fait comme si c'était un objet d'étude, auquel cas il ne vaut pas la peine de s'efforcer de l'apprendre. Et, à mon avis, si un

lâche s'imaginait connaître cet objet d'étude, il deviendrait plus téméraire par ce moyen et il afficherait avec plus d'évidence le type d'homme qu'il est, alors qu'un homme courageux, comme il est épié de tous, encourrait de grands reproches s'il commettait la moindre petite faute. [184c] De fait, la prétention de maîtriser un savoir de ce genre suscite la jalousie, de sorte que si un homme ne se distingue pas étonnamment des autres sous le rapport de l'excellence, il ne lui sera pas possible d'échapper au ridicule s'il affirme qu'il possède ce savoir. À mon avis, Lysimaque, telle est la valeur de cet objet d'étude. Par ailleurs, comme je te le disais au début, il ne faut pas laisser filer Socrate, mais nous devons le consulter pour connaître son avis sur la question qui nous occupe.

LYSIMAQUE

Eh bien, je te le demande personnellement, Socrate, car [184d] notre conseil me semble avoir besoin de quelqu'un qui tranchera. Si ces deux-là étaient tombés d'accord, un tel avis serait moins nécessaire. Mais, comme tu vois, Lachès a défendu une thèse opposée à celle de Nicias ; il est donc bien que nous t'écoutions toi aussi pour savoir auquel de ces deux hommes tu accordes ton vote.

SOCRATE

Qu'est-ce à dire, Lysimaque ? Vas-tu rejoindre les rangs de celle des positions qui recueillera le plus grand nombre de nos suffrages ?

LYSIMAQUE

Mais que pourrait-on faire d'autre, Socrate ?

SOCRATE

Est-ce que toi aussi, Mélèsias, tu ferais de même ? Suppose [184e] qu'il y ait un conseil pour décider ce que devrait pratiquer ton fils en vue d'une compétition, t'en remettrais-tu à la majorité d'entre nous, ou bien à celui qui a été formé et entraîné par un bon pédotribe⁷ ?

MÉLÉSIAS

Selon toute vraisemblance à celui-là, Socrate.

SOCRATE

Tu t'en remettrais donc davantage à lui seul qu'à nous quatre ?

MÉLÈSIAS

Sans doute.

SOCRATE

Pour qu'un choix soit juste, je crois en effet qu'il doit se régler sur le savoir, et non pas sur le nombre.

MÉLÈSIAS

Comment ne pas être d'accord ?

SOCRATE

Eh bien, il en va de même en ce moment : il faut d'abord que nous examinions [185a] s'il y a, ou non, quelqu'un d'entre nous qui est expert sur le sujet à propos duquel nous délibérons ; s'il y en a un, il faut s'en remettre à lui, même s'il est seul, et donner leur congé aux autres ; mais s'il n'y en a pas, il faut chercher quelqu'un d'autre. Ou bien croyez-vous, Lysimaque et toi, que vous courez présentement un risque négligeable ? Ne s'agit-il pas de ce qui se trouve être le plus grand de vos biens ? En effet, j'imagine, selon que vos fils deviennent vertueux ou le contraire, c'est la vie de toute la maisonnée paternelle qui correspondra à ce que ces enfants seront devenus.

MÉLÈSIAS

Tu dis vrai.

SOCRATE

C'est par conséquent une question qui nécessite une grande prévoyance.

MÉLÈSIAS

Tout à fait.

SOCRATE

[185b] Comment donc – pour en revenir à ce que je disais il y a un instant – procéderions-nous si nous désirions examiner lequel d'entre nous est le plus expert en ce qui a trait à l'entraînement physique ? Ne serait-ce pas celui qui l'a étudié, qui s'y est exercé et qui a eu de bons maîtres en cette matière ?

MÉLÈSIAS

C'est bien mon avis.

SOCRATE

Ne devons-nous pas examiner, au préalable, la nature même de l'art pour lequel nous recherchons des maîtres ?

MÉLÈSIAS

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Ce sera peut-être plus clair de cette façon : je n'ai pas l'impression que nous ayons commencé par nous mettre d'accord sur ce qu'est le sujet de notre délibération, et à propos duquel nous examinons qui d'entre nous est expert et [185c] s'est procuré des maîtres à cette fin, et qui ne l'est pas.

NICIAS

N'est-ce pas, Socrate, le combat en armes qui fait l'objet de notre examen et dont nous nous demandons si les jeunes gens doivent l'apprendre ou non ?

SOCRATE

Parfaitement, Nicias. Mais lorsqu'on examine un remède pour les yeux, afin de déterminer s'il faut l'appliquer ou non, quel est alors, à ton avis, l'objet de la délibération ? Le remède ou les yeux ?

NICIAS

Les yeux.

SOCRATE

[185d] Et lorsqu'on examine s'il faut, ou non, mettre un mors à un cheval, et à quel moment, j'imagine qu'on délibère alors à propos du cheval, et non à propos du mors ?

NICIAS

C'est vrai.

SOCRATE

Eh bien, pour le dire en un mot, lorsqu'on examine une chose en vue d'une autre chose, la délibération porte sur ce en vue de quoi on a entrepris l'examen, et non sur ce qu'on cherchait en vue d'une autre chose.

NICIAS

C'est obligé.

SOCRATE

Il faut donc que notre examen porte aussi sur le conseiller, et que nous nous demandions à son sujet s'il est un expert dans le soin de la chose en vue de laquelle nous faisons l'examen que nous sommes en train de faire.

NICIAS

Tout à fait.

SOCRATE

[185e] Eh bien, affirmons-nous que c'est en ayant en vue l'âme des jeunes gens que nous examinons présentement cet apprentissage ?

NICIAS

Oui.

SOCRATE

Ce qu'il faut examiner, c'est donc la question de savoir si quelqu'un d'entre nous est expert dans le soin de l'âme, s'il est capable d'en bien prendre soin, et s'il a eu, à cette fin, de bons maîtres.

LACHÈS

Mais quoi, Socrate ? N'as-tu jamais vu en certains domaines des gens qui sont devenus plus experts sans maîtres, plutôt qu'avec leur concours ?

SOCRATE

Bien sûr, Lachès ; mais toi-même tu ne voudrais pas leur accorder ta confiance, s'ils affirmaient être de bons artisans, à moins qu'ils n'aient à te montrer un produit de leur art qui soit bien exécuté, et plutôt [186a] plusieurs produits qu'un seul.

LACHÈS

SOCRATE

Ce que, nous aussi, nous devons alors faire, Lachès et Nicias – étant donné que Lysimaque et Mélèsias nous ont demandé conseil pour leurs fils, désireux qu’ils sont de voir leurs âmes devenir les meilleures possible –, c’est de leur signaler, si nous prétendons être en mesure de le faire, les maîtres qui ont d’abord fait montre de leur valeur en prenant soin des âmes de plusieurs jeunes gens, **[186b]** et qui, par la suite, nous ont livré leur enseignement. Ou alors, si l’un d’entre nous affirme qu’il n’a pas eu de maître personnel, mais qu’il peut faire état de ses accomplissements, il faut qu’il montre ceux des Athéniens ou des étrangers, qu’ils soient esclaves ou libres, qui de l’aveu de tous sont devenus bons grâce à ses soins. Mais si rien de cela n’est notre apanage, il faut les inciter à chercher d’autres conseillers et à ne pas risquer, en corrompant les fils d’hommes qui sont nos amis, d’encourir la plus grave accusation de la part de leurs plus proches parents. Pour ma part, donc, Lysimaque et Mélèsias, je suis le premier **[186c]** à reconnaître que je n’ai pas eu de maître en cette matière. Et pourtant j’en nourris le désir depuis ma prime jeunesse. Mais je n’ai pas les moyens de payer un salaire aux sophistes, qui sont précisément les seuls à prétendre être en mesure de faire de moi un homme de bien. Moi-même, d’un autre côté, je suis incapable, encore aujourd’hui, de découvrir cet art. Nicias ou Lachès l’auraient-ils découvert ou appris que je n’en serais pas étonné ; en effet, ils sont plus en moyen que moi pour ce qui est de la fortune, de sorte qu’ils ont pu l’apprendre auprès d’autres maîtres, et ils sont en même temps plus âgés, si bien qu’ils ont pu l’avoir déjà découvert. J’ai donc l’impression **[186d]** qu’ils sont en mesure de former un homme, car ils ne se seraient pas prononcé si librement sur les exercices utiles et nuisibles au jeune homme, s’ils ne croyaient pas eux-mêmes posséder là-dessus une connaissance suffisante. En d’autres matières donc, je suis prêt à leur faire confiance ; mais qu’il y ait eu divergence d’opinion entre eux, je m’en suis étonné. Lysimaque, je te demande donc à mon tour ceci : de même que Lachès te recommandait à l’instant de ne pas me laisser partir, mais de m’interroger, de même moi je te prie maintenant de ne pas laisser partir Lachès et Nicias mais de les questionner. Tu leur diras : « Socrate **[186e]** affirme ne rien entendre au sujet débattu et ne pas même être en mesure de déterminer lequel de vous dit la vérité, puisque, à l’en croire, il n’a pas fait de trouvailles en la matière et il n’est le disciple de personne sur des questions de ce genre. Mais vous, Lachès et Nicias, dites-nous chacun quel est l’homme le plus brillant que vous ayez fréquenté en ce qui a trait à l’éducation des jeunes gens, et quelles sont les choses que vous avez apprises auprès de lui, ou découvertes par vous-mêmes ; et si vous les avez apprises, **[187a]** dites-nous quels furent vos maîtres respectifs et quels sont les autres qui exercent le même art qu’eux, afin que, si l’administration des affaires de la cité ne vous

accorde aucun loisir, nous puissions aller à eux et les convaincre, soit par des dons, soit par des faveurs, soit par les deux ensemble, de s'occuper de vos enfants et des nôtres, pour éviter qu'ils ne fassent honte à leurs ancêtres en tournant mal. Mais si vous avez vous-mêmes découvert un tel art, présentez-nous des exemples, nommez ceux que par vos soins vous avez rendus hommes de bien, de mauvais qu'ils étaient. Car si maintenant vous vous apprêtez à enseigner pour la première fois, **[187b]** vous devez vous rendre compte que ce n'est pas sur la personne d'un Carien⁸ que le risque sera couru, mais sur vos fils et sur les enfants de vos amis, et votre situation correspond précisément à ce que dit le proverbe : vous apprenez la poterie sur une grosse jarre⁹. En conséquence, dites-nous quel est celui de ces deux cas dont vous affirmez, ou niez, qu'il est le vôtre et s'applique à vous. » Voilà, Lysimaque, ce dont tu dois t'enquérir auprès de ces hommes, sans les laisser s'échapper.

LYSIMAQUE

Mes amis, mon sentiment est que Socrate a raison. **[187c]** Mais il vous appartient, Nicias et Lachès, de décider si vous consentez, sur de tels sujets, à être interrogés et à rendre raison. Quant à Mélèsias et moi, il saute aux yeux que nous nous réjouissons si vous consentiez à répondre par des arguments détaillés à toutes les questions de Socrate. Car, ainsi que j'ai commencé par le dire au début, la raison pour laquelle nous vous avons invités à nous conseiller est que nous pensions que vous vous étiez vraisemblablement souciés de ces questions, et ce d'autant plus que vos enfants, comme les nôtres, ont à peu de chose près l'âge **[187d]** de recevoir une formation. Donc, si vous n'avez pas d'objection, dites-le et examinez la question en commun avec Socrate en assumant à tour de rôle les fonctions de répondant et de questionneur. Car il a raison lorsqu'il dit que nous délibérons maintenant sur le plus important de nos biens. Mais voyez si, à votre opinion, nous devons procéder ainsi.

NICIAS

Tu me donnes vraiment l'impression, Lysimaque, de connaître Socrate uniquement par le biais de son père, et de ne pas l'avoir fréquenté, lui, sinon **[187e]** lorsqu'il était enfant – il t'aura approché, j'imagine, lorsqu'il accompagnait son père chez les gens du dème, ou au temple, ou dans une autre assemblée des gens de son dème. Mais depuis qu'il a pris de l'âge, il saute aux yeux que tu n'as pas encore été en contact avec lui.

LYSIMAQUE

Qu'est-ce qui te fait dire cela, Nicias ?

NICIAS

Tu me parais ignorer que pour celui qui est un intime de Socrate et qui s'approche de lui pour discuter, il arrive immanquablement, même s'il avait d'abord entamé un autre sujet de discussion, que l'argumentation de Socrate le retourne continuellement dans tous les sens, jusqu'à ce qu'il s'offre enfin à répondre à des questions sur lui-même, questions qui se rapportent tant à la **[188a]** façon dont il vit présentement qu'à la façon dont il a vécu sa vie jusque-là. Et lorsqu'il s'offre, tu ne sembles pas te rendre compte que Socrate ne le laissera pas partir avant d'avoir examiné à fond toutes ces questions. Pour ma part, je suis habitué à Socrate et je sais qu'il est nécessaire que nous subissions le traitement qu'il nous inflige ; qui plus est, je sais fort bien que je subirai moi-même ce traitement. De fait, je me réjouis, Lysimaque, de fréquenter cet homme, et je crois qu'il n'y a rien de mauvais à se remettre en mémoire ce que nous avons fait **[188b]** ou faisons d'inacceptable. Celui qui ne se dérobe pas à cette épreuve, mais qui, selon le mot de Solon¹⁰, a l'intention et juge digne d'apprendre aussi longtemps qu'il vit – ne croyant pas que la vieillesse lui apportera l'esprit – celui-là accorde nécessairement plus d'attention à la suite de sa vie. Pour moi donc, il n'y a rien de déplacé ni même de déplaisant à être mis à l'épreuve par Socrate, et il y a longtemps que j'ai compris que notre discussion, conduite en sa présence, porterait non pas sur nos adolescents, mais sur **[188c]** nous-mêmes. Voici en fin de compte ce que je dis : en ce qui me concerne, rien ne s'oppose à ce que Socrate s'entretienne avec nous de la façon qui lui plaira ; mais vois plutôt quel est le sentiment de Lachès sur ce point.

LACHÈS

Elle est simple, Nicias, ma position à l'égard des discours. En fait, si tu me permets, elle n'est pas simple, mais plutôt double, car je pourrais passer tantôt pour un homme épris de discours, et tantôt, au contraire, pour un homme qui les déteste. En effet, lorsque j'entends discuter, au sujet de la vertu ou d'un savoir particulier, un homme qui en est vraiment un et qui est à la hauteur du discours qu'il tient, **[188d]** je me réjouis sans mesure de contempler la convenance mutuelle et l'harmonie qui règnent entre l'homme et son discours. Un pareil homme est à mon avis un musicien accompli, celui qui produit le plus bel accord, non pas sur une lyre, ni non plus sur des instruments visant à divertir, mais dans les faits sur sa propre vie, en faisant accorder ses paroles avec ses actes selon le mode authentiquement dorien¹¹ ; ce n'est pas le mode ionien, et pas non plus, je crois, le phrygien ou le lydien, mais c'est le seul qui soit vraiment grec. Le discours d'un tel homme me réjouit le cœur et fait **[188e]** croire à chacun que je suis un homme épris de discours, tant j'accueille avec enthousiasme les paroles qui viennent de lui ; mais l'homme dont le comportement est contraire à celui du précédent m'afflige, et ce d'autant plus qu'il donne l'impression de bien parler, et il est cause que je passe pour quelqu'un qui déteste les discours. Pour ma part, je

n'ai pas l'expérience des discours de Socrate, mais, à ce qu'il me semble, j'ai déjà fait l'épreuve de ses actes, et, sur ce point, **[189a]** j'ai découvert qu'il pouvait se permettre de beaux discours et de parler en toute franchise. Si donc il possède aussi cette qualité, je formule le même souhait que Nicias, et c'est avec plaisir que je me laisserais examiner par un tel homme. Je ne serais pas fâché d'apprendre, car moi aussi je suis d'accord avec le mot de Solon¹², même si j'y ajoute cette légère précision : je veux, à mesure que je vieillis, apprendre une foule de choses, mais auprès d'hommes de qualité seulement. Que l'on me concède en effet que le maître doit être lui-même homme de valeur, sinon je ferai l'effet d'un élève pour qui apprendre est difficile et désagréable. Que le maître soit plus jeune que moi, ou qu'il n'ait pas encore de renommée, ou qu'il ait quelque **[189b]** autre handicap de ce genre, je n'en ai cure. Je t'engage donc, Socrate, à m'enseigner et à m'éprouver comme il te plaira, et, au rebours, à t'instruire de ce que je pourrais savoir. Les sentiments que tu m'inspires remontent à ce jour où tu as affronté le danger avec moi et où tu m'as donné la preuve de ta valeur, celle que l'on doit à juste titre fournir le moment venu. Parle donc comme il te plaira, et ne fais pas du tout cas de notre âge.

SOCRATE

[189c] Ce n'est pas vous, apparemment, que nous pourrions accuser de ne pas être prêts à donner conseil et à vous joindre à la recherche.

LYSIMAQUE

Mais c'est notre tâche à tous, Socrate, car, pour ma part, je te considère comme l'un d'entre nous. Prends donc ma place et examine pour le compte des jeunes gens ce que nous devons chercher à apprendre auprès de ces deux-là, et avise-nous en discutant avec eux. Car mon âge fait que j'oublie désormais la plupart des questions que j'avais l'intention de poser, et, aussi, la plupart des réponses que j'ai entendues. Et si d'autres arguments surviennent au beau milieu de la discussion, ma mémoire m'abandonne complètement. **[189d]** Prenez donc la parole et approfondissez entre vous les sujets que nous avons proposés. Je me contenterai d'écouter et, après vous avoir entendus, je ferai, en compagnie de Mélèsias, ce que vous aurez jugé bon.

SOCRATE

Nicias et Lachès, nous devons accéder aux demandes de Lysimaque et de Mélèsias. Sans doute n'était-il pas mauvais que nous nous penchions sur des questions du genre de celles que nous avons entrepris d'examiner à l'instant, à savoir quels ont été nos maîtres pour une formation de ce genre **[189e]** et quels sont ceux que nous avons rendus meilleurs. Je crois toutefois qu'un autre type d'examen conduit au même but, tout en étant, sans doute,

encore plus fondamental. S'il se trouve que nous savons, à propos de quoi que ce soit, que la présence d'une chose en une autre rend meilleure celle où la première est présente, et si, en outre, nous sommes en mesure de rendre l'une présente en l'autre, il est évident que nous connaissons la chose même à propos de laquelle nous donnerions des conseils, notamment sur la manière de l'acquérir facilement et parfaitement. Peut-être ne comprenez-vous pas ce que je veux dire, mais vous comprendrez plus facilement si je m'exprime ainsi : **[190a]** s'il se trouve que nous savons que la présence de la vue dans les yeux rend meilleurs ces derniers, en lesquels elle est présente, et si, en outre, nous sommes en mesure d'assurer sa présence dans les yeux, il est évident que nous connaissons la vue elle-même, ce qu'elle est, et que nous pourrions donner des conseils sur la façon de l'acquérir facilement et parfaitement. Car si nous ne connaissions pas la nature de la vue ou de l'ouïe, nous ne mériterions pas du tout de donner des conseils ou d'être médecins, que ce soit pour les yeux ou pour les oreilles, quant à la façon **[190b]** dont on pourrait le mieux recouvrer l'ouïe ou la vue.

LACHÈS

Tu dis vrai, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, Lachès, ces deux pères ne nous invitent-ils pas maintenant à les conseiller sur la façon d'assurer la présence de la vertu dans les âmes de leurs fils de manière à les rendre meilleurs ?

LACHÈS

Tout à fait.

SOCRATE

N'est-il donc pas indispensable que nous commençons par savoir ce qu'est la vertu ? Car, j'imagine, si nous ne connaissions pas parfaitement ce qu'elle se trouve être, **[190c]** comment pourrions-nous donner des conseils à qui que ce soit sur la meilleure façon de l'acquérir ?

LACHÈS

À mon avis, Socrate, nous ne le pourrions en aucune manière.

SOCRATE

Nous affirmons donc, Lachès, que nous savons ce qu'est la vertu.

LACHÈS

Nous l'affirmons.

SOCRATE

Et ce que nous savons, nous pourrions aussi dire, je suppose, ce que c'est.

LACHÈS

Comment ne le pourrions-nous pas ?

SOCRATE

Ne procédons cependant pas tout de suite, mon cher, à un examen de la vertu dans sa totalité – car c'est sans doute une tâche trop considérable – mais considérons d'abord une partie de la vertu pour voir si nous en avons une connaissance satisfaisante. [190d] Selon toute vraisemblance, nous aurons aussi plus de facilité à conduire l'examen.

LACHÈS

Eh bien, Socrate, faisons comme tu le désires.

SOCRATE

Laquelle des parties de la vertu choisirons-nous donc ? N'est-il pas évident que c'est celle à laquelle semble tendre l'apprentissage du combat en armes ? Et l'avis de la majorité, j'imagine, est que cet apprentissage tend au courage. N'est-ce pas ?

LACHÈS

C'est tout à fait son avis.

SOCRATE

Alors tentons en tout premier lieu, Lachès, de dire ce qu'est le courage. Après cela, nous examinerons [190e] aussi de quelle façon on peut en assurer la présence chez les jeunes gens, et dans quelle mesure cette présence peut se fonder sur les exercices et les apprentissages. Eh bien, essaie de formuler ce que je demande : qu'est-ce que le courage ?

LACHÈS

Par Zeus, Socrate, ce n'est pas difficile à formuler. Si un homme est prêt

à repousser les ennemis tout en gardant son rang, et sans prendre la fuite, sois assuré que cet homme est courageux.

SOCRATE

Bien parlé, Lachès. Mais sans doute suis-je responsable, en raison de l'obscurité de mon langage, du fait que tu n'as pas répondu à la question que j'avais en tête en te la posant, mais à une autre.

LACHÈS

Que veux-tu dire, Socrate ?

SOCRATE

[191a] Je vais te l'expliquer, pour autant que j'en aie la capacité. Il est courageux, j'imagine, cet homme dont tu parles, celui qui combat les ennemis tout en restant à son poste.

LACHÈS

C'est bien ce que j'affirme.

SOCRATE

Et moi donc ! Mais qu'en est-il de celui qui combat les ennemis en fuyant, et qui ne reste pas à son poste ?

LACHÈS

Qu'entends-tu par « en fuyant » ?

SOCRATE

Je l'entends à la façon de ce que l'on rapporte des Scythes : ils ne combattent pas moins en fuyant qu'en pourchassant. Et Homère loue quelque part les chevaux d'Énée « prompts à se déplacer ici et là » [191b] et il dit qu'ils savent « pourchasser et fuir »¹³. Quant à Énée lui-même, Homère a aussi prononcé son éloge sous ce rapport, c'est-à-dire le savoir de la fuite, et il a affirmé qu'il est un « maître de la déroute¹⁴ ».

LACHÈS

Et Homère avait raison, Socrate, car il parlait des chars de guerre. Et toi tu parles des cavaliers scythes ; leur cavalerie combat en effet de cette façon, mais les hoplites, en tout cas ceux des Grecs, se battent comme je le dis.

SOCRATE

À l'exception peut-être des hoplites lacédémoniens, Lachès. [191c] On rapporte en effet qu'à Platées les Lacédémoniens, quand ils firent face aux soldats armés de boucliers d'osier, ne voulurent pas se battre contre eux en demeurant sur place, et ils prirent la fuite ; et quand les lignes perses furent brisées, ils se battirent à la façon des cavaliers, en faisant volte-face, et c'est ainsi qu'ils remportèrent la bataille livrée à cet endroit.

LACHÈS

Tu dis vrai.

SOCRATE

Eh bien, comme je le reconnaissais il y a un instant, je suis cause que tu ne m'aies pas répondu correctement, parce que je n'ai pas correctement formulé ma question. Je voulais [191d] en effet m'enquérir auprès de toi non seulement des hommes qui sont courageux dans l'infanterie, mais aussi de ceux qui le sont dans la cavalerie et dans toute forme de corps militaire. Et je m'intéressais non seulement à ceux qui sont courageux à la guerre, mais aussi à ceux qui font preuve de courage à l'égard des périls de la mer, et bien entendu à tous ceux qui sont courageux face aux maladies, à la pauvreté, à la politique ; et je pensais en outre non seulement à ceux qui sont courageux face aux douleurs et aux craintes, mais aussi à ceux qui excellent dans la lutte contre les désirs et les plaisirs, [191e] que ce soit en tenant ferme ou en faisant volte-face. Car enfin, Lachès, il y a bien, j'imagine, des hommes courageux dans ce genre de choses !

LACHÈS

Ils sont même extrêmement courageux, Socrate.

SOCRATE

Ainsi, tous ces hommes sont courageux, mais, pour ceux-ci, c'est à l'égard des plaisirs qu'ils font preuve de courage ; pour ceux-là, c'est dans les souffrances ; pour d'autres, c'est contre les désirs ; pour certains, c'est par rapport aux craintes. Mais il y a en d'autres, je crois, qui manifestent de la lâcheté dans ces mêmes occasions.

LACHÈS

Parfaitement.

SOCRATE

Alors qu'est-ce que le courage et la lâcheté ? Voilà ce que je cherchais à savoir. Essaie donc à nouveau de dire, en commençant par le courage, en quoi il demeure identique dans tous ces cas. Ou bien ne saisis-tu pas encore ce que je veux dire ?

LACHÈS

Non, pas très bien.

SOCRATE

[192a] Eh bien, voici ce que je veux dire : c'est comme si je demandais ce qu'est la vitesse, elle qui se trouve aussi bien, pour nous, dans l'activité de courir, dans celle de jouer de la cithare, celle de parler, d'apprendre et dans plusieurs autres ; et nous la possédons presque en tout ce qui mérite qu'on en parle, qu'il s'agisse de l'exercice des mains, des jambes, de la bouche, de la voix ou de la pensée. N'est-ce pas ainsi que tu t'exprimerais toi aussi ?

LACHÈS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Si donc quelqu'un me demandait : « Dis, Socrate, en quoi consiste ce que tu appelles "vitesse" dans tous ces cas ? », je lui répondrais [192b] qu'en ce qui me concerne, j'appelle vitesse la capacité de faire plusieurs choses en peu de temps, qu'il s'agisse de la voix, de la course, etc.

LACHÈS

Et tu aurais raison de le dire.

SOCRATE

Essaie donc toi aussi, Lachès, de parler du courage de cette façon. Qu'est-ce que cette capacité qui demeure la même dans le plaisir, dans la souffrance et dans tous les cas où nous avons dit tout à l'heure qu'elle se manifeste, et qui a reçu le nom de « courage » ?

LACHÈS

Eh bien, il me semble que c'est une certaine [192c] fermeté de l'âme, si vraiment il faut dire ce qu'est sa nature dans tous les cas.

SOCRATE

Mais il le faut, si nous avons à cœur de répondre à ce qui nous est demandé. Voici en tout cas mon impression : je ne crois pas que tu regardes toute fermeté comme du courage. Et je me fonde sur ceci : je suis à peu près sûr, Lachès, que tu comptes le courage au nombre des très belles choses.

LACHÈS

Sache bien que c'est l'une des plus belles choses.

SOCRATE

N'est-ce pas la fermeté secondée par la réflexion¹⁵ qui est belle et bonne ?

LACHÈS

Certainement.

SOCRATE

[192d] Mais qu'en est-il de la fermeté secondée par l'irréflexion ? N'est-elle pas, au contraire de la première, nuisible et dommageable ?

LACHÈS

Si.

SOCRATE

Et qualifieras-tu de belle une chose de ce genre, qui est dommageable et nuisible ?

LACHÈS

Je n'en ai pas le droit, Socrate !

SOCRATE

Tu n'accorderas donc pas qu'une pareille fermeté soit du courage, étant donné qu'elle n'est pas belle, et que le courage est beau.

LACHÈS

Tu dis vrai.

SOCRATE

Selon ton point de vue, c'est donc la fermeté réfléchie qui serait le courage.

LACHÈS

Apparemment.

SOCRATE

[192e] Voyons alors à quel objet s'applique cette fermeté réfléchie. À moins qu'elle ne s'applique à tous les objets, les grands aussi bien que les petits ? Par exemple, si quelqu'un se montre ferme en dépensant son argent de façon réfléchie, sachant que cette dépense lui rapportera gros, appelleras-tu cet homme courageux ?

LACHÈS

Par Zeus, je m'en garderais bien.

SOCRATE

Eh bien, suppose qu'un médecin, dont le fils ou quelque autre patient souffre d'une inflammation des poumons et réclame qu'on lui donne à boire ou à manger, [193a] ne se laisse pas fléchir et persévère dans le refus.

LACHÈS

Cette fermeté ne serait pas non plus du courage, pas le moins du monde.

SOCRATE

Et à la guerre, voici un homme dont la fermeté et la détermination à engager le combat résultent d'un calcul réfléchi : il sait que les autres lui prêteront main-forte, qu'il se bat contre des ennemis moins nombreux que ses camarades, et inférieurs à eux, et qu'il a en outre l'avantage du terrain. Dirais-tu que cet homme, dont la fermeté est secondée par une réflexion pareille et une telle préparation, est plus courageux que l'homme du camp adverse qui veut demeurer sur place et être ferme ?

LACHÈS

[193b] Mon impression, Socrate, est que le plus courageux est l'homme du camp adverse.

SOCRATE

Et pourtant sa fermeté est bien plus irréfléchie que celle de l'autre.

LACHÈS

Tu dis vrai.

SOCRATE

En conséquence, tu dirais aussi de celui dont la fermeté, dans un combat de cavalerie, repose sur une connaissance de l'équitation, qu'il est moins courageux que celui auquel cette connaissance fait défaut.

LACHÈS

C'est bien mon impression.

SOCRATE

Il en va de même pour celui dont la fermeté est secondée par la connaissance du lancer de la fronde, ou du tir à l'arc, ou d'un autre art.

LACHÈS

[193c] Tout à fait.

SOCRATE

De même, tous ceux qui, à l'occasion d'une descente ou d'un plongeon dans un puits, sont déterminés à faire preuve de fermeté dans cette action, ou dans toute autre de ce genre, alors qu'ils n'ont pas la compétence requise, tu les diras plus courageux que ceux qui sont compétents en la matière.

LACHÈS

Que pourrait-on dire d'autre, Socrate ?

SOCRATE

Rien, si précisément on croit qu'il en est ainsi.

LACHÈS

Alors c'est bien ce que je crois !

SOCRATE

Et pourtant, Lachès, en courant ces risques avec fermeté, ces hommes se montrent beaucoup plus irréfléchis, j'imagine, que ceux qui accomplissent la même chose avec le secours de l'art.

LACHÈS

C'est manifeste.

SOCRATE

[193d] La hardiesse et la persévérance irréfléchies ne nous avaient-elles pas semblé, précédemment, laides et nuisibles ?

LACHÈS

Parfaitement.

SOCRATE

Et il avait été convenu que le courage est une belle chose.

LACHÈS

De fait, cela a été convenu.

SOCRATE

Maintenant, au contraire, nous affirmons que cette laide chose, la persévérance irréfléchie, est du courage.

LACHÈS

Apparemment.

SOCRATE

As-tu l'impression que nous parlons de façon sensée ?

LACHÈS

Par Zeus, Socrate, j'ai l'impression que non.

SOCRATE

Toi et moi n'avons donc pas produit, Lachès, cet accord d'orien [193e]

dont tu as parlé ; en effet, il n'y a pas accord entre nos actions et nos paroles. Pour ce qui est des actes, on reconnaîtrait vraisemblablement que nous avons part au courage, mais, en ce qui concerne le discours, je ne crois pas qu'on le reconnaîtrait si l'on prêtait l'oreille à notre conversation présente.

LACHÈS

Ce que tu dis est la vérité même.

SOCRATE

Mais quoi ? Te paraît-il beau que nous nous retrouvions dans cette situation ?

LACHÈS

Non, pas le moins du monde.

SOCRATE

Veux-tu, dans ces conditions, que nous nous conformions à notre discours, sur un point à tout le moins ?

LACHÈS

Sur quel point, et de quel discours ?

SOCRATE

[194a] Celui qui nous exhorte à être fermes. Si tu veux bien, nous aussi nous ferons preuve de persévérance et de fermeté dans cette recherche, de peur que le courage lui-même n'ironise à nos dépens parce que nous ne partons pas courageusement à sa recherche – dans l'hypothèse où, sait-on jamais ? la fermeté est souvent synonyme de courage.

LACHÈS

Pour ma part, Socrate, je suis disposé à ne pas me retirer, et pourtant je n'ai pas l'habitude des discussions de ce genre ; mais un désir de victoire s'est emparé de moi relativement à ce qui a été dit, et vraiment [194b] j'enrage d'être à ce point incapable d'exprimer ce que je pense. Car il me semble que j'ai une conception de ce qu'est le courage, mais elle m'a tout à l'heure fait faux bond – comment ? je ne le sais pas –, si bien que je n'arrive pas à la saisir en une formule et à l'exprimer.

SOCRATE

Eh bien, mon ami, un bon chasseur doit suivre à la trace et ne pas abandonner.

LACHÈS

Absolument.

SOCRATE

Veux-tu alors que nous conviions aussi Nicias à la chasse, au cas où il aurait plus de ressources que nous ?

LACHÈS

[194c] Je veux bien ; pourquoi pas ?

SOCRATE

Allons, Nicias ! Si tu en as la capacité, prête main-forte à tes amis ébranlés par la discussion et qui se retrouvent dans une impasse ; car tu vois bien que nos propos ne trouvent pas d'issue. Alors tire-nous de cette impasse par l'expression de ta conception du courage, et, du même coup, confirme en paroles ce que tu as en tête.

NICIAS

Mon sentiment depuis un certain temps, Socrate, est que vous ne définissez pas correctement le courage. En effet, vous ne mettez pas à profit l'excellente observation que je t'ai déjà entendu faire.

SOCRATE

Laquelle, Nicias ?

NICIAS

[194d] Je t'ai souvent entendu dire que chacun de nous est bon relativement aux choses où il est savant, et mauvais relativement à celles où il est ignorant.

SOCRATE

Par Zeus ! tu dis vrai, Nicias.

NICIAS

Par conséquent, s'il est vrai que l'homme courageux est bon, il est clair qu'il est savant.

SOCRATE

Tu as entendu cela, Lachès ?

LACHÈS

Oui, mais je ne vois pas très bien où il veut en venir.

SOCRATE

Pour ma part j'ai l'impression de le comprendre : il me semble affirmer que le courage est une forme de savoir.

LACHÈS

Quel genre de savoir, Socrate ?

SOCRATE

[194e] N'est-ce pas à lui que tu poses cette question ?

LACHÈS

Si.

SOCRATE

Allons, Nicias, dis-lui en quel genre de savoir consiste, d'après toi, le courage. Car ce n'est pas, j'imagine, l'art de jouer de la flûte.

NICIAS

Certainement pas.

SOCRATE

Ni l'art de jouer de la cithare.

NICIAS

Pas vraiment.

SOCRATE

Alors quel type de savoir est-ce ? Autrement dit : de quoi est-ce le savoir ?

LACHÈS

Tu l'interroges tout à fait comme il se doit, Socrate, et qu'il nous dise enfin quel est ce savoir dont il affirme l'existence.

NICIAS

J'affirme, Lachès, que le courage est la connaissance de ce qui inspire la crainte, ou la [195a] confiance, que ce soit à la guerre ou en toutes autres circonstances.

LACHÈS

Comme il dit des choses étranges, Socrate !

SOCRATE

Qu'as-tu en vue en disant cela, Lachès ?

LACHÈS

Ce que j'ai en vue ? C'est que le savoir n'a rien à voir avec le courage.

SOCRATE

Ce n'est pourtant pas ce que prétend Nicias.

LACHÈS

Non, par Zeus ! C'est d'ailleurs pour cela qu'il raconte n'importe quoi.

SOCRATE

Dans ce cas, instruisons-le, mais ne l'injurions pas.

NICIAS

Tu n'y es pas, Socrate. À mon avis, le désir de Lachès est que je passe pour quelqu'un qui n'a rien à dire, étant donné qu'il a lui-même paru [195b] en faire autant tout à l'heure.

LACHÈS

Parfaitement, Nicias, et je tenterai de te le démontrer, car tu parles pour

ne rien dire. Prenons le premier exemple qui se présente : dans les maladies, n'est-ce pas les médecins qui savent ce qui est à craindre ? Et n'est-ce pas les hommes courageux qui, à ton avis, possèdent ce savoir ? N'est-ce pas les médecins alors que tu appelles courageux ?

NICIAS

Non, pas le moins du monde.

LACHÈS

Non plus que les agriculteurs, je crois. Et pourtant ce sont bien eux, j'imagine, qui savent ce qui est à craindre en agriculture, de même que tous les autres artisans savent ce qui, dans leurs arts respectifs, inspire la crainte ou [195c] la confiance ; mais ils ne sont pas plus courageux pour autant.

SOCRATE

Qu'est-ce que Lachès veut dire, Nicias ? Car il semble bien y avoir quelque chose dans ce qu'il dit.

NICIAS

De fait, il y a quelque chose, mais ce qu'il dit n'est pas vrai.

SOCRATE

Comment cela ?

NICIAS

Parce qu'il croit qu'en ce qui a trait aux malades, le savoir des médecins surpasse la capacité de dire ce qui est favorable à la santé et ce qui lui est dommageable, alors que, à mon sens, leur savoir se limite à cela précisément. Mais crois-tu, Lachès, que les médecins savent s'il n'est pas plus à craindre, pour un homme, d'être en santé plutôt que d'être malade ? Ne crois-tu pas qu'il y a beaucoup de cas où il soit préférable de ne pas relever de maladie, plutôt que d'en relever ? Réponds en effet à cette question : [195d] soutiens-tu que pour tous les hommes il est préférable de vivre ? N'y en a-t-il pas plusieurs pour qui il vaudrait mieux être morts ?

LACHÈS

Si, je le crois, cela du moins.

NICIAS

Et crois-tu que ce sont les mêmes choses qu'ont à craindre ceux qui ont davantage à mourir et ceux pour qui il est avantageux de vivre ?

LACHÈS

Non, je ne le pense pas.

NICIAS

Mais accordes-tu cette connaissance aux médecins, ou à tout autre artisan ? Ou la réserves-tu à celui qui sait ce qui est à craindre et ce qui ne l'est pas, celui que j'appelle, pour ma part, l'homme courageux ?

SOCRATE

Comprends-tu ce qu'il raconte, Lachès ?

LACHÈS

[195e] Bien sûr, je comprends qu'il appelle les devins des hommes courageux. Qui d'autre en effet saura pour qui il vaut mieux vivre ou mourir ? Quant à toi, Nicias, reconnais-tu être un devin, ou n'être ni devin ni courageux ?

NICIAS

Quoi ? Tu crois donc que c'est au devin qu'il sied de connaître les choses qui inspirent la crainte ou la confiance ?

LACHÈS

Oui, car à qui d'autre cela siérait-il ?

NICIAS

Cela sied bien davantage à l'homme dont je parle, mon cher, puisque le rôle du devin consiste seulement à reconnaître les signes précurseurs du futur : tel homme connaîtra la mort, ou la maladie, ou bien la perte de ses richesses, [196a] ou encore la victoire ou la défaite, que ce soit à la guerre ou dans une autre compétition. Mais s'il vaut mieux, pour cet homme, de subir ou non ces épreuves, en quoi le devin est-il plus habilité que n'importe qui d'autre pour en juger ?

LACHÈS

Je ne comprends pas, Socrate, ce qu'il veut dire, car l'homme courageux

dont il parle, il ne l'associe ni au devin, ni au médecin, ni à personne d'autre, à moins qu'il ne veuille parler de quelque dieu. Mon sentiment est que Nicias ne veut pas admettre [196b] franchement qu'il ne dit rien qui vaille ; il tourne plutôt en tous sens pour dissimuler son embarras. Et pourtant, toi et moi nous aurions aussi pu, tout à l'heure, tourner de la sorte, si nous avions voulu éviter d'avoir l'air de nous contredire. Si nous présentions nos discours au tribunal, il y aurait quelque justification à faire cela ; mais dans une réunion comme la nôtre, pourquoi quelqu'un procède-t-il vainement à son autocélébration avec des arguments creux ?

SOCRATE

[196c] Il n'y a aucune raison, à mon avis non plus, Lachès ; mais ne perdons pas de vue que Nicias a la conviction de dire quelque chose d'important, et de ne pas prendre la parole pour le simple plaisir de parler. Cherchons donc à savoir plus clairement auprès de lui ce qu'il veut dire ; s'il s'avère qu'il dit réellement quelque chose qui vaille, nous tomberons d'accord avec lui ; sinon, nous l'instruirons.

LACHÈS

Si tu veux t'en enquérir, Socrate, vas-y et enquête ; en ce qui me concerne, j'ai sans doute assez enquêté.

SOCRATE

Eh bien, je n'ai aucune objection, étant donné que l'enquête se fera en commun, en ton nom et le mien.

LACHÈS

Très bien.

SOCRATE

Alors, dis-moi, Nicias – ou plutôt dis-nous, car [196d] Lachès et moi prenons la parole en commun –, tu affirmes que le courage est la connaissance des choses qui inspirent la crainte ou la confiance ?

NICIAS

Oui, je l'affirme.

SOCRATE

Et cette connaissance n'est pas à la portée de tout le monde, attendu que

ni le médecin ni le devin ne la possèdent, et qu'ils ne seront pas courageux, à moins qu'ils n'acquièrent en outre cette connaissance. N'est-ce pas ce que tu soutenais ?

NICIAS

Précisément.

SOCRATE

Comme le dit le proverbe¹⁶, il n'est vraiment pas à la portée du premier cochon venu d'avoir cette connaissance et de devenir courageux.

NICIAS

À mon avis, non.

SOCRATE

[196e] Il est donc clair, Nicias, que tu ne crois même pas, pour ta part, que la laïe de Krommyon¹⁷ ait été courageuse. Je ne dis pas cela pour plaisanter, mais parce que je crois que celui qui tient ces propos doit nécessairement refuser le courage à toute bête, ou alors reconnaître qu'une bête quelconque, lion, panthère ou sanglier, est à ce point savante qu'elle sait ce que peu d'hommes savent en raison de la difficulté qu'il y a à acquérir cette connaissance. Et celui qui définit le courage comme toi précisément tu le définis, doit nécessairement soutenir que le lion et le cerf, le taureau et le singe sont par nature sur le même pied eu égard au courage.

LACHÈS

[197a] J'en jure par les dieux, tu parles drôlement bien Socrate. Réponds-nous franchement à cette question, Nicias : affirmes-tu que ces bêtes – celles que nous reconnaissons tous être courageuses – sont plus savantes que nous, ou bien te risques-tu, t'opposant en cela à tout le monde, à ne pas les appeler courageuses ?

NICIAS

En aucune façon, Lachès, je n'appelle courageuses les bêtes, ou quoi que ce soit d'autre, qui, du fait de leur sottise, n'ont pas peur de ce qui est à craindre ; je les appelle plutôt téméraires et insensées. Ou alors t'imagines-tu que j'appelle [197b] courageux tous ces enfants qui, du fait de leur sottise, n'ont peur de rien ? Au contraire, je crois que la témérité et le courage ne sont pas la même chose. Je crois que le courage et la prévoyance sont le lot de personnes très peu nombreuses, tandis que l'audace, la hardiesse et la témérité

associées à l'imprévoyance sont le fait de très nombreux hommes, femmes, enfants et bêtes. Ces actions que toi et la plupart des gens appelez courageuses, je [197c] les appelle, moi, téméraires, et je réserve le nom de courageux aux actes réfléchis dont je parle.

LACHÈS

Vois, Socrate, comme il use de la parole pour se célébrer lui-même, et à bon droit à ce qu'il croit. Et ceux que tous reconnaissent être courageux, il entreprend de les dépouiller de cet honneur.

NICIAS

Sois sans crainte, Lachès, ce n'est pas toi que je dépouille. Je soutiens en effet que tu es savant, de même que Lamachos¹⁸, dans la mesure précisément où vous êtes courageux, et j'affirme la même chose de plusieurs autres Athéniens.

LACHÈS

Je ne dirai rien là-dessus – quoique j'aie quelque chose à dire – de peur que tu ne me traites de fieffé habitant d'Aixonè¹⁹.

SOCRATE

[197d] Ne lui réponds pas, Lachès. Tu ne me sembles pas t'être aperçu qu'il a acquis ce savoir auprès de notre ami Damon, lequel fréquente assidûment Prodicos, qui passe pour être celui des sophistes qui excelle dans les distinctions verbales de ce genre.

LACHÈS

En effet, Socrate, s'adonner à de pareilles subtilités convient davantage à un sophiste qu'à un homme que la cité juge digne d'être à sa tête.

SOCRATE

[197e] J'imagine qu'il convient, mon bon ami, à celui qui préside aux affaires les plus importantes d'avoir en partage la plus grande réflexion. Or il me semble qu'il vaut la peine d'examiner ce que Nicias a en vue lorsqu'il définit le mot « courage ».

LACHÈS

Alors procède toi-même à l'examen, Socrate.

SOCRATE

C'est ce que je m'apprête à faire, mon cher. Ne t'imaginer cependant pas que je vais te libérer de notre association relative à l'argument²⁰. Sois plutôt alerte d'esprit et joins-toi à moi dans l'examen de ce qui est dit.

LACHÈS

Qu'il en soit donc ainsi, si cela paraît indispensable.

SOCRATE

Mais ce l'est. Et toi, Nicias, réponds-nous à nouveau en reprenant depuis le [198a] commencement. Te souviens-tu que lorsque nous avons examiné le courage au début de l'entretien, nous l'avons regardé comme une partie de la vertu²¹ ?

NICIAS

Tout à fait.

SOCRATE

Et as-tu donné ta réponse en pensant que le courage est une partie, et qu'il y a aussi d'autres parties, qui toutes ensemble sont appelées « vertu » ?

NICIAS

Comment le contester ?

SOCRATE

Parles-tu également des mêmes parties que moi ? En plus du courage, j'appelle parties de la vertu la modération, la justice et toutes les autres qualités de ce genre. Toi aussi, n'est-ce pas ?

NICIAS

[198b] Si, parfaitement.

SOCRATE

Eh bien, voyons. Nous sommes d'accord sur ces points, mais procédons maintenant à l'examen de ce qui est à craindre et de ce qui inspire confiance, afin d'éviter que sur ces sujets tu aies une opinion, et nous une autre. Nous t'exposerons ce que nous pensons sur ces sujets, et si jamais tu n'es pas

d'accord, tu nous instruiras. Nous considérons que sont à craindre les choses qui suscitent la crainte, et qu'inspirent confiance les choses qui ne suscitent pas la crainte. Et ce qui suscite la crainte, ce ne sont pas les maux passés, ni même les maux présents, mais ceux que l'on anticipe. De fait, la crainte est l'anticipation d'un mal futur. Ne partages-tu pas aussi cet avis, Lachès ?

LACHÈS

[198c] Tout à fait, Socrate.

SOCRATE

Ce que nous avons à dire, Nicias, tu viens de l'entendre : ce qui est à craindre, ce sont les maux futurs, et ce qui inspire confiance, ce sont les événements futurs qui ne sont pas mauvais, ou qui sont bons. Est-ce là le discours que tu tiens sur ces choses ou es-tu d'un autre avis ?

NICIAS

C'est le discours que je tiens.

SOCRATE

Et tu appelles « courage » la connaissance de ces choses ?

NICIAS

C'est exact.

SOCRATE

Il nous reste un troisième point à examiner afin de vérifier si ton avis s'accorde bien avec le nôtre.

NICIAS

Quel est-il ?

SOCRATE

[198d] Je vais te l'expliquer. Notre impression, à Lachès et à moi, est qu'à propos de tous les sujets dont il y a connaissance, il ne revient pas à une connaissance différente de savoir, à propos d'un fait passé, comment il s'est produit ; ni à une autre connaissance de savoir, relativement aux faits présents, comment ils se produisent ; ni enfin à une autre connaissance de se pencher sur la façon dont pourrait se produire, et se produira au mieux, ce qui n'a pas

encore eu lieu ; notre sentiment est plutôt qu'il s'agit d'une seule et même connaissance. Prenons l'exemple de la santé : pour toutes les époques, il n'y a pas d'autre connaissance que la médecine et, bien qu'elle soit unique, c'est elle qui se penche sur les faits passés, sur les faits présents et, dans le cas des faits futurs, sur la façon dont ils [198e] se produiront. Et en ce qui concerne les produits de la terre, l'agriculture fait de même. Et j'imagine que pour ce qui se rapporte à la guerre, vous-mêmes pourriez témoigner que la stratégie étend sa parfaite prévoyance à tout, y compris à ce qui est sur le point de se produire, et qu'elle ne pense pas devoir se mettre au service de la divination, mais au contraire lui commander, dans l'idée qu'elle connaît mieux [199a] les faits présents et futurs qui concernent la guerre. Au reste, c'est bien ce que la loi fixe : ce n'est pas le devin qui commande au stratège, mais le stratège au devin. Est-ce bien ce que nous affirmerons, Lachès ?

LACHÈS

Oui, nous l'affirmerons.

SOCRATE

Mais quoi ? Te joins-tu à nous, Nicias, pour affirmer que c'est la même connaissance qui est compétente relativement aux mêmes objets, qu'ils soient futurs, présents ou passés ?

NICIAS

Oui, car il me semble bien qu'il en est ainsi, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, mon cher, d'après ce que tu prétends, le courage est la connaissance [199b] des choses à craindre et de celles qui inspirent confiance, n'est-ce pas ?

NICIAS

Si.

SOCRATE

Or il a été reconnu que les choses redoutables et les choses qui inspirent confiance sont respectivement les maux futurs et les biens futurs.

NICIAS

Parfaitement.

SOCRATE

Et le même savoir porte sur les mêmes objets, qu'ils appartiennent au futur ou à toute autre époque.

NICIAS

C'est bien cela.

SOCRATE

Le courage n'est donc pas seulement la connaissance des choses redoutables et de celles qui inspirent confiance, car sa compétence s'étend non seulement aux biens et aux maux futurs, mais aussi à ceux du présent et du passé, [199c] bref de toutes les époques, comme c'est le cas pour les autres connaissances.

NICIAS

Il semble bien.

SOCRATE

Tu nous as donc répondu, Nicias, sur une partie qui représente à peu près un tiers du courage, alors que nous te demandions ce qu'est le courage en son entier. Et maintenant il semble que le courage ne se réduit pas, conformément à ta définition, à la connaissance des choses qui inspirent la crainte ou la confiance, mais qu'il serait en somme, en vertu de ta nouvelle définition du moment, la connaissance de la totalité des biens et des maux de toutes les époques. [199d] Acceptes-tu cette modification à ta définition, Nicias ? Qu'en dis-tu ?

NICIAS

Cette modification me semble juste, Socrate.

SOCRATE

As-tu l'impression, divin Nicias, qu'un pareil homme négligerait quelque chose de la vertu, si vraiment il connaissait tous les biens et toutes les façons dont ils se produisent, se produiront et se sont produits, et pareillement pour les maux ? Et crois-tu qu'il manquerait ou de modération, ou de justice et de piété, lui qui serait le seul en mesure de se prémunir, tant à l'égard des dieux que des hommes, de ce qui est redoutable et de ce qui ne l'est [199e] pas, et de se procurer des biens grâce à sa connaissance de la bonne manière d'avoir commerce avec eux ?

NICIAS

Tu me sembles marquer un point, Socrate.

SOCRATE

Ce dont tu parles présentement, Nicias, ce ne serait donc pas une partie de la vertu, mais la vertu tout entière.

NICIAS

Il semble bien.

SOCRATE

Et pourtant nous avons affirmé que le courage n'est qu'une des parties de la vertu.

NICIAS

Nous l'avons affirmé, en effet.

SOCRATE

Mais notre présent discours ne va manifestement pas dans ce sens.

NICIAS

Apparemment non.

SOCRATE

Nous n'avons donc pas découvert, Nicias, ce qu'est le courage.

NICIAS

Nous n'en donnons pas l'impression.

LACHÈS

Et moi, mon cher Nicias, je croyais pourtant bien que tu ferais cette découverte, [200a] vu que tu affichais du mépris à mon endroit lorsque je répondais à Socrate. Je nourrissais un très grand espoir, tout à l'idée que tu ferais cette découverte grâce au savoir que tu as acquis auprès de Damon.

NICIAS

Toutes mes félicitations, Lachès : tu ne fais plus grand cas de ta déconfiture de tout à l'heure, lorsque tu as toi-même montré que tu ne savais rien sur le courage ; mais ce qui retient ton attention, c'est de savoir si moi aussi je me révélerai être pareil à toi. Et il te sera apparemment indifférent de partager mon ignorance des choses dont il convient pourtant, à un homme qui se figure être quelqu'un, d'avoir la connaissance. Tu [200b] me parais agir d'une façon on ne peut plus humaine lorsque tu ne prends en considération que les autres, et non pas ta propre personne. En ce qui me concerne, je crois que j'ai convenablement parlé de l'objet de notre entretien présent, et que, si je n'ai pas traité de façon satisfaisante l'un des points débattus, je pourrai le rectifier plus tard en compagnie de Damon – dont toi tu crois pouvoir te moquer, et ce même si tu ne le connais pas le moins du monde – et avec l'aide d'autres personnes. Et lorsque j'aurai de l'assurance en ces matières, je t'instruirai sans ménager ma peine, [200c] car tu me sembles avoir un urgent besoin d'apprendre !

LACHÈS

C'est que toi, Nicias, tu es savant ! Je conseille néanmoins à Lysimaque et à Mélèsias de nous donner notre congé, à toi et à moi, pour ce qui est de l'éducation des jeunes, et de ne pas laisser s'envoler Socrate, comme je le disais au début. Si j'avais, moi aussi, des enfants de cet âge, c'est cela même que je ferais.

NICIAS

Je suis aussi de cet avis. Si Socrate consent à s'occuper des jeunes, ne cherchez personne d'autre. De fait, [200d] je lui confierais Nicératos le plus volontiers du monde, si seulement il consentait à s'en occuper. Mais lorsque je lui rappelle ce projet, il me met chaque fois en relation avec d'autres personnes et il ne consent pas à s'engager. Vois plutôt, Lysimaque, si Socrate te prête davantage l'oreille.

LYSIMAQUE

Ce ne serait que justice, Nicias, puisque, pour ma part, je serais prêt à faire en sa faveur bien des choses, que je ne consentirais pas à faire pour quantité de gens. Qu'en dis-tu, Socrate ? Accéderas-tu à ma demande et apporteras-tu ton soutien actif pour que ces jeunes deviennent les meilleurs possible ?

SOCRATE

[200e] Ce serait une chose bien épouvantable, Lysimaque, que de ne pas consentir à prêter main-forte à quelqu'un pour qu'il devienne le meilleur

possible.

Si dans nos entretiens de tout à l'heure je m'étais révélé savant, et que ceux-ci avaient fait preuve d'ignorance, il serait légitime que ce soit d'abord et avant tout moi que l'on convie à cette tâche ; mais, dans les faits, nous étions tous pareillement dans l'embarras. Pourquoi, dans ces conditions, accorderait-on la préférence à tel ou tel d'entre nous ? Mon sentiment est que [201a] personne ne mérite d'être choisi. Mais les choses étant ce qu'elles sont, examinez le conseil que je m'appête à vous donner. Ce que je dis, mes amis – et aucune de mes paroles ne sera divulguée à l'extérieur –, c'est que nous devons chercher tous ensemble, en ne ménageant ni notre argent ni quoi que ce soit d'autre, le meilleur maître possible, d'abord pour nous-mêmes – car nous en avons grand besoin ! – ensuite pour les jeunes. Mais que nous nous permettions de rester dans l'état où nous sommes présentement, cela je me refuse à le conseiller. Et si l'on se moque de nous parce que [201b] nous croyons, à notre âge, qu'il vaut la peine de fréquenter des maîtres d'école, il me semble que nous devons appeler Homère à notre rescousse, lui qui a dit : « la pudeur n'est pas indiquée pour l'homme dans le besoin²² ». Envoyons donc promener ceux qui trouveraient quelque chose à dire, et que notre projet commun soit de prendre soin de nous-mêmes et des jeunes.

LYSIMAQUE

Tes paroles m'agrément, Socrate. Et c'est avec d'autant plus d'ardeur que je suis prêt à apprendre en compagnie des jeunes que je suis le plus vieux. Mais fais ceci pour moi : demain, [201c] arrive dès l'aurore à la maison – ne me fais pas faux bond ! – afin que nous délibérions sur ces projets ; pour le moment, mettons un terme à notre réunion.

SOCRATE

Eh bien, je ne ferai pas autrement, Lysimaque. J'irai chez toi demain, si dieu y consent.

1- « Cet homme », qui fait profession d'enseigner le combat en armes, ou hoplomachie, s'appelle Stésilas (cf. *infra*, 183c sq.).

2- Thucydide – à ne pas confondre avec son homonyme, l'auteur de la *Guerre du Péloponnèse* – fut un politicien athénien très influent : chef du parti aristocratique, il fut l'un des principaux rivaux politiques de Périclès (voir Plutarque, *Périclès* VI 8, 11).

3- Sophronisque est le père de Socrate.

4- Défaite athénienne face aux Béotiens en novembre 424. Alcibiade (*Banquet*, 220e sq.) raconte la conduite admirable de Socrate en cette occasion.

5- C'est la première fois qu'il est fait mention du « courage » dans le dialogue et, si l'on excepte un court passage où Lachès conteste l'affirmation ici avancée par Nicias (cf. *infra*, 184b), il ne sera plus question du courage avant 190d, où Socrate se réfère implicitement à ce passage-ci et suggère que le courage fasse l'objet d'une définition.

6- C'est le nom du professeur d'hoplomachie (combat en armes) qui a donné une démonstration de son savoir-faire

devant une foule nombreuse, dont faisaient partie Lysimaque, Mélésias, Lachès et Nicias (cf. *supra*, 178a sq.).

7- Maître de gymnastique, responsable des exercices corporels, qui a pour tâche d'entraîner (*tribesthai*) les enfants (*païdes*).

8- Voir *Euthydème* 285b-c.

9- Proverbe que l'on retrouve dans le *Gorgias* en 514e. Le terme grec *pitbos* désigne la jarre à vin de la plus grande contenance, et dont la production ne pouvait être confiée à un débutant.

10- Le mot de Solon auquel Platon fait ici allusion, et qui sera rapporté plus fidèlement en 189a, est : « je vieillis en apprenant chaque jour plusieurs choses » (M.L. West, *Ianbi et elegi gnaeci*, fr. 18 ; cf. aussi *République* VII, 536c-d).

11- Sur les différents modes musicaux, voir *République* III, 398a-399c.

12- Solon, fr. 18 West. Voir aussi *République* VII, 536c-d.

13- Voir *Illiade* V, 223 et VIII, 107.

14- Voir *Illiade* V, 272 et VIII, 107.

15- C'est le terme *phronēsis* que nous avons traduit par « réflexion ».

16- D'après une scholie, le proverbe en question serait : « Même un cochon ou un chien comprendrait cela ! »

17- Selon la légende, une laie d'une redoutable férocité dévastait la localité de Krommyon, située dans les environs de Corinthe ; cette bête furieuse fut finalement tuée par Thésée (voir Plutarque, *Thésée* IX ; Euripide, *Suppliants* 316).

18- Lamachos est l'un des trois généraux – les deux autres étant Alcibiade et Nicias lui-même – qui assumèrent le commandement de l'expédition de Sicile lancée par Athènes en 415.

19- Aixonè est le dème athénien dont Lachès est originaire. D'après certaines scholies, les habitants de ce dème passaient pour querelleurs et chicaniers.

20- Cf. *supra*, 196c-d.

21- Cf. *supra*, 190c-d.

22- Voir *Odyssée* XVII, 347.

LETTRES

Les *Lettres* présentent un double intérêt par rapport au reste de l'œuvre de Platon : le philosophe y parle à la première personne et se décrit en action. Dès le premier siècle de notre ère, la collection des treize lettres transmises par les principaux manuscrits est déjà constituée, puisqu'elle fait partie de la neuvième tétralogie dans l'édition de Thrasyllus (voir Diogène Laërce III 61). Malheureusement, seules deux lettres peuvent être considérées comme authentiques, la septième très probablement et, moins vraisemblablement, la huitième dont certains passages semblent anachroniques. Toutes ces lettres sont introduites par la formule, tenue pour typiquement platonicienne dans l'Antiquité, *eû práttein*, fort difficile à traduire : la formule présente un sens général : « porte-toi bien », mais elle fait aussi référence à la conduite morale qui doit assurer le bonheur, d'où la traduction par « comporte-toi bien ».

Lettre I

Dans la *Lettre I*, très courte, Platon se plaint auprès de Denys le jeune des procédés dont il a été victime lors de son dernier séjour à Syracuse.

Lettre II

La *Lettre II*, qui est évidemment apocryphe, a cependant joué un rôle de premier plan chez les néoplatoniciens. Platon répond à Denys le jeune qui lui a envoyé un émissaire pour lui demander de ne pas lancer d'attaque contre lui, à la suite de son dernier séjour à Syracuse. Cette réponse supposée donne l'occasion de développer un thème connu – quel genre de rapports doivent entretenir sagesse et pouvoir ? – et d'évoquer une doctrine mystérieuse, celle des trois rois, où les néoplatoniciens reconnaîtront leurs trois hypostases : l'Un, l'Intellect et l'Âme.

Lettre III

La *Lettre III*, très bien composée, prend pour modèle la *Lettre VII*. À deux séries d'accusations lancées contre lui par Denys le jeune, Platon répond par une double apologie.

Lettre IV

La *Lettre IV* est adressée à Dion pour lui recommander la modération dans le conflit armé qui l'oppose désormais à Denys le jeune.

Lettre V

Cette lettre se veut une réponse à une lettre envoyée par Perdicas III, le frère aîné de Philippe II de Macédoine, qui a demandé à Platon de lui envoyer un conseiller politique formé à l'Académie : Euphraios d'Eubée sera cet homme. Et si Athènes n'est pas la première à bénéficier de ces conseils, c'est qu'elle n'y est pas prête.

Lettre VI

Le thème central de cette lettre reprend l'un de ceux développés dans la *Lettre II* : quel genre de rapports doivent entretenir la sagesse et le pouvoir ? Hermias, le tyran d'Atarnée, doit utiliser comme conseillers deux frères, Érastos et Coriscos, qui ont fréquenté l'Académie.

Lettre VII

Cette lettre écrite peu de temps après la mort de Dion, assassiné en juin 354 avant J.-C., est adressée à ses proches et à ses partisans. En fait, c'est de lui-même que parle Platon dans cette lettre ouverte qui prend l'allure d'un récit, interrompu par des conseils (330b-337e) et par une digression philosophique (341a-345c), laquelle reste le passage le plus célèbre de la lettre, où Platon raconte comment se sont formées ses idées politiques, comment il a été amené à se rendre à Syracuse, et quelles furent ses relations avec Denys l'ancien et Denys le jeune. Les arguments en faveur de l'authenticité de cette lettre ont beaucoup de poids.

Lettre VIII

La *Lettre VIII* est adressée aux mêmes destinataires que la lettre précédente, mais le ton et l'intention ont changé. Platon semble être plus conciliant à l'égard de Denys le jeune et se montre confiant dans l'avenir. Il donne des conseils pour mettre fin à la guerre civile. Pour éviter les deux écueils que sont la tyrannie et la démocratie, la tyrannie doit être transformée en une royauté du genre de celle qu'a établie Lycurgue à Sparte. Ainsi les gens de Syracuse et ceux de Sicile seront asservis non pas à un despote quel qu'il soit, mais à des lois. Ce programme comporte, dans le détail, plusieurs anachronismes qui rendent l'authenticité de la lettre problématique.

Lettre IX

La *Lettre IX* est adressée à Archytas – « stratège » à Tarente, en Italie du Sud, durant sept années consécutives – qui s'est plaint de ne pouvoir abandonner les affaires publiques pour se consacrer à ses études. Platon lui répond que nous ne nous appartenons pas, mais que nous avons des devoirs envers notre patrie et nos parents, et que de surcroît ce sont les circonstances qui orientent notre action.

Lettre X

Ce court billet rappelle à Aristote, un partisan de Dion, les qualités qui doivent être celles du philosophe.

Lettre XI

Cette lettre est adressée à Laodamas de Thasos, un mathématicien qui, selon la tradition, aurait fréquenté l'Académie et qui aurait joué un rôle politique à l'occasion de la fondation de Krénidés. Platon, à qui il a demandé de venir ou d'envoyer un membre de l'Académie pour doter la colonie de bonnes lois, s'excuse de ne pouvoir répondre à son appel : à son âge, il ne peut se déplacer facilement.

Lettre XII

Court billet adressé à Archytas. Platon accuse réception d'écrits pythagoriciens, qui auraient pu lui servir à écrire le *Timée*, puis il annonce à Archytas (qui lui répond) l'envoi de notes préparatoires à un ouvrage futur.

Lettre XIII

La *Lettre XIII* présente un certain nombre de ressemblances avec la *Lettre II*, mais Platon y apparaît sous le jour déconcertant d'un « flatteur ». Après avoir répondu à la lettre de Denys le jeune évoquant des questions scientifiques et matérielles, il s'étend longuement sur les problèmes d'argent qui l'assaillent et sur les dépenses auxquelles devrait consentir le tyran en sa faveur et en faveur d'Athènes ; et il va jusqu'à donner à Denys le jeune des conseils financiers.

LETTRES

Genre éthique

Lettre I
[309a] Platon à Denys II,
[com-]porte-toi bien.

Après avoir passé tout ce temps auprès de vous, et alors que je partageais avec vous la gestion du pouvoir¹, investi entre tous de votre plus haute confiance, tandis que vous, vous retiriez les avantages, moi, je supportais les calomnies, si pénibles fussent-elles. Car, je le savais bien, aucune de vos atrocités ne passera pour avoir été commise avec mon consentement. En effet, tous ceux qui ont exercé le pouvoir avec vous m'en sont témoins, [309b] eux qu'en grand nombre, moi, j'ai secourus, leur évitant des châtimens qui n'étaient pas minces. Or, après avoir souvent veillé en maître absolu à la bonne garde de votre cité, je fus chassé, avec moins d'égards qu'il ne convient de chasser un mendiant, par vous, qui me renvoyiez et m'ordonniez de prendre la mer, après tout ce temps passé auprès de vous. Dans ces conditions, en ce qui me concerne, je souhaite désormais, moi, prendre plus de distance à l'égard de la société des hommes, tandis que « toi, en tyran que tu es, tu vivras seul² ».

Quant à l'or, cet or brillant, [309c] celui que tu m'as donné pour mon voyage de retour, Bacchéos, le porteur de cette lettre, te le rapporte. Car cette somme, vraiment, ne suffisait pas à couvrir les frais du voyage et elle n'était d'aucune utilité non plus pour le reste de mon existence, mais elle jetait sur toi, qui la donnais, le plus grand discrédit, et sur moi, qui l'acceptais, un déshonneur qui n'était guère moins grand ; voilà pourquoi je la refuse. Pour toi d'ailleurs de toute évidence, cela ne fait aucune différence de recevoir ou de donner pareille somme ; aussi, quand tu l'auras recouvrée, sers-t'en pour « soigner » un autre de tes partisans, comme tu as fait pour moi ; pour ma

part, en effet, **[309d]** tu as suffisamment « pris soin » de moi. Oui, c'est pour moi le bon moment de dire comme Euripide que, le jour où un revers de fortune s'abattra sur toi, « tu souhaiteras la présence d'un tel homme à tes côtés³ ». Par ailleurs, je tiens à te rappeler que la plupart des auteurs tragiques, quand ils représentent un tyran en train de succomber sous les coups, le font aussi s'écrier **[310a]** : « privé d'amis, malheureux que je suis, me voici perdu⁴ » ; mais aucun poète tragique n'a fait du manque d'or la cause de la perte d'un tyran.

Et il y a encore ces vers « qui, aux gens sensés, paraissent n'être pas mauvais⁵ »,

« non l'or brillant qui manque tant dans la vie désespérée des mortels,
pas davantage le diamant ni non plus les lits d'argent appréciés par l'homme dont ils
éblouissent les regards,
ni encore les arpents de la vaste terre, lourds de la moisson qu'ils produisent eux-mêmes,
rien de tout cela ne vaut la pensée d'hommes de bien d'accord entre eux⁶ ».

Porte-toi bien, et reconnais l'importance **[310b]** de tes torts envers moi, pour mieux te conduire envers les autres.

Lettre II
[310b] Platon à Denys II,
[com-]porte-toi bien.

J'ai appris par Archédème que tu estimais qu'il fallait non seulement que moi, je te laisse tranquille, mais aussi que mes relations se gardent de faire ou de dire, te concernant, quoi que ce soit de déplaisant ; et que tu ne faisais exception que pour Dion. [310c] Or, ce que signifie l'expression « à l'exception de Dion », c'est que je n'ai pas, moi, d'autorité sur mes relations. Car, si cette autorité je l'avais sur mes autres relations, et notamment sur toi et sur Dion, il en résulterait davantage de bien pour nous tous et pour les autres Grecs, voilà ce que j'affirme. Mais, en réalité, mon pouvoir se réduit à ceci : il y a quelqu'un sur qui je puis compter pour suivre mes recommandations, moi-même.

Et je dis cela, parce qu'il n'y a rien de sensé dans ce que t'ont rapporté Cratistolos et Polyxène. On déclare que l'un d'eux prétend avoir entendu à Olympie [310d] beaucoup de ceux qui étaient avec moi parler en mal de toi. C'est probablement qu'il a l'oreille plus fine que moi. En tout cas, moi, je n'ai rien entendu. Mais voici, me semble-t-il, ce qu'il faut faire dorénavant ; quand on te rapportera quelque chose de ce genre sur l'un de nous, envoie une lettre pour me demander ce qu'il en est. Moi, sache-le bien, je dirai la vérité sans hésiter ni rougir.

Or donc, voici quel est l'état de nos rapports mutuels à toi et à moi. Pour personne en Grèce, peut-on dire, nous ne sommes, nous, des inconnus, et nos relations ne sont pas passées sous silence. Par ailleurs, garde-toi d'oublier [310e] que dans l'avenir ces relations ne seront pas non plus passées sous silence, tant sont nombreux ceux qui en ont recueilli la tradition, comme

d'une relation qui ne fut ni sans importance ni sans publicité. Mais que veux-je dire par là ? Je vais m'expliquer en remontant au point de départ.

Par nature, sagesse et pouvoir important tendent à s'unir pour ne faire qu'un, et ce sont choses qui mutuellement ne cessent de se poursuivre, de se rechercher et de s'assembler. Aussi les hommes prennent-ils plaisir à en parler eux-mêmes dans leurs conversations et à entendre les autres en parler soit dans des entretiens en prose soit dans des poèmes. **[311a]** Par exemple, quand leurs conversations portent sur Hiéron et Pausanias de Lacédémone, ils prennent plaisir à mentionner les relations de Simonide avec eux, comment il se comporta à leur égard et ce qu'il leur dit. Périandre de Corinthe et Thalès de Milet, ils ont l'habitude de les associer dans leurs éloges, de même que Périclès et Anaxagore, et encore Crésus et Solon, comme sages, et Cyrus comme souverain. Et c'est bien en prenant modèle sur ces faits que les poètes associent Créon et Tirésias, Polyèidos **[311b]** et Minos, Agamemnon et Nestor, Ulysse et Palamède, tout comme, me semble-t-il, les premiers hommes associaient, en quelque manière, Prométhée et Zeus. Or, dans leurs chants, les poètes décrivent comment certains de ces personnages entrent en conflit et comment les autres établissent des liens d'amitié mutuelle, comment d'autres deviennent tantôt des amis tantôt des ennemis, et sur quels points portent leur accord et leur désaccord. Tout cela donc, je le dis dans le but de montrer ceci, à savoir que, après notre mort, **[311c]** on continuera de parler de nous. En conséquence, il faut se préoccuper de la chose. Force nous est en effet, semble-t-il, de nous occuper aussi de l'avenir, puisque justement il se trouve que, par une sorte de loi de la nature, ce sont les hommes qui se conduisent le plus comme des esclaves qui n'en font aucun cas, tandis que ceux dont la conduite est la plus convenable font tout pour que, dans l'avenir, on parle d'eux en bien. Je tiens même cela, d'ailleurs, pour un indice qu'il y a chez les morts quelque sentiment de ce qui se passe ici-bas. Car les âmes les meilleures pressentent qu'il en est ainsi, alors que les **[311d]** plus perverses le nient ; les pressentiments des hommes divins ont plus d'autorité que ceux des hommes qui ne le sont pas. Pour ma part, en tout cas, j'imagine, que, s'il était possible à ces gens d'autrefois, dont je viens de parler, d'apporter eux-mêmes des correctifs à leurs relations, ils feraient de sérieux efforts pour qu'on parle d'eux mieux qu'on ne le fait à présent.

Or, bien entendu, avec l'aide d'un dieu il nous est encore permis à nous, au cas où, d'aventure, il y aurait quelque chose de défectueux dans nos relations antérieures, d'y apporter des correctifs en actes et en paroles. En ce qui concerne la philosophie, je l'affirme en effet, l'opinion vraie **[311e]** que nous en aurons et le discours qui s'y rapportera seront meilleurs si nous avons une conduite convenable. Mais, si notre conduite est honteuse, ce sera le contraire. Or, nous ne pourrions certes rien faire de plus saint que de nous en préoccuper, ni de plus impie que de nous en désintéresser.

Dès lors, comment cela doit-il se passer, et en quoi consiste la justice, cela je vais l'exposer. Je suis venu en Sicile avec la réputation de l'emporter

de beaucoup sur ceux qui pratiquent la philosophie, tout en souhaitant par ailleurs que, une fois à Syracuse, tu confirmes la chose par ton témoignage, **[312a]** afin qu'en ma personne la philosophie fût honorée, même par le grand nombre. Mais les choses n'ont pas tourné à mon avantage. La cause ? je n'allègue pas celle que précisément beaucoup de gens invoqueraient, mais je rappelle que tu donnais l'impression de ne pas avoir une grande confiance en moi : tu paraissais plutôt souhaiter me renvoyer d'une façon ou d'une autre et envoyer chercher d'autres philosophes ; et tu avais l'air de rechercher quelle affaire m'occupait, par méfiance, me semble-t-il. En outre, il y avait beaucoup de gens qui disaient à haute voix que tu me dédaignais et que tes préoccupations allaient ailleurs. Oui, voilà ce qu'on criait sur tous les toits.

[312b] Sur ce, écoute donc ce qu'il est juste de faire ; ainsi pourrai-je aussi répondre à la question que tu me poses : « Comment faut-il que toi et moi nous nous comportions l'un envers l'autre ? » Si tu dédaignes totalement la philosophie, dis-lui au revoir, mais si tu as appris de quelqu'un d'autre ou si tu as trouvé par toi-même des doctrines supérieures aux miennes, honore-les. Mais si, d'aventure, ce qui vient de moi t'agréa, alors c'est moi aussi que tu dois honorer au plus haut point. Maintenant donc, comme c'était le cas au début, tu n'as qu'à montrer la voie, et je te suivrai ; en effet, honoré par toi, **[312c]** je t'honorerai, mais si je ne le suis pas, je te laisserai tranquille. Qui plus est, si tu m'honores et si tu prends l'initiative de le faire, c'est la philosophie que tu auras l'air d'honorer, et cela même, parce que tu as examiné à fond la doctrine d'autres philosophes aussi, t'apportera auprès du grand nombre une bonne réputation en tant que philosophe. Pour ma part, si je t'honore, alors que tu ne m'honores pas, c'est la richesse que j'aurai l'air d'admirer et de poursuivre ; or, nous le savons, c'est là, pour tout le monde, quelque chose qui ne porte pas un beau nom⁷. Pour résumer : si tu m'honores, nous pourrons en tirer gloire l'un et l'autre, alors que si c'est moi (seul) qui t'honore, ce sera un motif de honte pour nous deux. En voilà assez sur le sujet.

[312d] La petite sphère⁸ n'est pas exacte. Archédème t'expliquera, quand il sera arrivé. Et tout naturellement, sur cette question, qui est bien sûr plus digne de considération et d'essence plus divine que la précédente et qui, parce qu'elle te plongeait dans l'embarras, t'a poussé à envoyer Archédème en mission, je dois lui donner des explications tout à fait approfondies. Effectivement, tu declares, à ce qu'il rapporte, que tu n'as pas reçu assez d'éclaircissements sur la nature du « premier ». C'est par énigmes qu'il me faut donc t'en parler, pour éviter que, « si quelque chose arrivait à cette lettre dans les replis de la terre ou de la mer⁹ », celui qui la lirait ne comprenne. Voici en effet ce qu'il en est.

Autour **[312e]** du roi de toutes choses, se trouvent toutes choses ; c'est en vue de lui que tout existe et c'est lui qui est la cause d'absolument tout ce qui est beau. Autour du second, se trouvent les choses de second rang ; et autour du troisième, les choses de troisième rang. Cela étant, l'âme humaine, eu égard à ces choses, aspire à savoir de quelle sorte de choses il s'agit, en

portant ses regards sur ce qui lui est apparenté, sans que rien ne **[313a]** la satisfasse. Eh bien, dans le cas du roi et des réalités dont j'ai parlé, on ne trouve rien d'apparenté. Par suite donc, l'âme demande : « Mais quelle sorte de choses est-ce en fin de compte ? » Voici, fils de Denys et de Doris, la question qui est la cause de tous les maux, ou plutôt voici la douleur d'enfantement que provoque cette question dans l'âme, laquelle, si on ne la délivre pas, n'a aucune chance d'atteindre jamais réellement la vérité.

Or toi, dans ton jardin sous les lauriers, tu m'as déclaré que c'était là une question à laquelle tu avais toi-même réfléchi et trouvé une réponse personnelle. Et moi, je t'ai répondu **[313b]** que, s'il t'apparaissait à toi qu'il en était ainsi, tu m'épargnerais bien des discours.

— Pourtant, ajoutai-je alors, je n'ai encore trouvé personne d'autre qui eût découvert une réponse à cette question ; néanmoins une grande partie de mon activité était consacrée à cette question. Mais toi, peut-être après avoir entendu parler de la chose ou peut-être après avoir été lancé sur la voie par une chance divine, ensuite, dans la conviction que tu tenais solidement les démonstrations s'y rapportant, tu ne les as pas enchaînées ; aussi se précipitent-elles tantôt d'un côté, tantôt de l'autre au gré des apparences, dont, en fait, aucune n'est telle. Et tu n'es pas le seul **[313c]** à qui cela soit arrivé, mais sache bien que jamais personne, quand il commence à m'écouter, n'est, au début, dans un état différent de celui-ci. Un tel a plus de mal à s'en tirer, un autre moins, mais pratiquement personne n'y arrive à peu de frais.

Puisqu'il en a été et qu'il en est bien ainsi, peut-être avons-nous, c'est mon avis, trouvé une réponse à la question que tu poses dans la lettre que tu m'as envoyée : « Comment faut-il que nous nous comportions l'un envers l'autre ? » Car, puisque tu mets ma doctrine à l'épreuve aussi bien en fréquentant d'autres philosophes qu'en considérant cette doctrine **[313d]** par rapport aux autres et en elle-même, elle va désormais s'implanter en toi, pourvu que tu la mettes vraiment à l'épreuve, et tu seras aussi familier avec elle qu'avec nous. Mais comment se réalisera la chose et tout ce qui vient d'être dit ? Tu as bien fait de m'envoyer Archédème à ce moment ; après, quand il sera revenu près de toi et qu'il t'aura rapporté ma réponse, peut-être d'autres difficultés t'assailliront-elles encore. De nouveau alors, si tu prends la bonne décision, tu dépêcheras auprès de moi Archédème qui, tel un trafiquant, fera l'aller-retour. Et si tu fais cela deux ou trois fois, **[313e]** et si tu mets suffisamment à l'épreuve les réponses que je t'aurai envoyées, je serais étonné si, concernant les difficultés qui t'assaillent maintenant, tu ne voyais pas une grande différence par rapport à ce qu'il en est maintenant. Agissez donc ainsi en toute confiance ! Car jamais ni toi ni Archédème ne pourrez et promouvoir et réaliser un trafic plus beau et plus agréable aux dieux.

Prends garde **[314a]** pourtant que cela ne tombe jamais dans l'oreille de gens non avertis. Car, à mon avis, il n'y a pratiquement pas de doctrines qui, plus que celles-ci, prêtent au rire du grand nombre ; il n'y en a pas non plus en revanche qui, pour ceux dont le naturel est bon, ne soient plus merveilleuses

et plus inspirées. Or, même si elles sont souvent répétées, et même si on leur prête l'oreille sans cesse, pendant plusieurs années, c'est à peine si, après beaucoup d'efforts, ces doctrines sont affinées à la façon de l'or. Quant à ce qu'il y a de merveilleux là-dedans, écoute-le. Il y a en effet des hommes, et en grand nombre, qui ont prêté l'oreille à ces doctrines, qui sont capables de les apprendre, qui sont **[314b]** capables de les retenir et, après les avoir mises à l'épreuve, de porter de toutes les façons possibles un jugement global, des hommes déjà âgés et qui y ont prêté l'oreille depuis pas moins de trente ans et qui, en ce moment même, se disent que ce qui leur semblait jadis tout à fait incroyable, leur paraît maintenant on ne peut plus croyable et on ne peut plus clair, et réciproquement que ce qui jadis leur semblait on ne peut plus croyable, leur paraît maintenant le contraire. Considérant donc ce qui vient d'être dit, prends garde de n'avoir jamais à te repentir d'avoir aujourd'hui fait tomber ces choses de façon indigne dans le domaine public. Or, la plus grande sauvegarde, c'est de ne pas écrire, mais d'apprendre par cœur, car il est impossible **[314c]** d'empêcher ce qui est écrit de tomber dans le domaine public. Voilà pourquoi je n'ai jamais rien écrit, moi, sur ces questions ; de Platon, il n'y a aucun traité les concernant et il n'y en aura pas non plus. Ceux qu'on lui attribue maintenant sont de Socrate, lorsqu'il était jeune et beau.

Porte-toi bien et obéis-moi, et cette lettre que tu viens de recevoir, après l'avoir lue plusieurs fois, brûle-la. Assez là-dessus.

Par ailleurs, concernant Polyxène, tu t'es étonné que je te l'aie envoyé. Mais, concernant aussi bien Lycophron **[314d]** que les autres, ceux qui sont auprès de toi, il y a longtemps que je te le dis, et je te le répète maintenant : en ce qui concerne la dialectique, tant par ton naturel que par ta façon de conduire les arguments, tu l'emportes de beaucoup sur eux. Et aucun d'eux ne se laisse volontiers réfuter, comme certains l'imaginent, mais c'est bien malgré eux qu'ils le sont. Et pourtant, semble-t-il, tu les as traités de façon tout à fait convenable et tu leur as fait des cadeaux. Voilà ce qui en est les concernant ; c'est beaucoup pour de pareilles gens.

Quant à Philistion, si tu en as toi-même besoin, emploie-le sans réserve, puis, si c'est possible, prête-le à Speusippe et envoie-le-lui. Speusippe aussi t'en prie. Et Philistion m'a assuré que si tu le laissais partir, il viendrait volontiers à Athènes. Quant à celui qui vient des Latomies¹⁰, tu as bien fait de le laisser partir ; par ailleurs la requête en faveur des gens de sa famille et en faveur d'Hégésippe, le fils d'Ariston, ne pose aucun problème ; en effet, tu m'as dit dans ta lettre que si quelqu'un commet une injustice contre lui ou contre eux et que tu viennes à le savoir, tu ne laisseras pas faire. Et concernant **[315a]** Lysiclides, il convient de dire la vérité. Il est le seul, en effet, parmi ceux qui sont venus de Sicile à Athènes, à n'avoir pas changé d'avis sur nos relations à toi et à moi ; au contraire, il ne cesse de dire du bien, et cela dans les meilleurs termes, sur ce qui s'est passé.

Lettre III

Platon à Denys II, « réjouis-toi », ai-je bien, dans cette lettre, trouvé la meilleure formule **[315b]** de salutation ? Ou vaut-il mieux que j'écrive suivant mon habitude « [com]porte-toi bien », formule que j'ai coutume d'utiliser dans mes lettres pour saluer mes amis. Toi, effectivement, comme l'ont rapporté ceux qui assistaient alors aux jeux, tu voulus flatter le dieu de Delphes en utilisant cette formule, que tu fis graver :

« Réjouis-toi, et sauvegarde pour un tyran une vie de plaisir¹¹. »

Quant à moi, c'est une chose que je ne recommanderais pas de faire, même dans une invocation à un homme et, à plus forte raison, dans une invocation à un dieu. **[315c]** À un dieu, parce que je lui attribuerais quelque chose de contraire à sa nature, car le divin se situe au-delà du plaisir et de la peine ; et à un homme, parce que la plupart du temps plaisir et peine engendrent un dommage, en enfantant dans son âme difficulté à apprendre, oubli, déraison et démesure. Voilà ce que, pour ma part, j'avais à dire sur cette formule de salutation. Quant à toi, une fois que tu auras lu cela, accepte celle des formules qu'il te plaira d'accepter.

Il ne manque pas de gens pour rapporter les propos que tu tiens à certains de ceux qui viennent **[315d]** en ambassade auprès de toi : un jour que moi je t'avais entendu dire que tu allais coloniser les cités grecques de Sicile et que tu allais soulager les Syracusains en transformant la nature du pouvoir, la royauté prenant la place de la tyrannie, je t'en aurais alors dissuadé, prétends-tu, bien que la chose te tînt beaucoup à cœur ; et maintenant j'enseignerais à Dion à mettre ce projet même à exécution, et nous chercherions à te dépouiller de ton pouvoir en utilisant tes propres idées. **[315e]** À toi de savoir si ces propos te sont de quelque utilité ; toujours est-il que tu me fais du tort en disant le contraire de ce qui s'est passé.

N'ai-je pas en effet été assez calomnié par Philistide et par beaucoup d'autres auprès des mercenaires et jusque dans la populace de Syracuse, parce

que je restais dans la citadelle ? Or, les gens de l'extérieur, à chaque fois qu'une faute était commise, tournaient toute la responsabilité contre moi, en prétendant que tu m'obéissais en tout. Mais toi tu sais pertinemment que, en politique, je n'ai consenti à entreprendre en commun avec toi que fort peu de choses au début, **[316a]** quand je m'imaginais aboutir à un résultat, en ne m'occupant avec un sérieux suffisant que d'affaires de peu d'importance et des préambules aux lois, exception faite de ceux qui ont été rédigés en sus par toi ou par quelqu'un d'autre. Car j'entends dire que, par la suite, certains d'entre vous les ont remaniés ; pourtant, ceux qui peuvent juger de ma manière distingueront clairement ce qui est de moi du reste. Toujours est-il – c'est précisément ce que je viens tout juste de dire – que j'ai besoin non pas d'un supplément de calomnies auprès des Syracusains et de tous les autres que tu convains, crois-tu, en racontant cela, mais bien plutôt **[316b]** d'une apologie contre la calomnie à laquelle je fus en butte précédemment et contre celle qui, venant maintenant se greffer sur la précédente, atteint des proportions plus considérables et présente plus de gravité.

Voilà que, contre ces deux calomnies, nécessité m'est faite de composer une double apologie pour montrer, en premier lieu, que j'ai eu raison d'éviter de m'associer à toi pour ce qui est des affaires de la cité, et, en second lieu, que ce n'est pas moi qui t'ai conseillé de coloniser les cités grecques et que ce n'est pas moi non plus qui t'en ai dissuadé, en constituant un obstacle à ton projet.

[316c] Et, pour commencer, écoute-moi d'abord sur le premier point que j'ai mentionné. C'est pour répondre à ton appel et à celui de Dion que je suis venu à Syracuse. Dion, dont j'avais reconnu la valeur et avec qui j'entretenais de longue date des relations d'hospitalité, avait atteint l'âge mûr qui assure la stabilité, condition absolument indispensable pour ceux qui, étant un tant soit peu sensés, doivent délibérer sur des affaires aussi importantes que celles qui étaient alors les tiennes ; toi, en revanche, tu étais tout jeune, totalement inexpérimenté en ces domaines qui exigeaient de l'expérience et tout à fait inconnu de moi. Par la suite, **[316d]** un homme, un dieu ou quelque hasard, dont tu te fis le complice, exila Dion et tu restas seul.

Mais t'imagines-tu qu'alors il aurait pu y avoir en politique une collaboration avec toi pour moi qui avais perdu ce sage collaborateur et qui observais cet insensé, livré à la compagnie d'hommes pervers et nombreux, ne gouvernant plus que par imagination, gouverné qu'il était par de tels hommes ? Dans ces conditions, que me fallait-il faire ? N'étais-je pas obligé de faire ce que précisément j'ai fait ? D'un côté, dire désormais au revoir à la politique, **[316e]** en prenant garde aux calomnies suscitées par les envieux ; et de l'autre, tout faire pour établir entre vous, en dépit de vos divisions et de vos différends, l'amitié la plus forte possible ? De cela assurément, même toi tu peux témoigner : je n'ai jamais cessé de tendre vers ce but. Et même si ce ne fut pas sans peine, il fut pourtant convenu entre nous que je m'embarquerais pour rentrer au pays, **[317a]** puisque la guerre vous rendait indisponibles,

mais que, une fois la paix rétablie, nous reviendrions, Dion et moi, à Syracuse et que c'est toi qui nous y appellerais.

Et voilà comment les choses se passèrent lors de mon premier séjour à Syracuse et de mon retour au pays sain et sauf. Or, une fois la paix rétablie, tu m'invitais pour la seconde fois. Mais, contrairement à nos conventions, tu m'écrivis de venir seul ; quant à Dion, déclarais-tu, tu l'enverrais chercher plus tard. Voilà pourquoi je ne vins pas ; mais, ce faisant, je m'attirai même le mécontentement de Dion, car il s'imaginait **[317b]** que je ferais mieux de venir et de répondre à ton invitation. Or, là-dessus, un an plus tard, une trière arriva avec des lettres de toi. Et, dans ces lettres, tu commençais par dire que, si j'arrivais, je verrais les affaires de Dion s'arranger toutes selon mes vœux, et que, si je n'arrivais pas, ce serait le contraire. Ah ! je rougis de dire combien de lettres me vinrent alors de toi et, à ton instigation, d'autres personnes aussi bien d'Italie que de Sicile, et combien en reçurent tant de mes familiers et **[317c]** de mes connaissances, toutes m'enjoignant de venir et me priant de t'obéir sans réserve. Ainsi, de l'avis de tous, à commencer par Dion, je devais m'embarquer et faire preuve de résolution. Pourtant, m'adressant à eux, je mettais mon âge en avant et, m'adressant à toi, j'insistais fortement sur le fait qu'il ne te serait pas possible de résister à ceux qui nous calomniaient et qui souhaïtaient faire de nous des ennemis. Car je voyais alors et je continue de voir que les fortunes qui sont grandes et même excessives, celles des particuliers **[317d]** aussi bien que celles des monarques sans doute, plus elles ont d'importance et plus sont nombreux et redoutables les calomniateurs qu'elles nourrissent, ainsi que les gens qui vouent à la recherche du plaisir une existence vicieuse qui mérite la honte. La richesse et le pouvoir que procure toute autre forme d'excès n'engendrent pas de mal plus grand. Pourtant, quoi qu'il en soit, après avoir dit au revoir à toutes ces considérations, je vins, dans la pensée qu'aucun de mes amis ne devait m'accuser d'avoir, par mon indifférence, ruiné tous ses espoirs, alors qu'il était possible d'éviter **[317e]** le désastre.

À mon arrivée – tu sais bien déjà assurément tout ce qui se passa à partir de ce moment-là –, je commençais, tu ne l'ignores pas, par réclamer que, conformément à ce qui avait été convenu par lettres, tu rappelles Dion, après t'être réconcilié avec lui ; si tu avais accepté la réconciliation que je te recommandais, la situation eût peut-être été meilleure que celle dans laquelle vous vous trouvez maintenant, toi, les Syracusains et les autres Grecs, comme le conjecture mon opinion. Ensuite, je réclamaï que les biens de Dion reviennent aux gens de sa famille **[318a]** et ne soient pas distribués à ceux à qui ils ont été distribués et que tu connais bien. En outre, j'estimais qu'il fallait que lui soient remises les sommes qu'il avait l'habitude de toucher chaque année, et qu'il fallait même profiter de ma présence pour augmenter ces sommes, non pour les diminuer. N'obtenant rien de cela, je réclamaï de partir. Là-dessus, tu me persuadais de rester cette année-là, en promettant que, après avoir vendu toute la fortune de Dion, tu en enverrais la moitié à

Corinthe et que tu laisserais le reste pour son fils. J'aurais beaucoup **[318b]** à dire sur les promesses que tu as faites sans en tenir aucune ; mais parce qu'il y en a beaucoup, j'abrège. Après avoir effectivement vendu tous les biens de Dion, sans son accord, en dépit de ta promesse de ne rien vendre sans son accord, tu mis, homme admirable, le point final le plus insolent à toutes tes promesses. Tu trouvas, en effet, un expédient qui n'était ni beau, ni élégant, ni juste, ni profitable : me faire peur, comme si je ne savais pas à quoi m'en tenir sur ce qui se passait, pour que je ne cherche même pas à envoyer l'argent. **[318c]** Quand, en effet, tu bannis Héraclide, cette mesure ne parut juste ni aux Syracusains ni à moi ; voilà pourquoi je me joignis à Théodote et à Eurybios pour te supplier de ne pas faire cela. Tu saisis alors l'occasion, qui te servit de bon prétexte, pour me dire qu'il était évident pour toi, et depuis longtemps, que je ne faisais aucun cas de toi, mais que je ne m'occupais que de Dion et des amis et des familiers de Dion, et que, maintenant que Théodote et Héraclide se trouvaient sous le coup d'accusations, je mettais tout en œuvre, parce qu'ils étaient des familiers de Dion, pour qu'ils ne soient pas punis.

Voilà ce qu'il en est **[318d]** concernant ce qu'il y eut de commun entre toi et moi en politique. Et si tu as remarqué chez moi une autre marque d'hostilité à ton égard, tu as raison de supposer que tout cela s'explique de la même façon. Et ne t'en étonne pas. Car, aux yeux d'un homme sensé à tout le moins, je passerais à bon droit pour un misérable si, séduit par l'importance de ton pouvoir, cet ami et cet hôte de longue date qui est dans le malheur par ta faute, lui qui n'est en rien inférieur à toi – c'est le moins que l'on puisse dire – je le trahissais et si, en revanche, je te préférerais, toi qui commets l'injustice, **[318e]** et me conformais à toutes tes prescriptions, par amour pour l'argent, évidemment. On n'aurait attribué aucune autre cause à mon changement, si j'avais changé. Eh bien, voici comment se sont passées les choses qui, par ta faute, ont créé entre toi et moi cette « amitié de loup » et cette impossibilité à faire la moindre chose en commun.

Mais peut-être mon discours, en se continuant dans un autre discours, est-il à l'heure qu'il est parvenu au point sur lequel je déclarais qu'il fallait que je me défende en second lieu. **[319a]** Examine donc, et avec toute ton attention, si, à ton avis, je te trompe et si je ne te dis pas la vérité. J'affirme en effet que toi, dans ton jardin, en présence d'Archédème et d'Aristocrite, vingt jours environ avant mon départ de Syracuse pour rentrer au pays, tu me faisais les reproches que tu me fais à l'heure qu'il est : à savoir que d'Héraclide et des autres je me souciais plus que de toi. Et, en leur présence, tu me demandas si je me souvenais que, peu de temps après mon arrivée, je t'avais engagé à coloniser **[319b]** les cités grecques. Je reconnus m'en souvenir et considérer maintenant encore que c'était la meilleure chose à faire. Mais il faut aussi, Denys, relater le reste de l'entretien. Car effectivement je te demandai si je t'avais donné seulement ce conseil ou un autre en plus. Mais toi tu me fis une réponse pleine de reproches et d'insolence à ce que tu t'imaginais ; par suite, ce sur quoi portait ton insolence, de rêve est devenu, à l'heure qu'il est,

réalité. Tu me dis donc avec un rire plein d'affectation, si j'ai bon souvenir :

— Tu m'engageais à faire tout cela après m'être instruit, **[319c]** ou alors à ne pas le faire.

Je répliquai que tes souvenirs étaient tout à fait exacts.

— Mais, repris-tu, après m'être instruit en géométrie ou en quoi ?

Et moi, la réponse qu'il me venait à l'esprit de faire, je ne la fis pas, par peur que, pour un petit mot, « au lieu d'avoir le champ libre, je ne sois empêché »¹² de m'embarquer selon mon attente.

Mais enfin quel est mon but en racontant tout cela ? Voici : cesse de me calomnier en racontant que moi je ne t'ai laissé ni coloniser les cités grecques dévastées par les Barbares, ni même soulager **[319d]** les Syracusains en remplaçant la tyrannie par la royauté. Car, ce disant, tu ne saurais porter mensongèrement contre moi des accusations qui me conviennent moins que celles-là ; en outre, je pourrais avancer des arguments plus convaincants encore que ceux-là en guise de réfutation, à supposer qu'il puisse y avoir un jugement valable qui établisse que, alors que moi je te faisais des recommandations, toi tu n'étais pas disposé à les mettre en pratique. Et pourtant il n'est pas difficile de mettre en évidence le fait que si ces recommandations avaient été mises en pratique, c'eût été la meilleure chose pour toi, les Syracusains et tous les Siciliens. Mais, **[319e]** mon cher, si tu nies avoir dit ce que tu as dit, je gagne mon procès ; mais si tu en conviens, parce qu'après coup tu as considéré que Stésichore était sage et que tu as imité sa palinodie, tu es passé du mensonge à la vérité.

Lettre IV
[319e] Platon à Dion de Syracuse,
[com-]porte-toi bien.

[320a] J’imagine bien que n’a cessé d’être manifeste pendant toute cette période ma sympathie à l’égard de l’action en cours¹³, et que je me souciais au plus haut point de la voir aboutir, sans que prévale un motif plus fort que mon ambition pour les nobles causes. [320b] J’estime, en effet, qu’il est juste que ceux qui sont véritablement des gens de valeur, et qui agissent comme tels, obtiennent la renommée qu’ils méritent.

Pour l’instant donc, bien entendu avec l’aide d’un dieu, cela va bien ; mais la lutte la plus importante est à venir. En effet, l’emporter par le courage, par la vitesse et par la force, cela paraîtra être à la portée d’autres hommes aussi, mais l’emporter par la vérité, par la justice, par la grandeur d’âme et par une conduite conforme à toutes ces vertus, on accordera [320c] que cela est, selon toute vraisemblance, réservé à ceux qui font des efforts pour honorer ce genre de vertus. En fait, ce que je dis est clair, et pourtant il faut nous remettre nous-mêmes en mémoire qu’il va de soi que ceux que tu connais fort bien, je suppose, l’emportent sur les autres hommes, plus que s’il s’agissait d’enfants. Il nous faut donc montrer que nous sommes tels que précisément nous prétendons être, d’autant plus que, bien entendu avec l’aide d’un dieu, c’est chose facile.

Car, pour le reste des hommes, il se trouve qu’il est nécessaire d’errer [320d] en de multiples lieux, s’ils veulent être connus. Mais toi, te voilà maintenant dans une situation telle que de toute la terre habitée, s’il n’y a pas trop d’insolence à le dire, les regards se tournent vers un seul lieu et, dans ce lieu, surtout vers toi. Ainsi donc, observé par tous, prépare-toi à faire

apparaître comme « vieux jeu » le fameux Lycurgue et Cyrus, et qui que ce soit d'autre qui a jamais paru se distinguer par son caractère et par le régime politique qu'il a institué, d'autant plus que beaucoup de gens et presque tous ceux d'ici disent que, une fois Denys II éliminé, il est **[320e]** tout à fait prévisible que les choses se gâtent en raison de ton ambition et de celle d'Héraclide, de Théodote et des autres notables. Puisse donc surtout aucun ne se montrer tel. Mais, si d'aventure, quelqu'un va jusque-là, agis comme un médecin et tout ira pour le mieux.

[321a] Mais peut-être trouves-tu ridicule que je te dise cela, pour cette raison que tu ne l'ignores pas ? Pour ma part, je constate que, même au théâtre, les concurrents sont stimulés par leurs enfants – sans parler bien entendu de leurs amis qui, on s'en doute, les encouragent avec une ardeur proportionnée à leur sympathie. Maintenant donc, entrez, vous aussi, dans la lutte et si vous avez besoin de quelque chose, envoyez-nous une lettre.

Ici d'ailleurs, la situation est à peu près la même que quand vous y étiez. C'est plutôt à votre tour d'écrire pour dire ce que vous avez fait **[321b]** ou ce que vous êtes en train de faire, parce que, même si nous entendons parler de beaucoup de choses, nous ne savons rien avec certitude. Il est vrai que des lettres de Théodote et d'Héraclide viennent d'arriver à Lacédémone et à Égine, mais nous, comme je vous l'ai dit, même si nous entendons parler de beaucoup de choses sur ce qui se passe là-bas, nous ne savons rien avec certitude.

Prends encore ceci à cœur : à certains tu parais être moins serviable qu'il ne conviendrait. Tu ne dois donc pas ignorer que faire plaisir aux gens est aussi un moyen d'agir, tandis que l'arrogance est compagne de la solitude. Bonne chance.

Lettre V
[321c] Platon à Perdiccas,
[com-]porte-toi bien

À Euphraios, j'ai conseillé, comme tu me le recommandais dans ta lettre, de consacrer du temps à s'occuper de tes intérêts dans cette affaire.

De mon côté, j'obéis à la justice en te donnant à toi aussi un conseil d'hôte, un conseil sacré comme on dit, **[321d]** aussi bien sur les autres points que tu pourrais soulever que sur la façon dont tu dois maintenant en user avec Euphraios. Cet homme peut en effet t'être utile en beaucoup de choses, mais tout particulièrement en ce qui te fait maintenant défaut, en raison de ton âge et parce que, sur ce sujet, il n'y a pas beaucoup de conseillers pour les jeunes.

C'est un fait que, comme c'est le cas pour chaque être vivant, il y a bien un langage pour chaque régime politique, un pour la démocratie, un pour l'oligarchie et un autre encore pour la monarchie. Beaucoup de gens pourraient déclarer qu'ils connaissent ces langages, mais la plupart du temps **[321e]** ils sont loin de les comprendre – à l'exception justement d'un tout petit nombre. Cela étant, tout régime politique qui tient le langage qui lui est propre aussi bien à l'égard des dieux qu'à l'égard des hommes, et qui met ses actes en accord avec son langage, ne cesse de prospérer et ne subit aucun dommage ; mais s'il imite un autre langage, il court à sa perte. C'est pour cela surtout qu'Euphraios pourra t'être utile, même si, en d'autres domaines aussi, il se montre valeureux. J'espère en effet que, pour t'aider à découvrir le discours qui est celui de la monarchie, il ne sera pas inférieur **[322a]** à ceux qui forment ton entourage. Si donc c'est à cette fin que tu uses de lui, tu y trouveras ton avantage personnel et tu lui rendras un très grand service.

Mais si, après avoir entendu cela, quelqu'un dit :

— Platon, semble-t-il, prétend savoir ce qui est profitable à la démocratie, mais alors qu'il avait la possibilité de parler devant l'Assemblée du peuple et de lui conseiller le meilleur parti à prendre, jamais il ne s'est levé pour prendre la parole.

À cela, réponds que, dans sa patrie, Platon **[322b]** est né trop tard et qu'il a trouvé le peuple déjà bien avancé en âge et accoutumé par ses devanciers à faire beaucoup de choses qui, en outre, ne sont pas conformes avec ce qu'il conseille. Car rien n'eût été plus agréable à Platon que de donner des conseils au peuple d'Athènes, comme si c'était à un père, s'il n'avait pas cru qu'il prenait des risques en pure perte et que son action était vaine.

C'est exactement de la même façon que s'y prendrait aussi celui qui me donnerait des conseils¹⁴. Si, en effet, mon cas lui paraissait incurable, en me disant un grand « au revoir », il se dispenserait du moindre conseil me concernant et concernant mes affaires. Bonne chance.

Lettre VI
[322c] Platon à Hermias, Érastos et
Coriscos,

[com-]portez-vous bien.

Il me semble que, dans sa bienveillance, un dieu vous a, à juste titre, ménagé un sort heureux, à condition que vous l'accueilliez comme il faut. Car justement vos résidences sont voisines l'une de l'autre, et vos besoins sont de telle nature que vous pouvez vous rendre mutuellement service pour les choses les plus importantes.

[322d] Pour ce qui est d'Hermias, ce n'est en effet ni la masse des chevaux ni celle de toute autre force auxiliaire, pas davantage encore celle de l'or qui vient s'ajouter (à tout cela), qui à tout égard augmenterait son pouvoir, mais celle d'amis qui sont fidèles et dont le caractère est intègre. Quant à Érastos et à Coriscos, outre la science des « formes », cette science magnifique, ils ont encore besoin, je l'affirme, même si je suis vieux, de cette science qui enseigne à se garder des hommes méchants et injustes, et d'une certaine capacité à se défendre. Ils sont en effet dépourvus d'expérience, **[322e]** parce qu'ils ont passé une longue partie de leur vie avec nous qui sommes des gens modérés et inoffensifs. Voilà bien pourquoi j'ai dit qu'ils avaient encore besoin de cela, pour n'être pas contraints à négliger la science véritable, tandis que leurs préoccupations iraient plus qu'il ne faut à cette science qui porte sur les hommes et sur les nécessités de la vie. Par ailleurs, cette capacité, Hermias me semble la posséder par nature – autant que je puisse en juger, car je ne le connais pas encore – **[323a]** et par l'habileté, fruit de son expérience.

Mais que signifie donc ce que je viens de dire ?

À toi Hermias, moi qui ai plus que toi l'expérience d'Érastos et de Coriscos, je te déclare, je te révèle et je te garantis que tu ne trouveras pas facilement des caractères plus dignes de confiance que ceux de ces voisins-là. Je te conseille donc de prendre tous les moyens qui sont justes pour t'attacher à ces hommes, sans tenir la chose pour un à-côté. À Coriscos et à Érastos, je conseille à leur tour de s'attacher à Hermias et de se servir de ces attachements mutuels pour essayer de parvenir à une amitié **[323b]** qui vous lierait comme si vous formiez un seul être. Mais au cas où, d'aventure, l'un de vous jugerait bon de rompre d'une façon ou d'une autre – car ce qui est humain n'est pas totalement à l'abri du changement – envoyez ici à moi et à mes (amis) une lettre exposant les griefs. Car j'espère que les paroles de justice et de déférence, qui d'ici viendront de notre part, sauront, s'il se trouve que le motif de la rupture est sans importance, mieux que n'importe quelle incantation vous réunir et vous lier de nouveau en rétablissant dans son état antérieur votre amitié et votre communauté. En ce domaine, à condition que nous nous consacrons tous à la philosophie, **[323c]** nous comme vous – autant que chacun le peut et dans la mesure où cela est permis à chacun –, l'oracle que je rends aujourd'hui fera autorité. Mais ce qui arrivera si nous y manquons, je ne le dirai pas. Car c'est un bon présage que j'annonce, et bien sûr je déclare que tout ce que nous ferons sera bon, si la divinité y consent.

Cette lettre, il vous faut la lire tous les trois et surtout ensemble ; sinon deux à deux ; en commun autant que possible, le plus grand nombre de fois que vous le pourrez, et en user comme d'une convention et d'une loi souveraine – ce qui est juste – **[323d]** jurant sur elle à la fois avec un sérieux qui n'est pas étranger aux Muses et un jeu qui est frère du sérieux ; jurant aussi sur le dieu qui commande en chef à toutes les choses qui sont et qui seront, et qui est le souverain père du chef et de la cause, lui que, si nous nous adonnons réellement à la philosophie, nous connaissons tous aussi clairement que le peuvent des hommes bienheureux.

Lettre VII
[323d] Platon aux proches et aux partisans
de Dion,
[com-]portez-vous bien.

Je dois considérer, m'avez-vous écrit, que votre état d'esprit est le même que celui qu'avait Dion, et tout naturellement vous m'engagiez à être votre allié dans la mesure de mes possibilités, en actes et en paroles. [324a] Voici ma réponse : si vous avez la même façon de voir et le même dessein que lui, je consens à être votre allié ; sinon, j'ai besoin de beaucoup délibérer. Or, ce qu'était l'état d'esprit et le dessein de Dion, je pense pouvoir le dire non de façon conjecturale, mais en pleine connaissance de cause. Quand, en effet, je vins pour la première fois à Syracuse, aux alentours de la quarantaine, Dion avait l'âge qu'a maintenant Hipparinos et la façon de voir qu'il a alors acquise, c'est la même que celle qu'il a continué d'avoir : les Syracusains, estimait-il, [324b] devaient être libres, gouvernés par les meilleures lois. Par suite, il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'un dieu ait fait qu'Hipparinos s'accorde avec Dion sur la façon de concevoir l'organisation politique. Mais comment s'est formée cette façon de voir ? Comme c'est là une chose qui vaut vraiment d'être entendue aussi bien par un jeune que par quelqu'un qui ne l'est plus, je vais tenter, moi, de vous l'exposer depuis le début. Voici en effet le bon moment de le faire.

Au temps de ma jeunesse, j'ai effectivement éprouvé le même sentiment que beaucoup d'autres (jeunes gens). Aussitôt que je serais devenu mon maître, m'imaginais-je, je m'occuperais sans plus tarder des affaires de la cité. [324c] Or, voici la situation dans laquelle je trouvais les affaires de la cité.

Comme, en effet, le régime politique d'alors était honni par beaucoup de

gens, une révolution se produisit et cinquante et un citoyens prirent la tête de la révolution : onze exerçaient le pouvoir dans la ville et dix au Pirée – l'un et l'autre de ces groupes devaient administrer l'*agora* et tout ce qui concernait la ville – mais trente avaient les pleins pouvoirs, qui se posèrent en maîtres absolus. Certains d'entre eux se trouvaient justement être de mes parents et de mes relations, [324d] et, tout naturellement, ils firent aussitôt appel à moi comme si j'étais fait pour m'occuper de ces affaires. De mon côté, je ne conçus aucun étonnement en raison de ma jeunesse ; je m'imaginais en effet qu'ils allaient bien sûr administrer la cité de façon à l'amener d'une vie injuste à une condition juste ; aussi portais-je la plus grande attention à ce qu'ils allaient faire. Et voilà que je vois, n'est-ce pas, ces hommes faire en peu de temps apparaître comme un âge d'or le régime politique précédent. Entre autres choses, Socrate, mon ami, qui était plus âgé que moi, et dont, je pense, [324e] je ne rougirais pas de dire qu'il était l'homme le plus juste de cette époque, ils l'envoyèrent avec d'autres chercher un citoyen, pour l'amener de force en vue de le mettre à mort, [325a] dans le but évident de le rendre complice de leurs agissements, de gré ou de force ; mais lui refusa d'obéir et préféra courir le risque de tout endurer plutôt que d'être associé à leurs œuvres impies¹⁵. Considérant donc tous ces faits et d'autres du même genre, qui n'étaient pas moins graves, je fus indigné et me dissociai des crimes qui étaient alors commis.

Or bientôt tombèrent les Trente et avec eux le régime politique d'alors dans son ensemble. Et voilà que, de nouveau, mais avec moins de vivacité, [325b] me reprenait le désir de m'occuper des affaires publiques et de politique. Effectivement, à cette époque aussi, car c'était une période de troubles, beaucoup de choses se produisirent, dont on pourrait s'indigner ; d'ailleurs, il n'y a rien d'étonnant à ce que, au cours d'une révolution, l'hostilité de certains contre d'autres entraîne des vengeances excessives. À vrai dire, ceux qui revinrent alors d'exil firent preuve de beaucoup de modération. Mais je ne sais par quel hasard, de nouveau, ce Socrate, notre compagnon, des gens au pouvoir le traduisirent devant un tribunal en portant contre lui la plus impie des accusations et celle qui de toutes convenait le moins à Socrate. [325c] En effet, c'est pour impiété que les uns traduisirent devant un tribunal, et que les autres condamnèrent et firent périr celui qui autrefois n'avait pas consenti à participer à l'arrestation impie d'un de leurs amis alors bannis, à l'époque où eux-mêmes, qui étaient bannis, se trouvaient dans une situation difficile.

Moi qui, bien sûr, observais ces choses et les hommes qui faisaient de la politique, plus j'approfondissais mon examen des lois et des coutumes, et plus j'avais en âge, plus il me paraissait difficile d'administrer correctement les affaires de la cité. [325d] Il n'était en effet pas possible de le faire sans amis, sans partisans fidèles : (ces amis et partisans fidèles), il n'était ni commode d'en trouver à la portée de ma main, car notre cité n'était plus administrée selon les us et coutumes de nos ancêtres, ni possible d'en acquérir de

nouveaux sans trop de peine. En outre, les lois écrites et les coutumes étaient corrompues et cette corruption avait atteint une importance si étonnante que moi, qui, dans un premier temps, avais été submergé par une grande envie de m'occuper des affaires publiques, **[325e]** je finis, en considérant la situation et en voyant que les choses allaient absolument de travers, par être pris de vertige et par être incapable de cesser d'examiner quel moyen ferait un jour se produire une amélioration aussi bien en ce domaine que, cela va de soi, pour le régime politique dans son ensemble. **[326a]** En revanche, j'attendais toujours le bon moment pour agir. À la fin, je compris que, en ce qui concerne toutes les cités qui existent à l'heure actuelle, absolument toutes ont un mauvais régime politique ; car ce qui en elles se rapporte aux lois se trouve dans un état pratiquement incurable, faute d'avoir été l'objet de soins extraordinaires aidés par la chance. Et je fus nécessairement amené à dire, en un éloge à la droite philosophie, que c'est grâce à elle qu'on peut reconnaître tout ce qui est juste aussi bien dans les affaires de la cité que dans celles des particuliers ; que donc le genre humain ne mettra pas fin à ses maux avant que la race de ceux qui, dans la rectitude et la vérité, s'adonnent à la philosophie **[326b]** n'ait accédé à l'autorité politique ou que ceux qui sont au pouvoir dans les cités ne s'adonnent véritablement à la philosophie, en vertu de quelque dispensation divine.

Voilà dans quel état d'esprit je vins en Italie et en Sicile, lors de ma première visite. Mais, une fois sur place, cette vie qui là-bas encore était dite heureuse, parce que remplie de ces tables servies à la mode d'Italie et de Syracuse, ne me plut nullement, sous aucun rapport : vivre en s'empiffrant deux fois par jour et ne jamais se trouver au lit seul la nuit, **[326c]** sans compter toutes les pratiques qu'entraîne ce genre de vie, voilà, en effet, des mœurs qui ne permettront jamais à aucun homme au monde, qui les aurait pratiquées depuis l'enfance, de devenir sage – il n'est pas de nature exceptionnelle où l'on trouve ce mélange – et encore moins de devenir un jour tempérant. Et, bien entendu, on pourrait tenir le même langage pour toute autre vertu. De même aucune cité, même si elle est régie par des lois qui ne sont pas n'importe lesquelles, ne pourra connaître la tranquillité, si les citoyens s'imaginent qu'il faut en tout dépenser à l'excès, **[326d]** et si par ailleurs ils estiment que, vivant dans une oisiveté totale, ils ne doivent s'adonner qu'aux banquets et aux beuveries, sans compter le soin qu'ils apportent à poursuivre les plaisirs de l'amour pour lesquels ils se donnent beaucoup de peine. Forcément, au contraire, ces cités ne cesseront jamais d'être en révolution, passant de la tyrannie à l'oligarchie et à la démocratie : de toute façon, les hommes qui y sont au pouvoir ne supportent même pas d'entendre, ne fût-ce que le nom d'un régime politique qui soit juste et où la loi soit égale pour tous.

Voilà donc les réflexions que, en plus des précédentes, je me faisais, lorsque mon voyage m'eut conduit à Syracuse. Peut-être fut-ce un effet du hasard ? Bien plutôt, semble-t-il, un être supérieur s'employait **[326e]** alors à

jeter les bases de tous les ennuis qui, à l'heure qu'il est, sont survenus à Dion et aux Syracusains. Et des ennuis encore plus graves sont à craindre si vous ne suivez pas maintenant les conseils que je vous donne pour la seconde fois. Mais quelle raison ai-je de dire que tous ces ennuis eurent pour origine mon arrivée en [327a] Sicile à cette époque ? Dans mes relations avec Dion, qui était alors jeune, je risque fort de n'avoir pas compris qu'en lui faisant connaître à travers mes enseignements ce qui me semblait être le meilleur pour l'humanité, et en lui conseillant de mettre cela en pratique, je travaillais sans le savoir à assurer d'une certaine manière le renversement de la tyrannie. Dion, c'est sûr, avec l'extrême facilité qu'il avait à assimiler aussi bien les enseignements que je lui donnais alors que toute autre forme de savoir, mit à m'écouter une attention et une ardeur que n'égala jamais aucun des jeunes gens [327b] que j'ai rencontrés, et il consentit à passer le reste de son existence à vivre autrement que la plupart des Italiens et des Siciliens, faisant plus de cas de la vertu que du plaisir et de ce qui, par ailleurs, relève de la luxure. Par suite, il vécut en butte à l'opposition toujours plus affirmée de ceux qui vivaient en se conformant aux mœurs du tyran et cela, jusqu'à la mort de Denys I.

Mais après cela, il résolut de ne plus jamais garder pour lui seul l'état d'esprit que lui-même tenait de la rectitude de mes enseignements. Or, cet état d'esprit, il le voyait s'installer chez d'autres, [327c] non pas chez beaucoup de gens mais chez certains, au nombre desquels il estima qu'il pourrait compter Denys II, à condition que les dieux prêtassent leur concours. Et si, à son tour, Denys II acquérait un tel état d'esprit, il en résulterait une vie d'une incroyable félicité pour lui et pour les autres Syracusains. En outre, effectivement, il s'imaginait qu'il fallait que, de toute façon, je vienne à Syracuse le plus rapidement possible pour m'associer à la chose, en rappelant avec quelle facilité mes relations avec lui avaient contribué à susciter en lui le [327d] désir de la vie la plus belle et la meilleure. Et si, pour l'heure, il réussissait avec Denys II ce qu'il avait entrepris, il avait les plus grands espoirs, tout en évitant les effusions de sang, les meurtres et les atrocités qui, à l'heure qu'il est, se sont produits, de ménager à tout le pays une existence heureuse et conforme au vrai.

Ayant formé ce juste projet, Dion persuada Denys II de m'envoyer chercher, et lui-même, dans la lettre qu'il m'envoyait, il me priait de venir le plus rapidement possible, de toute façon, avant que d'autres personnes ayant des relations avec Denys II ne le détournassent vers [327e] une autre vie que la meilleure. Or, voici en quels termes il me priait, dussé-je être un peu long.

— Quelle occasion, disait-il, attendrons-nous alors, qui soit meilleure que celle que nous offre une chance divine ?

Puis il passait en revue la puissance que représentaient l'Italie et la Sicile et le pouvoir que personnellement [328a] il y possédait, évoquant aussi la jeunesse de Denys II et la puissance de sa passion pour la philosophie et pour les études, m'expliquant encore avec quelle facilité ses neveux et ses familiers

pouvaient être gagnés à la doctrine et au genre de vie que je ne cessais de prôner, et qu'ils étaient tout à fait en mesure de faire bloc pour exhorter Denys II. De la sorte, si jamais devait pleinement se réaliser l'espoir de voir les mêmes hommes être à la fois philosophes et dirigeants d'une grande cité, c'était bien à présent. [328b] Telles étaient donc ses exhortations ; et beaucoup d'autres allaient dans le même sens.

Pour ma part, voici quelle était mon opinion ; d'un côté, j'avais, concernant ces jeunes gens, des craintes sur ce qui, un jour, pourrait arriver, car les passions des hommes de cet âge sont promptes et changent souvent en sens contraire ; d'un autre, je savais quelle gravité de caractère possédait naturellement l'âme de Dion, et qu'il était déjà d'âge mûr. Comme cela me donnait à réfléchir et que je me demandais s'il fallait me mettre en route et répondre à cette invitation ou prendre un autre parti, ce qui pourtant fit pencher la balance, c'est que, si jamais on devait entreprendre de réaliser mes conceptions [328c] en matière de loi et de régime politique, c'était le moment d'essayer. En effet, je n'avais qu'un seul homme à convaincre et cela suffirait pour assurer en tout l'avènement du bien.

C'est donc dans cet état d'esprit et résolu à réaliser cette tâche que je quittai Athènes, non pour les motifs que me prêtaient certains, mais de peur surtout de passer alors à mes propres yeux pour quelqu'un qui n'est rien qu'un beau parleur et qui, en revanche, se montre incapable de s'attaquer résolument à une action, et en me disant que je risquais avant tout de trahir l'hospitalité de Dion et ma [328d] solidarité à son égard, au moment où il courait réellement des dangers qui n'étaient pas rien. Si effectivement il lui arrivait malheur, et que, chassé par Denys II et par ses autres ennemis, il venait chez moi chercher refuge et qu'il m'interpellait en ces termes :

— Platon, je viens à toi en exilé. Ce ne sont ni des hoplites, ni même des cavaliers qui m'ont manqué pour repousser mes ennemis, mais des discours et du pouvoir de persuasion qui, je le savais mieux que personne, te permettent, quand tu mets des jeunes gens sur la voie de la vertu et de la justice, d'établir chaque fois entre eux amitié et [328e] solidarité ; cela m'a manqué par ta faute et voilà pourquoi, après avoir quitté Syracuse, je me trouve maintenant ici. Et pourtant, mon sort est pour toi le moindre sujet d'opprobre ; mais la philosophie, dont tu es toujours en train de faire l'éloge et dont tu declares qu'elle est tenue en piètre estime par le reste des hommes, comment n'est-elle pas aujourd'hui trahie avec moi, autant que cela dépendait de toi ? [329a] Et si nous nous trouvions habiter Mégare¹⁶, tu serais sans doute venu m'apporter de l'aide dans les domaines où je l'avais réclamée, sinon, tu te serais tenu pour le plus misérable de tous les hommes. Or, maintenant, imagines-tu qu'en invoquant la longueur du voyage et l'importance incontestable de la navigation et de la fatigue, tu pourras jamais éviter qu'on te prenne pour un lâche ? Il s'en faudra de beaucoup certes.

À des reproches de ce genre, quelle réponse pourrais-je donner pour faire bonne figure ? Aucune.

Eh bien ! je suis venu, comme c'était raisonnable et juste, autant qu'il est possible à un homme d'en juger au mieux, abandonnant pour [329b] ce genre de raisons mes occupations, qui n'avaient rien de déplacé, pour venir vivre sous une tyrannie qui ne semblait convenir ni à mes doctrines ni même à ma personne. En venant, je me libérais envers Zeus Hospitalier et je m'acquittais de façon irréprochable de ma tâche de philosophe, alors que cette tâche eût été l'objet d'opprobre si, par mollesse et par crainte, je m'étais lâchement déshonoré.

Mais à mon arrivée – car il faut éviter les longueurs –, je trouvai l'entourage de Denys II tout plein de dissensions et de calomnies portées auprès du tyran sur le compte de Dion. [329c] Bien sûr, je le défendis autant que je le pouvais, mais je n'y pouvais pas grand-chose, et il ne s'était peut-être pas encore écoulé trois mois que Denys II, accusant Dion de complot contre la tyrannie, le fit embarquer sur un petit bateau et le chassa ignominieusement. Là-dessus, nous tous qui étions effectivement les amis de Dion, nous craignions de voir tel ou tel châtié comme complice du complot de Dion ; or, à Syracuse, courut même sur mon compte le bruit que Denys II m'avait fait mettre à mort sous prétexte que j'étais la cause de tout [329d] ce qui venait d'arriver. Mais lui, parce qu'il s'apercevait que tous nous nous trouvions dans cet état d'esprit, et qu'il craignait que nos craintes n'eussent des conséquences plus sérieuses, nous traitait tous avec bienveillance ; et moi en particulier, il m'exhortait, il m'engageait à avoir confiance et il me priait de rester à tout prix. Car si je le quittais, il n'en résulterait pour lui aucun avantage, mais si je restais... C'est bien pourquoi il affectait de me prier avec tant d'insistance. Mais les prières des tyrans, nous le savons bien, sont mêlées de contraintes. Denys II s'était bien arrangé [329e] pour m'empêcher de prendre la mer, en me faisant conduire et en m'installant dans la citadelle, dont plus aucun propriétaire de navire ne m'eût fait sortir, je ne dis pas contre la volonté de Denys II, mais même à moins qu'il n'ait lui-même envoyé quelqu'un avec l'ordre de me faire sortir. En outre, marchand qui navigue, ou agent chargé de contrôler les sorties du territoire, il n'en est pas un non plus qui, me surprenant en train de m'évader tout seul, ne m'eût, après m'avoir aussitôt arrêté, ramené à Denys II, et cela d'autant plus qu'alors s'était déjà répandu un nouveau bruit qui disait tout le contraire [330a] du précédent, à savoir que Denys II s'était pris pour Platon d'une affection tout à fait extraordinaire.

En fait, qu'en était-il donc ? La vérité, en effet, il faut la dire. À mesure que le temps passait, son affection ne cessait de croître, parce qu'il s'habitua à mes manières et à mon caractère ; mais il souhaitait que je le loue plus que Dion et que je le considère comme un ami bien plus grand que Dion, et l'acharnement qu'il mettait à être le vainqueur en ce domaine avait de quoi étonner. Mais il hésitait à prendre pour cela le meilleur moyen, à supposer que ce moyen existât, c'est-à-dire, bien sûr, se familiariser avec moi et me fréquenter comme élève et comme auditeur de mon enseignement

philosophique, [330b] parce qu'il craignait que, suivant ce que disaient les calomniateurs, son autorité ne fût entravée en quelque façon et que ce ne fût précisément Dion qui eût tout manigancé. De mon côté, je supportais tout, en gardant l'état d'esprit initial, celui dans lequel j'étais venu, au cas où il pourrait éprouver le désir de mener une vie philosophique. Mais ses résistances l'emportèrent.

Voilà donc toutes les vicissitudes qui marquèrent la première période de temps que je passai en Sicile, et durant laquelle j'y exerçai mon activité. Ensuite, je partis [330c] pour revenir une nouvelle fois, cédant aux demandes pressantes de Denys II. Combien furent raisonnables et justes mes motifs et toutes mes actions, voilà ce que, après vous avoir d'abord conseillé ce qu'il faut faire, eu égard aux circonstances actuelles, je vous exposerai plus tard, en réponse à ceux qui me demandent quels furent précisément les motifs qui me poussèrent à venir une seconde fois, et cela pour éviter que j'arrive à parler de l'accessoire comme si c'était l'essentiel. Voici donc ce que j'ai à dire.

Quand on donne des conseils à un homme malade et qui suit un mauvais régime, [330d] la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son mode de vie. Et si le malade accepte d'obéir, il faut dès lors lui faire encore d'autres recommandations. En revanche, s'il refuse (de se soigner), celui qui renoncerait à conseiller un tel malade, je le tiendrais pour un homme et pour un médecin ; mais celui qui se résignerait (à lui donner d'autres conseils), je le tiendrais au contraire pour quelqu'un qui n'est ni un homme ni un médecin. Et il en va bien de même pour une cité, qu'elle ait à sa tête un seul homme ou plusieurs. S'il s'agit de conseiller quelque chose d'avantageux à un régime politique qui suit comme il convient la bonne voie, donner ces conseils aux dirigeants d'une telle cité serait le fait d'un homme de bon sens. [330e] Mais s'il s'agit de conseiller des dirigeants qui s'écarterent tout à fait d'un régime politique correct, qui refusent absolument d'en suivre la trace, qui en revanche avisent au préalable leur conseiller de laisser leur régime politique tranquille et de n'en rien changer en le menaçant de mort [331a] s'il change quelque chose, et qui lui ordonnent de se faire le serviteur de leurs souhaits et de leurs désirs, en leur indiquant par ses conseils de quelle manière ces souhaits et ces désirs se réaliseront le plus facilement et le plus rapidement une fois pour toutes, celui qui se résignerait à donner ce genre de conseils, je le tiendrais pour quelqu'un qui n'est pas un homme, tandis que celui qui ne le supporterait pas, je le considérerais comme un homme.

Voilà donc l'état d'esprit qui est le mien quand quelqu'un vient me demander conseil sur un des points les plus importants de sa vie, par exemple sur la possession de richesses ou le soin à donner au corps ou à l'âme ; si [331b] sa vie de tous les jours me semble avoir pris une certaine tournure ou s'il paraît être d'accord pour obéir à mes conseils sur ce pourquoi il me consulte, je mets tout mon zèle à le conseiller et je ne m'arrête qu'après m'être religieusement acquitté de ma tâche. Mais si quelqu'un s'abstient de me demander tout conseil, ou s'il est clair qu'en aucune façon il ne suivra mes

conseils, je ne vais pas, sans y avoir été convié, aller trouver un tel homme pour lui donner des conseils et le contraindre, fût-il mon propre fils. À un esclave, oui, je donnerais des conseils, et s'il arrivait qu'il ne consente pas à les suivre, je l'y contraindrais. Mais un père ou une mère, **[331c]** je tiens pour impie de les contraindre sauf en cas de folie. En revanche, s'ils mènent une vie régulière, qui leur plaît à eux, mais pas à moi, il ne faut ni les irriter en vain par des reproches ni, bien sûr, se mettre à leur service, fût-ce pour les flatter, en leur procurant la satisfaction de désirs, alors que personnellement je n'accepterais pas de vivre en chérissant de tels désirs. C'est donc en ayant le même état d'esprit à l'égard de la cité qui est la sienne que doit vivre le sage. Si le régime politique de cette cité ne lui semble pas être bon, qu'il le dise, si, en le disant, **[331d]** il ne doit ni parler en vain ni risquer la mort ; mais qu'il n'use pas contre sa patrie de la violence qu'entraîne un renversement du régime politique. Quand il n'est pas possible d'assurer l'avènement du meilleur (régime politique) sans bannir et sans égorger des hommes, il vaut mieux rester tranquille et prier pour son bien personnel et pour celui de la cité.

Voilà le genre de conseils que je vous donnerais. Ces conseils, d'accord avec Dion, je les donnais aussi à Denys II : en premier lieu, vivre chaque jour de façon à devenir le plus possible maître de soi, **[331e]** et à se gagner des amis fidèles et des partisans, pour éviter de subir le même sort que son père qui, s'étant emparé, en Sicile, de plusieurs grandes cités dévastées par les Barbares, n'avait pas été capable, après les avoir colonisées, d'établir, en chacune d'elles, un régime politique sûr aux mains d'hommes qui fussent ses partisans, qu'il s'agisse de purs étrangers, d'où qu'ils vinssent, **[332a]** ou de ses frères, plus jeunes, qu'il avait lui-même élevés, simples particuliers dont il avait fait des chefs, gens pauvres qu'il avait dotés d'une exceptionnelle richesse.

Il ne fut capable d'associer aucun d'eux à son pouvoir, fût-ce par la persuasion, par l'éducation, par les bienfaits ou en invoquant des liens familiaux, ce en quoi d'ailleurs il fut sept fois inférieur à Darius, lequel, bien qu'il ait mis sa confiance en des gens qui n'étaient pas des frères et qui n'avaient pas non plus été élevés par lui, mais qui étaient seulement des alliés qui l'avaient aidé à renverser l'Eunuque mède, leur distribua les sept parties de son empire, dont chacune était plus grande que **[332b]** toute la Sicile, trouva en eux des alliés fidèles et qui ne s'en prirent ni à lui ni les uns aux autres, et donna l'exemple de ce que doit être le bon législateur et le bon roi ; car les lois qu'il a établies ont permis à l'empire perse de se maintenir en bon état jusqu'à maintenant. À cet exemple, vient s'ajouter celui des Athéniens qui, en dépit du fait que plusieurs des cités grecques, qu'ils reprirent alors qu'elles avaient été envahies par les Barbares, étaient des colonies qu'ils n'avaient pas eux-mêmes fondées, gardèrent pourtant cet empire pendant soixante-dix ans, **[332c]** parce qu'ils avaient des amis dans chacune de ces cités.

Mais Denys I, qui avait concentré toute la Sicile en une seule cité, parce

que – comme la sagesse le lui recommandait ! – il ne faisait confiance à personne, eut beaucoup de peine à se maintenir. Il manquait en effet d'hommes qui fussent ses amis et en qui il pût mettre sa confiance – il n'est pas meilleur critère du vice et de la vertu que le fait d'être ou non dépourvu de ce genre d'hommes.

Voilà donc aussi les conseils que nous donnions à Denys II de concert, moi et Dion, puisque, par la faute de son père, il se trouvait privé de la société **[332d]** que donne l'éducation et que permettent d'acquérir de bonnes relations. Pour y arriver, il devait d'abord s'efforcer de se gagner, parmi ses parents en même temps que parmi les gens de son âge, d'autres amis qui soient d'accord pour tendre vers la vertu en vue de l'acquérir ; et surtout il devait lui-même être d'accord pour tendre vers la vertu, car c'était là ce qui lui faisait défaut à un point étonnant.

Nous ne lui tenions pas un langage aussi explicite – c'eût été imprudent en effet –, mais nous nous exprimions à mots couverts et nous nous acharnions, dans nos entretiens, à lui expliquer que c'est ainsi que tout homme assure son propre salut et le salut de ceux dont il est le chef, tandis que, s'il ne se tourne pas vers cette direction, il aboutit au résultat exactement contraire. **[332e]** Mais si, en suivant la voie que nous indiquions et en faisant de lui-même un homme avisé et prudent, il colonisait les cités de Sicile dévastées et utilisait législation et constitution pour les lier mutuellement de façon à les associer à lui et les unes aux autres pour résister en commun aux Barbares, il multiplierait non seulement par deux, **[333a]** mais par un nombre encore plus grand, l'empire de son père. Ces résultats obtenus, il serait en effet en mesure d'imposer aux Carthaginois une soumission encore plus complète que celle qu'ils avaient connue sous Gélon, au lieu, comme maintenant au contraire, de payer aux Barbares le tribut qu'avait convenu de payer son père.

Voici quels étaient nos propos et nos recommandations – à nous qui conspirions contre Denys II ! – comme le bruit en courait de tous côtés, bruit qui précisément, une fois qu'il se fut accrédité auprès de Denys II, fit exiler Dion et nous **[333b]** plongea dans la crainte. Mais – pour en finir avec des événements qui, en peu de temps, ne furent pas peu nombreux – quand Dion fut revenu du Péloponnèse et d'Athènes, il fit, en acte, la leçon à Denys II. Toujours est-il que, lorsqu'il eut par deux fois libéré la cité et que par deux fois il l'eut remise aux citoyens, les Syracusains se comportèrent avec Dion comme le fit Denys II. Alors que Dion, qui lui avait donné une éducation et une formation qui en fissent un roi digne du pouvoir, entreprenait d'en faire son associé pour toute la vie, Denys II préférait au contraire s'associer à des gens qui répandaient des calomnies : c'était, disaient-ils, **[333c]** parce qu'il complotait contre la tyrannie que Dion faisait tout ce qu'il faisait à ce moment-là dans l'espoir que Denys II, l'esprit ensorcelé par cette fameuse éducation se désintéresserait du pouvoir pour le confier à Dion, lequel se l'approprierait et en chasserait Denys II par ruse.

Ces calomnies colportées dans Syracuse triomphèrent alors une seconde

fois encore, triomphe tout à fait absurde et honteux pour ceux qui en furent les responsables. Eh bien ! les faits tels qu'ils se produisirent, il faut que les apprennent ceux qui font appel à moi dans les circonstances présentes. **[333d]** Moi, un citoyen d'Athènes, un partisan de Dion, son allié, je me suis rendu auprès du tyran, dans le but de substituer au conflit l'amitié ; or, combattu avec acharnement par ces calomniateurs, j'eus le dessous. Mais, quand Denys II, par des honneurs et des richesses, chercha à me convaincre de me ranger à ses côtés pour reconnaître, en tant que témoin et ami, qu'il avait eu raison d'expulser Dion, il échoua sur toute la ligne.

Or, plus tard, alors même que Dion revient au pays, il ramène d'Athènes deux frères **[333e]**, qui étaient devenus ses amis non à cause de la philosophie, mais par cette solidarité courante, qui fait la plupart des amis, celle qui résulte de rapports d'hospitalité et qu'entraîne le fait d'être « myste » et « épopte ». Il allait de soi que ces deux hommes qui l'accompagnaient à son retour d'exil fussent ses amis pour les raisons que j'ai dites, et ses partisans en raison de l'aide qu'ils lui avaient apportée pour assurer son retour d'exil. Or, à leur arrivée en Sicile, lorsqu'ils **[334a]** s'aperçurent que Dion était calomnié auprès des Siciliens, qu'il avait lui-même libérés, sous prétexte qu'il complotait pour devenir tyran, non seulement ils trahirent celui dont ils étaient les partisans et les hôtes, mais ils le tuèrent pour ainsi dire de leurs propres mains, puisque c'est les armes à la main qu'ils se tinrent comme auxiliaires auprès des meurtriers. Certes cette action honteuse et impie, moi en tout cas, je ne la passe pas sous silence ; je n'ai pas non plus l'intention d'en parler – car beaucoup d'autres se sont donné ou se donneront dans l'avenir la peine de chanter ces faits. Mais quand, **[334b]** lorsqu'on parle des Athéniens, on dit que ces deux Athéniens ont couvert notre cité d'infamie, je m'insurge ; car, je le déclare, c'est aussi un Athénien qui, alors qu'il lui était possible d'obtenir des richesses, sans parler d'une abondance d'honneurs, n'a pas trahi ce même Dion. La raison en est que le sentiment qu'il lui portait résultait non d'une amitié vulgaire, mais d'une communauté créée par une éducation convenant à un homme libre ; en cela seulement doit mettre sa confiance l'homme intelligent, plutôt que dans une parenté d'âme et de corps. En conséquence, les deux meurtriers de Dion **[334c]** ne méritent pas d'être devenus motifs à opprobre pour notre cité, comme si jamais ils étaient devenus des hommes dont il faille parler.

Tout cela je l'ai dit dans le dessein de conseiller les amis et parents de Dion. Mais le conseil que précisément je leur donne en sus, c'est le même conseil que je vous donne – le même discours que je tiens – pour la troisième fois déjà, à vous les troisièmes : que la Sicile et que toute cité qui se trouve ailleurs – c'est du moins mon avis – soit asservie non à des despotes, mais à des lois. Le despotisme en effet n'est ce qui vaut le mieux ni pour ceux qui sont asservis ni pour ceux qui ont asservi, **[334d]** aussi bien pour eux que pour leurs rejetons et pour les enfants de leurs enfants ; c'est au contraire une entreprise totalement vouée au désastre. Il n'y a que les âmes qui ont un

caractère mesquin et servile pour aimer se jeter sur de tels avantages, parce qu'elles ignorent totalement ce qui est juste et bon pour l'avenir et pour le moment présent, aussi bien dans le monde des dieux que dans celui des hommes. Voilà donc ce dont moi j'ai entrepris de convaincre en premier lieu Dion, en second lieu Denys II et en troisième lieu vous maintenant. Eh bien ! obéissez-moi en rendant hommage à Zeus, troisième sauveur¹⁷, puis en portant vos regards sur Denys II et Dion : le premier qui ne m'a pas obéi vit à l'heure qu'il est une existence sans beauté, alors que l'autre, qui m'a obéi, a trouvé **[334e]** une belle mort¹⁸. Car rechercher ce qui est le plus avantageux aussi bien pour soi que pour la cité, quelles que soient les épreuves que l'on ait à supporter, voilà qui n'a rien que de juste et de beau. Aucun d'entre nous n'est en effet immortel par nature, et si la chose devait arriver à quelqu'un, ce ne serait pas pour lui un bonheur, comme le croient la plupart des gens. Car rien mérite d'être déclaré bien ni mal pour les êtres dépourvus d'âme, **[335a]** mais chaque âme, qu'elle soit unie à un corps ou qu'elle ait une existence séparée, peut être déclarée, telle.

Or, il faut toujours réellement croire à ces antiques et saintes doctrines, qui justement nous révèlent que l'âme est immortelle et que, une fois séparée du corps, elle passe en jugement et subit de terribles châtements. Voilà aussi pourquoi il faut considérer que le fait d'être la victime de crimes importants et de grandes injustices est un moindre mal que le fait de les commettre. À ces doctrines, l'homme qui est avide de richesses et dont l'âme est pauvre ne prête pas l'oreille, et s'il lui arrive de **[335b]** l'entendre exposer, il s' imagine qu'il doit en rire ; de tous côtés, sans pudeur, il se jette, à la façon d'une bête sauvage, sur tout ce que, précisément, il s' imagine être bon à manger, à boire ou à lui procurer jusqu'à satiété ce plaisir servile et disgracieux, improprement appelé plaisir d'Aphrodite, en aveugle qu'il est et parce qu'il ne voit pas le mal qui est toujours contemporain à chaque manquement à la justice pour celles de ses actions auxquelles s'attache l'impiété que celui qui a manqué à la justice entraîne avec lui dans le cycle qui le conduit sur terre et **[335c]** sous terre en un mouvement d'aller et retour honteux et misérable dans sa totalité et sous tous ses points de vue.

C'est donc en tenant ces discours et d'autres du même genre que, moi, je persuadais Dion. En outre, j'aurais un motif on ne peut plus juste de m'indigner contre ceux qui l'ont fait périr, un motif on ne peut plus semblable à celui que j'avais de m'indigner contre Denys II. Le second aussi bien que les premiers m'ont causé le plus grand dommage à moi et pour ainsi dire au reste de l'humanité, les premiers en faisant périr l'homme qui souhaitait pratiquer la justice, et le second en refusant de pratiquer la justice d'un bout à l'autre de son règne, **[335d]** alors qu'il avait le pouvoir suprême. Si, au cours de son règne, s'était réalisée l'union de la philosophie et du pouvoir, sa gloire eût brillé sur tous les hommes, Grecs aussi bien que Barbares, et cela eût suffi pour qu'il mette dans l'esprit de tous l'opinion vraie suivant laquelle il ne saurait jamais y avoir de bonheur pour une cité et pour un homme qui ne

mènent pas d'un bout à l'autre une vie qui suit la voie de la sagesse sous la direction de la justice, soit qu'en vérité ces vertus il les possède en lui-même, soit qu'il ait été nourri et élevé dans une atmosphère de justice par des hommes pieux exerçant le pouvoir.

Voilà le dommage qu'a causé Denys II ; **[335e]** quant au reste, le dommage serait à mes yeux peu de chose comparé à celui-là. Pour sa part, celui qui a fait périr Dion, c'est un dommage identique au précédent qu'il a occasionné sans le savoir. Car Dion, je le sais pertinemment, dans la mesure où il est possible à un homme de se prononcer avec assurance sur des hommes, s'il avait obtenu le pouvoir, jamais il n'aurait exercé ce pouvoir d'une autre façon que celle-ci. Il aurait commencé par délivrer de la servitude Syracuse, **[336a]** sa patrie, et, après l'avoir lavée de sa souillure, il l'aurait revêtue du vêtement d'une femme libre ; dans la foulée, il aurait pris tous les moyens pour donner comme parure à ses concitoyens les lois les plus appropriées qui fussent aussi les meilleures. En suite de quoi, voici ce qu'il aurait eu à cœur de faire : coloniser toute la Sicile et la libérer des Barbares, en expulsant les uns et en soumettant les autres, avec plus de facilité que Hiéron. Une fois cela réalisé par un homme à la fois juste, **[336b]** courageux, tempérant et ami du savoir, se serait établie chez la plupart des gens une conception de la vertu identique à celle qui, précisément, si Denys II s'était laissé convaincre, aurait, une fois établie chez tous les hommes pour ainsi dire, assuré leur salut. Or, maintenant un démon, je suppose, ou une divinité vengeresse s'est abattue sur la Sicile, en suscitant l'illégalité, l'irrégion et surtout l'audace de l'ignorance, où, pour tous, tous les maux prennent racine, croissent et par la suite produisent pour ceux qui en ont été les producteurs un fruit d'une extrême amertume – cette divinité vengeresse a **[336c]** pour une deuxième fois tout renversé et tout ruiné.

Mais, pour l'instant, n'ayons justement que des paroles de bon augure pour que les présages soient bons, à l'occasion de cette troisième tentative. Quoi qu'il en soit, je vous conseille à vous, ses amis, d'imiter Dion, son amour de la patrie et la tempérance de son régime concernant la nourriture, et d'essayer, sous de meilleurs auspices, de réaliser ses souhaits : or ce qu'étaient ces souhaits, vous l'avez appris de ma bouche de façon explicite. Quant à celui d'entre vous qui ne peut vivre à la doriennne à la manière de ses ancêtres¹⁹, mais qui suit le genre de vie qui est le genre de vie de ceux qui ont égorgé Dion et le genre de vie des gens de Sicile, **[336d]** ne faites pas appel à lui et ne vous imaginez pas qu'il puisse jamais agir d'une façon loyale et saine ; quant aux autres, faites appel à eux pour coloniser toute la Sicile et pour y établir des lois égales pour tous, qu'ils viennent aussi bien de la Sicile même que de toutes les parties du Péloponnèse. Ne redoutez même pas Athènes, car il y a là aussi des hommes qui, sous le rapport de la vertu, l'emportent sur tous et qui ont en haine l'impudence de ceux qui sont les meurtriers de leur hôte.

Mais enfin, à supposer que la réalisation de ces choses soit remise à plus

ard, alors que vous pressent les nombreuses dissensions de toute sorte [336e] que font naître chaque jour les factions, il faut, je suppose, que tout homme, quel qu'il soit, et à qui une chance divine a donné une parcelle d'opinion droite, sache bien que ceux qui s'opposent en factions rivales ne verront pas la fin de leurs maux tant que ceux qui ont eu le dessus dans la bataille ne cesseront pas d'exercer des représailles, en bannissant et en égorgeant des gens, et ne cesseront pas de tirer vengeance de leurs ennemis, et tant que ces vainqueurs, une fois qu'ils seront devenus [337a] maîtres d'eux-mêmes et qu'ils auront institué des lois équitables dont l'établissement ne vise pas plus leur agrément que l'agrément de ceux qui ont eu le dessous, ne forceront pas les vaincus à obéir à ces lois, en ayant recours à deux moyens de contrainte : le respect et la crainte. La crainte, premièrement, parce qu'ils sont plus forts qu'eux et qu'ils montrent leur force ; et le respect, deuxièmement, parce que, lorsqu'il s'agit de résister aux plaisirs, ils sont aussi les plus forts, et que, lorsqu'il s'agit de se faire les esclaves des lois, ils sont les premiers à le vouloir et à le pouvoir. Or, autrement, il est impossible qu'une cité, en proie aux factions, voie la fin de ses maux ; en revanche, dissensions, [337b] inimitiés, haine et défiance ont coutume de renaître indéfiniment dans les cités qui se trouvent dans de telles dispositions à l'égard d'elles-mêmes.

Aussi faut-il toujours que les vainqueurs, lorsqu'ils ont vraiment à cœur le salut (de la cité), choisissent parmi eux ceux d'entre les Grecs qu'ils savent d'expérience être les meilleurs : avant tout, des hommes âgés qui ont femmes et enfants à la maison, qui comptent, parmi leurs ancêtres le plus grand nombre possible d'hommes de bien et de personnages illustres, et qui possèdent tous une fortune [337c] suffisante – or, pour une cité qui compte un nombre relativement important de citoyens, ce serait assez de cinquante hommes de la sorte. Eh bien, ces hommes-là, il faut, à force de prières et d'honneurs qui soient les plus importants possible, les faire venir de chez eux, puis, lorsqu'ils seront venus, les prier et leur recommander, une fois qu'ils auront prêté serment, d'instituer des lois, de n'avantager ni vainqueurs ni vaincus, mais d'assurer l'égalité et de favoriser la communauté dans l'ensemble de la cité. Et une fois ces lois instituées, tout alors dépend de ceci. Si, en effet, les vainqueurs eux-mêmes montrent une soumission aux lois plus grande que celle des vaincus, partout régneront salut [337d] et bonheur, et tous les maux seront bannis.

Sinon, il ne faut faire appel ni à moi ni à quelqu'un d'autre pour collaborer avec celui que n'auront pas convaincu les conseils que je viens de donner dans cette lettre. Ces objectifs sont en effet frères de ceux que Dion et moi, ayant dans l'esprit le bien de Syracuse, avons entrepris de concert de réaliser, tentative qui était pourtant la seconde ; la première, ce fut celle qui, pour la première fois, a été faite avec Denys II lui-même pour réaliser le bien commun, mais quelque fatalité plus forte que les hommes l'a brisée. À présent, tâchez, [337e] vous, d'être plus heureux dans cette tâche, avec l'aide d'un destin heureux et d'une chance divine.

Il me faut donc arrêter là conseils, recommandations et récit de mon premier voyage chez Denys II. Quant à mon second voyage et à ma seconde navigation, combien cela fut à la fois raisonnable et convenable, celui que la chose intéresse va pouvoir l'apprendre à présent.

La première période durant laquelle j'exerçai mon activité en Sicile s'acheva donc **[338a]** bien comme je l'ai raconté, avant d'adresser des conseils aux parents et aux partisans de Dion. Toujours est-il que, par la suite, j'arrivai, en utilisant les moyens qui étaient alors effectivement à ma portée, à convaincre Denys II de me laisser partir. Mais, pour le moment où la paix serait revenue – car à ce moment-là, la guerre faisait rage en Sicile –, nous arrivâmes à cet accord mutuel. Denys II déclara qu'il nous enverrait de nouveau chercher, Dion et moi, quand il aurait rétabli son pouvoir sur une base plus sûre ; quant à Dion, il le priait de considérer son départ non comme un exil, **[338b]** mais comme une relégation. Pour ma part, je fus d'accord pour revenir à ces conditions.

Mais la paix revenue, tandis qu'il m'envoyait chercher, il priait Dion d'attendre encore un an ; quant à moi, il me demandait de venir de toute façon. Cela étant, Dion me recommandait de m'embarquer et il me suppliait de le faire. Justement, parti de Sicile, un bruit insistant courait suivant lequel Denys II venait de nouveau d'être pris d'une passion extraordinaire pour la philosophie. Voilà pourquoi Dion me priait instamment de donner une suite favorable à mon rappel. Quant à moi, je savais bien, **[338c]** à n'en point douter, que la philosophie était souvent chez les jeunes l'objet d'une telle passion. De toute façon, il me parut plus sûr, du moins pour le moment, d'envoyer totalement promener Dion et Denys II ; je les mécontentai l'un et l'autre en répondant que j'étais vieux et que rien de ce qui venait d'être fait ne correspondait à l'accord conclu.

Ce fut donc à la suite de ce refus que, semble-t-il, Archytas se rendit chez Denys II. Avant de prendre la mer pour m'en aller, j'avais en effet établi des liens d'hospitalité et d'amitié entre Archytas et les gens de Tarente d'un côté, et Denys II de l'autre. **[338d]** Il y avait aussi à Syracuse d'autres gens qui avaient reçu de Dion un enseignement sur tel ou tel point et, parmi eux, certains qui avaient la tête remplie de doctrines philosophiques mal comprises ; or, à mon avis, ce sont ces derniers qui tentèrent de discuter avec Denys II de questions relevant de ce domaine, persuadés que j'avais enseigné à Denys II tout ce que j'avais dans la tête. Pour sa part, lui qui, par ailleurs, n'est pas naturellement dépourvu de capacité pour apprendre, est aussi extraordinairement épris de gloriole. Peut-être même, en fait, les doctrines exposées avaient-elles obtenu son agrément et rougissait-il de montrer qu'il n'avait rien appris pendant mon séjour. **[338e]** Voilà ce qui expliquait le désir qui le tenait de recevoir un enseignement plus précis, tandis qu'en même temps le pressait l'amour de la gloriole. Quant aux raisons pour lesquelles, lors de mon précédent séjour, il n'avait rien appris, je les ai exposées dans ce que je viens de dire un peu plus haut. Toujours est-il que, comme j'étais rentré

sain et sauf à Athènes et que j'avais répondu négativement à sa seconde invitation, ainsi que je viens tout juste de le raconter, l'amour de la gloriole, me semble-t-il, suscita chez Denys II la peur panique que, aux yeux de certains, je paraisse avoir une piètre opinion de lui, expérience faite de son naturel, de ses dispositions [339a] ainsi que de son genre de vie, et que, mécontent, je ne souhaite plus revenir chez lui.

Il me faut, en toute justice, dire la vérité et supporter que d'aventure quelqu'un, après avoir entendu le récit de ce qui s'est passé, se fasse une piètre opinion de ma philosophie et estime, en revanche, que le tyran était un homme sensé. Voilà en effet que Denys II, revenant à la charge une troisième fois, m'envoya une trière pour m'assurer un voyage confortable ; il m'envoya aussi Archédème, celui des Siciliens, dont, pensait-il, je faisais le plus de cas, l'un des disciples d'Archytas, [339b] et, avec lui, d'autres notables de Sicile. Or, tous ces gens me rapportaient la même nouvelle : c'était merveille, disaient-ils, de voir tout le progrès fait par Denys II en philosophie. Denys II m'envoya encore une très longue lettre, sachant pertinemment dans quelles dispositions j'étais à l'égard de Dion et quel était d'un autre côté le désir de Dion de me voir m'embarquer et arriver à Syracuse. Composée en tenant bien sûr le plus grand compte de tout cela, la lettre commençait à peu près de cette façon : « Denys à Platon... » Suivait la formule de salutation habituelle, après [339c] quoi il en venait directement au sujet :

— Si tu te laisses convaincre par nous de venir maintenant en Sicile, tu verras tout d'abord les affaires de Dion réglées exactement comme tu le souhaites – tes souhaits seront raisonnables, je le sais bien, et j'y souscrirai. Sinon, aucune des affaires de Dion, qu'il s'agisse de ses biens ou de sa personne, ne s'arrangera comme tu l'entends.

Voilà ce qu'il me disait et en quels termes ; le reste, il serait long et hors de propos de le rapporter. Or, d'autres lettres [339d] arrivaient régulièrement qui, envoyées par Archytas et par les gens de Tarente, faisaient l'éloge de la philosophie de Denys II, ajoutant que, si je n'arrivais pas maintenant, je discréditerais complètement l'amitié que j'avais établie entre eux et Denys II, et dont l'importance n'était pas mince d'un point de vue politique.

Alors donc que, pour me faire venir à ce moment-là, on procédait ainsi, les gens de Sicile et d'Italie me tirant à eux et les gens d'Athènes me poussant dehors à force de prières, [339e] de nouveau revenait le même argument : il ne faut pas trahir Dion, non plus que mes hôtes et mes amis de Tarente. D'autre part, en moi-même, je me disais qu'il n'y a rien d'étonnant à ce qu'un jeune homme, qui a entendu parler de choses qui valent la peine qu'on en parle et qui est doué pour apprendre, ait conçu le désir d'accéder à la vie parfaite. Il me fallait donc déterminer clairement s'il en était bien ainsi ou non ; et je devais me garder de trahir de quelque façon que ce soit cette attente et d'encourir par suite la responsabilité d'un opprobre vraiment important, [340a] au cas où on avait bien dit la vérité. Encapuchonné²⁰ par ce raisonnement, je me mets donc en route, même si j'ai beaucoup

d'appréhension et que je ne présage absolument rien de bon, comme de bien entendu. Quoi qu'il en soit, puisque je suis venu, il y a au moins une chose que j'ai bien réussie, c'est la troisième (libation) à (Zeus) Sauveur. En effet, j'eus la chance d'être sauvé une fois de plus, et cela du moins, c'est, après le dieu, à Denys II qu'il faut en savoir gré, car, alors que beaucoup de gens voulaient ma mort, il s'y opposa et fit preuve d'un peu de respect à l'égard des choses me concernant.

Or, lorsque je fus arrivé, j'estimai qu'il me fallait commencer **[340b]** par déterminer si réellement Denys II était tout feu tout flamme pour la philosophie ou si était vaine la rumeur insistante qui, parvenue à Athènes, le disait. Eh bien, il y a, pour savoir à quoi s'en tenir en ce domaine, un moyen qui n'est pas vulgaire, mais qui convient parfaitement aux tyrans, surtout à ceux qui ont la tête pleine de doctrines mal comprises, ce qui était bien le cas pour Denys II qui donnait à fond dans ce travers, comme j'en fis, moi aussi, l'expérience dès mon arrivée. Il faut bien montrer à ce genre d'hommes ce qu'est, dans toute son étendue, le caractère de cette activité, le nombre de difficultés qu'elle implique **[340c]** et combien elle comporte de labeur. Car celui qui a entendu cela, s'il est réellement philosophe, parce qu'il est un homme divin apte à cette activité et digne d'elle, celui-là estime qu'il a entendu parler d'une voie merveilleuse, que cette voie il doit s'efforcer de l'emprunter sur l'heure et que la vie ne vaut pas d'être vécue pour qui agit autrement. Après quoi, justement, parce qu'il s'est efforcé d'emprunter cette voie et de suivre celui qui montre la voie, il ne relâche pas son effort avant d'avoir atteint le but final ou d'avoir acquis la force qui lui permette de conduire lui-même ses pas sans son guide. Voilà précisément de quelle façon et dans quel état d'esprit vit ce genre d'homme qui, **[340d]** quelles que puissent être les occupations auxquelles il s'adonne, s'attache toujours en tout à la philosophie et à ce genre de vie quotidien qui le rend au plus haut point apte à apprendre, à avoir une bonne mémoire et à être capable de raisonner par lui-même, tout en restant sobre ; par contre, il passe son existence à détester le genre de vie contraire. En revanche, ceux qui ne sont pas véritablement philosophes, mais qui n'ont qu'un vernis d'opinions pareils à ceux dont le corps est brûlé par le soleil, ceux-là, en voyant tout ce qu'il y a à apprendre, combien il faut se donner de peine et **[340e]** que c'est un régime de vie quotidien bien réglé qui convient à cette activité, parce qu'ils tiennent cela pour une chose difficile et qui leur est impossible, ne sont, bien sûr, pas capables non plus de la pratiquer ; **[341a]** mais, parmi eux, il y en a qui se persuadent qu'ils ont appris assez de choses pour être au fait du sujet dans son ensemble, et qu'ils n'ont plus besoin d'affronter d'autres difficultés. Voilà donc en quoi consiste cette expérience, claire et infaillible pour démasquer ceux qui vivent dans la luxure et qui ne sont pas capables de se donner la peine qu'il faut, car ce n'est jamais celui qui a montré la voie qu'il faut incriminer, mais soi-même, si on est incapable de mettre en pratique tout ce qu'implique cette activité.

Voilà donc ce qu'alors je dis à Denys II. Cela étant, je m'abstiens, moi, de tout exposer dans le détail ; **[341b]** d'ailleurs Denys II ne l'exigeait pas. Car il affectait, lui, de savoir beaucoup de choses – les plus importantes même – et d'être au fait sur le sujet par suite de l'enseignement que lui avaient dispensé les autres.

Or, par la suite, j'entends aussi dire qu'il a lui-même écrit, sur ce dont il a alors entendu parler, un traité dont il revendique la composition et qui ne doit rien à cela même dont il a entendu parler. J'en ignore tout d'ailleurs. J'en sais d'autres qui ont écrit sur les mêmes choses : mais quels que soient ces gens, ils ne (se connaissent) même pas eux-mêmes. Pourtant, il y a au moins une chose que je puis affirmer avec force, concernant tous ceux qui ont écrit **[341c]** ou qui écriront, eux qui tous se déclarent compétents sur ce qui fait l'objet de mes préoccupations, soit qu'ils en aient entendu parler par moi ou par d'autres, soit qu'ils prétendent en avoir fait eux-mêmes la découverte ; ces gens, du moins c'est mon avis, ne peuvent rien comprendre en la matière. Là-dessus, en tout cas, de moi en tout cas, il n'y a aucun ouvrage écrit, et il n'y en aura même jamais, car il s'agit là d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé de la même façon que les autres savoirs, mais qui, à la suite d'une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste, et lorsqu'on y a consacré sa vie, soudain, à la façon de la lumière qui jaillit d'une étincelle qui bondit, **[341d]** se produit dans l'âme et s'accroît désormais tout seul. Pourtant, il y a au moins une chose que je sais bien, c'est que, par écrit ou oralement, c'est moi qui aurais le mieux exposé la chose ; et que, à coup sûr, si l'écrit était mauvais, ce n'est pas moi qui en éprouverais le moins de peine. Mais si je croyais qu'il fallait que la chose fût mise par écrit d'une façon qui convienne au grand nombre, et qu'elle pouvait être mise en formules, quelle œuvre plus belle que celle-là eussions-nous pu réaliser au cours de notre vie : confier à l'écrit ce qui représente une grande utilité pour l'humanité et amener la nature à la lumière, pour que tous puissent la voir ? Mais l'entreprise dont je parle relativement à ces questions, n'est pas, à mon avis une bonne chose pour l'humanité, **[341e]** si ce n'est pour un petit nombre, tous ceux à qui une courte démonstration suffit pour trouver eux-mêmes ce qu'il en est ; quant aux autres hommes assurément, on remplirait les uns, sans convenance aucune, d'un mépris injustifié, et les autres d'un espoir hautain et vain, en raison de la sainteté des enseignements qu'ils ont reçus.

[342a] D'ailleurs, j'ai l'intention de m'étendre encore plus longuement sur cette question. Peut-être, en effet, l'un des points que je traite deviendra-t-il plus clair, lorsque j'en aurai parlé. Car il est une doctrine vraie qui condamne celui qui ose écrire la moindre chose de ce genre, doctrine que j'ai souvent exposée dans le passé, mais dont, semble-t-il bien, il y a lieu de parler à présent encore.

Pour tout ce qui est, trois facteurs doivent être présents, qui permettent d'en obtenir la connaissance : le quatrième est la connaissance elle-même ; en cinquième lieu, il faut placer ce qui est précisément l'objet de la connaissance

et ce qui existe vraiment. [342b] Premier facteur, le nom ; second facteur, la définition ; troisième facteur, la représentation ; quatrième facteur, la science. Cela étant, si tu souhaites comprendre ce qui vient d'être dit, envisage la chose dans un seul cas et considère qu'il en est ainsi dans tous les cas. « Cercle », voilà quelque chose dont on parle, qui a pour nom le mot même que nous venons de prononcer. Vient en second lieu sa définition, qui se compose de noms et de verbes : « ce dont les extrémités se trouvent en tous points à égale distance du centre ». Voilà en effet quelle serait la définition de ce qui a précisément pour nom « rond », « circonférence » ou « cercle ». En troisième [342c] lieu, il y a ce qu'on dessine et ce qu'on efface, ce qu'on fabrique au tour et ce que l'on détruit : ces affections, le cercle en soi, auquel elles se rapportent toutes, n'en éprouve aucune, parce qu'il en diffère. En quatrième lieu, il y a la connaissance, l'intellection et l'opinion vraie relatives à ces choses. Or tout cela doit, cette fois, être tenu pour un seul facteur, qui a son existence non dans les sons, pas davantage dans les figures matérielles, mais dans les âmes, par où il est manifeste qu'il s'agit là de quelque chose qui diffère et de la nature du cercle en soi et des trois autres éléments dont il a été question plus haut. Mais, parmi ceux-ci, c'est l'intellection qui, [342d] pour ce qui est de la parenté et de la ressemblance, se rapproche le plus du cinquième, tandis que les autres s'en éloignent davantage.

Il en va de même, bien sûr, pour la figure, aussi bien droite que circulaire, pour la couleur, pour le bien, le beau et le juste, pour tout corps, qu'il ait été fabriqué ou qu'il soit un produit de la nature, pour le feu, l'eau et pour tout ce qui est tel, pour tout ce qui vit sans exception et pour tout ce qui se rapporte à l'âme à titre de caractère, et pour absolument tout état d'activité et de passivité. En ce qui concerne ces choses, quiconque en effet n'a pas d'une façon ou d'une autre saisi ces [342e] quatre facteurs, n'obtiendra jamais une connaissance parfaite du cinquième.

À ces considérations, il faut assurément ajouter celle-ci : les facteurs en question ont pour tâche de manifester, dans le cas de chaque chose, tout autant qu'elle est telle ou telle que ce qu'elle est, en se servant de cet instrument déficient qu'est le langage. Voilà pourquoi [343a] aucun homme sensé n'osera jamais affliger de cette déficience les choses qu'a contemplées son intellect, et cela en les frappant de paralysie, infirmité dont souffrent effectivement les caractères écrits.

Or, pour comprendre ce que je vais dire, il faut faire retour sur ce point. Chaque cercle, qui fait partie des cercles dessinés ou fabriqués au tour par la main de l'homme, est plein de ce qui est le contraire du cinquième – car en tous ses points il est tangent à une droite – tandis que le cercle en soi, nous l'affirmons, n'a ni peu ni prou de la nature qui est contraire à celle qui lui est inhérente. En outre, le nom de ces choses, déclarons-nous, ne représente rien de stable pour aucune d'entre elles ; [343b] rien n'empêche d'appeler « droit » ce qui est maintenant appelé « rond », et d'appeler « rond » ce qui est effectivement appelé « droit », et il n'y aura pas moins de stabilité pour ceux

qui se seront rétractés et qui auront adopté la dénomination contraire. À coup sûr, on en dira encore autant de la définition à tout le moins : puisque justement elle se compose de noms et de verbes, il n'y aura en elle rien de stable qui puisse être considéré comme étant suffisamment stable. Or, d'un autre côté, il y a mille façons de montrer l'obscurité qui s'attache à ces quatre facteurs, mais le plus important, ainsi que nous l'avons dit un peu plus haut, étant donné ces deux choses – ce qu'est une chose et le fait qu'elle est telle ou telle –, ce n'est pas « le fait d'être tel ou tel », mais le « ce que c'est » que cherche **[343c]** à connaître l'âme. Chacun de ces quatre facteurs, en proposant à l'âme, en actes et en paroles, ce qu'elle ne cherche pas, en lui présentant chaque fois, que ce soit en le disant ou en le montrant, ce qui peut toujours être facilement réfuté par la sensation, remplit, pour ainsi dire, tout homme d'une perplexité et d'une incertitude totales.

Cela étant, dans le cas où, par suite d'une mauvaise éducation, nous n'avons pas non plus été accoutumés à rechercher la vérité, et où nous nous contentons de la première image venue, nous ne devenons pas un objet de risée les uns pour les autres, ceux à qui sont posées les questions pour ceux qui les posent, **[343d]** parce que ces derniers auraient la capacité de disloquer ces quatre facteurs et de mettre en œuvre une réfutation. Au contraire, s'il arrive que nous soyons forcés de répondre par le cinquième facteur et de le produire, quiconque est apte à la controverse l'emporte, dès lors qu'il le souhaite ; et, aux yeux de la plupart de ceux qui lui prêtent l'oreille, il fait passer celui qui donne des explications, que ces explications prennent la forme d'un exposé oral ou écrit ou celle d'un dialogue, pour quelqu'un qui ne connaît rien concernant la question sur laquelle il s'est proposé d'écrire ou de parler, attendu que parfois les auditeurs ignorent que ce n'est pas l'âme de celui qui écrit ou qui parle qui est réfutée, mais la nature de ces quatre facteurs, nature essentiellement inférieure.

Or le procédé qui consiste à passer **[343e]** tous ces facteurs en revue, en un mouvement de va-et-vient de l'un à l'autre, fait, après beaucoup d'efforts, naître la connaissance que possède celui dont le naturel est bon chez celui qui a un bon naturel. Mais si ce naturel est mauvais, comme l'est la disposition de l'âme de la plupart des gens pour ce qui est d'apprendre et à l'égard de ce qu'on appelle les mœurs – lesquelles sont par ailleurs corrompues –, même **[344a]** Lyncée ne pourrait faire que de telles gens voient. Or, en un mot, celui qui ne présente aucune affinité avec cette activité, ni la facilité à apprendre ni la mémoire ne pourront jamais faire qu'il voie, car, pour commencer, ce n'est pas quelque chose qui apparaît dans des dispositions (de l'âme) étrangères (à cette activité). Par suite, qu'il s'agisse de ceux, aussi nombreux soient-ils, qui n'ont pas de propension naturelle et d'affinité pour ce qui est juste et pour tout ce qui en outre est beau, même si par ailleurs ils ont à la fois de la facilité pour apprendre et une bonne mémoire, ou qu'il s'agisse de tous ceux qui, ayant de l'affinité (avec ce qui est juste et bon) éprouvent de la difficulté à apprendre et à se souvenir, aucun de ces gens-là n'apprendra jamais, pas plus sur la vertu

que sur le vice, la vérité qu'il est possible (de connaître). [344b] Car c'est en même temps qu'il faut apprendre cela, tout comme c'est en même temps qu'il faut apprendre le vrai et le faux sur l'être dans sa totalité, après y avoir accordé tous ses soins et beaucoup de temps, comme je le disais au début.

Or, après beaucoup d'efforts, lorsque sont frottés les uns contre les autres ces facteurs pris un à un : noms et définitions, visions et sensations, lorsqu'ils sont mis à l'épreuve au cours de contrôles bienveillants et de discussions où ne s'immisce pas l'envie, vient tout à coup briller sur chaque chose la lumière de la sagesse et de l'intelligence, avec l'intensité que peuvent supporter les forces humaines.

Voilà bien pourquoi aucun homme [344c] sérieux qui s'occupe de questions sérieuses, ne se risquera jamais, tant s'en faut, à faire tomber en écrivant de pareilles questions dans le domaine public, où elles seront exposées à l'envie et à la perplexité. En conséquence, il faut donc, en un mot, chaque fois qu'on voit des ouvrages écrits par quelqu'un, que ce soit par un législateur sur les lois ou par qui que ce soit d'autre sur n'importe quel sujet, considérer qu'il ne s'agit pas là de ce qu'il y a de plus sérieux pour lui, si toutefois il est lui-même un homme sérieux, mais (que ce qu'il y a de plus sérieux pour lui) se trouve, je suppose, dans la partie de lui-même qui est la plus belle. À supposer, au contraire, que ce soit ce qu'il prend réellement au sérieux qu'il a confié à l'écrit, « alors oui, c'est donc que » [344d] non point les dieux, mais les mortels « lui ont eux-mêmes complètement ruiné l'esprit »²¹.

Celui donc qui aura suivi comme il faut ce récit et cette digression saura pertinemment que, si effectivement Denys II ou quelqu'un de moins ou de plus important a écrit l'un des meilleurs et des principaux ouvrages *Sur la nature*, rien de ce qu'a écrit cet homme, qu'il ait entendu parler de la chose ou qu'il l'ait apprise, ne présente de validité par rapport à ma doctrine. Porterait-il, en effet, à ces choses une vénération semblable à la mienne, qu'il n'aurait pas osé les livrer à la discordance et à l'inconvenance. Car ce n'est pas non plus pour se doter d'un aide-mémoire qu'il a écrit, [344e] puisqu'il n'y a aucun danger d'oublier cela quand on l'a une fois reçu dans son âme, car la chose réside dans tout ce qu'il y a de plus bref. Mais c'est par un goût déshonorant de la gloriole qu'il a agi, si effectivement il a écrit, soit en présentant la chose comme venant de lui, soit en se prétendant tributaire de cette fameuse éducation dont [345a] il n'était pas digne, puisque c'est le renom que procure le fait d'y avoir participé qui l'intéressait. Si donc Denys II était arrivé à acquérir cette connaissance à partir de l'unique entretien que j'eus avec lui, peut-être devrions-nous lui en reconnaître la possession ; mais comment donc y est-il arrivé ? « Que Zeus s'y retrouve, comme dit le Thébain²² ». Car cet exposé détaillé, je l'ai fait de la façon que j'ai dite et une seule fois ; mais par la suite je ne le fis plus jamais.

Ce qu'il faut que se mette bien dans l'esprit après cela, celui qui doit découvrir, à ce propos, comment s'est alors passé ce qui s'est passé, c'est la

raison pour laquelle, alors, nous n'avons pas examiné la question une seconde fois, une troisième fois, bref plusieurs fois. Est-ce que Denys II, qui ne m'a prêté l'oreille qu'une fois, s' imagine savoir à quoi s'en tenir **[345b]** et en sait-il assez : soit par suite d'une découverte personnelle, soit pour s'être auparavant instruit auprès d'autres personnes ; ou juge-t-il mon enseignement sans intérêt ; ou, troisième hypothèse, considère-t-il que cet enseignement n'est pas pour lui, mais le dépasse, et que vraiment il ne lui est pas possible de vivre en se souciant de la sagesse et de la vertu ? Si effectivement il trouve que mon enseignement est sans intérêt, il entre en conflit avec beaucoup de gens qui témoignent du contraire, eux qui, en la matière, ont toutes les chances d'être des juges bien plus compétents que Denys II. Mais a-t-il découvert ou a-t-il appris ces choses ? C'est que, malgré tout, il estimait qu'elles ont leur place dans l'éducation de l'âme d'un homme libre. Comment alors, **[345c]** à moins de supposer que Denys II est un homme étrange, expliquer qu'il ait jamais pu aussi facilement traiter indignement celui qui, en cette matière, était son maître et son guide ?

Or, quelle fut l'indignité de sa conduite, je puis le raconter.

Sans avoir laissé beaucoup de temps s'écouler après cet entretien, lui qui, jusqu'alors, avait permis à Dion de rester en possession de ses biens et d'en toucher les revenus, interdit dès lors à ses curateurs d'envoyer ces revenus dans le Péloponnèse, comme s'il avait complètement oublié sa lettre.

Ces biens, disait-il en effet, n'appartiennent pas à Dion, mais à son fils, qui est mon neveu, et dont je suis **[345d]** légalement le tuteur.

Voilà donc quels étaient à ce moment-là les faits qui s'étaient produits dans l'intervalle. Or, étant donné la tournure des événements, je savais exactement à quoi m'en tenir concernant la passion de Denys II pour la philosophie, et il y avait de quoi s'indigner, que je le veuille ou non. En effet, c'était alors déjà l'été et les navires prenaient la mer. Assurément, me semblait-il, je devais avoir plus de ressentiment contre Denys II que contre moi-même et contre ceux qui m'avaient forcé à m'engager pour une troisième fois dans le détroit de Scylla, **[345e]** « afin qu'au retour j'eusse à mesurer le mortel danger de Charybde²³ », mais je devais dire à Denys II qu'il m'était impossible de rester, alors que Dion était ainsi couvert de boue. De son côté, il m'exhortait et me priait de rester, car il s'imaginait qu'il n'était pas avantageux pour lui que je parte aussi rapidement avec de telles nouvelles à rapporter ; or, comme il n'arrivait pas à me convaincre, il me déclara qu'il allait s'occuper personnellement de mon voyage de retour. **[346a]** Car mon idée à moi, c'était de prendre la mer à bord d'un des navires en partance, tant j'étais irrité et parce que j'estimais qu'il me fallait, si on me suscitait des empêchements, endurer n'importe quoi, puisque de toute évidence je n'avais commis aucune injustice, alors qu'on me traitait injustement.

Quant à Denys II, voyant que je n'acceptais absolument pas de rester, voici à quel procédé il imagina de recourir pour me faire rester pendant la période de navigation en cours.

Le lendemain de cet entretien, il vient me trouver et me tient ce discours, susceptible de me persuader :

— Débarrassons-nous, déclara-t-il, de l'entrave que constituent ces différends répétés, entre toi et moi, sur les questions relatives à Dion et à ses biens. [346b] Voici en effet ce que, par égard pour toi, je vais faire pour Dion. Je réclame de lui, une fois qu'il aura recouvré ses biens, qu'il s'installe dans le Péloponnèse non comme un exilé, mais comme quelqu'un à qui il est permis de voyager même pour venir ici, lorsque lui, moi et vous, ses amis, nous le jugerons bon d'un commun accord. Mais cela, à condition qu'il ne conspire pas contre moi. Or il faut que vous en répondiez toi, tes familiers et les familiers de Dion qui se trouvent ici, et que, de son côté, il vous en donne l'assurance. Quant aux sommes d'argent [346c] qu'il aura voulu prendre, qu'elles soient mises en dépôt dans le Péloponnèse et à Athènes, auprès de qui vous le jugerez bon, que Dion en touche les revenus, mais qu'il ne soit pas maître, sans votre assentiment, de disposer du capital. Pour ma part, en effet, je n'ai pas assez confiance en lui pour croire qu'il serait loyal envers moi dans l'usage qu'il ferait de ces sommes qui en effet ne sont pas minimes ; à toi et aux tiens, en revanche, je fais une plus grande confiance. Vois donc si cela te satisfait, et, à ces conditions, reste cette année, et l'été prochain tu partiras en emportant ces sommes d'argent. En outre, Dion, [346d] je le sais bien, te sera très reconnaissant d'avoir fait tout cela pour lui.

Bien sûr, les propos que je venais d'entendre m'irritaient ; pourtant, je répondis que, après avoir délibéré, je lui ferais connaître dès le lendemain, ma décision là-dessus. Nous convînmes alors de la chose. Effectivement, quand, par la suite, je me retrouvai seul, je me mis à délibérer, en proie à une grande perplexité. Or, voici quelle considération prit le pas au cours de mes délibérations :

— Voyons, supposons que la pensée de Denys II est de ne rien faire [346e] de ce qu'il dit. Si, après mon départ, il envoie personnellement à Dion, après avoir ordonné à beaucoup de ses gens (d'en faire autant), une lettre où soit repris de façon convaincante ce qu'il vient de me dire, et où il apparaisse que, alors qu'il était d'accord, lui, je n'avais pas, moi, consenti à faire ce à quoi il m'invitait, parce que, contrairement à ce qu'on aurait pu croire, j'avais complètement négligé les affaires de mon ami ; si encore il ne souhaite même plus me laisser partir, et que, s'abstenant d'en donner lui-même l'ordre à quelque propriétaire de navire que ce soit, il fait au contraire savoir à tous, comme la chose lui est facile, [347a] qu'il ne souhaite pas me laisser prendre la mer, est-ce que quelqu'un consentira à me prendre comme passager, une fois que je serai évadé du palais de Denys II ?

J'habitais en effet, comble de malheur, dans le jardin attenant au palais du tyran ; de là, même le portier n'aurait pas consenti à me laisser sortir, sans avoir reçu personnellement un ordre de Denys II :

— Mais si j'attends toute l'année, je serai à même d'envoyer à Dion des lettres indiquant dans quelle situation je me trouve à nouveau et ce que je fais.

En outre, si Denys II tient tant soit peu ses promesses, mon action n'aura pas été totalement ridicule, [347b] puisque la fortune de Dion, correctement estimée, ne s'élève probablement pas à moins de cent talents. Mais enfin, si les événements actuels donnent des indications sur ce que seront vraisemblablement les événements à venir, je ne sais quel parti prendre ; pourtant, peut-être est-il nécessaire de patienter encore un an au moins, et de tenter d'apporter dans les faits la preuve des machinations de Denys II.

Ayant pris cette décision, le lendemain, je dis à Denys II :

— J'ai décidé de rester ; pourtant je te prie, repris-je, de ne pas me considérer comme le fondé de pouvoir de Dion, [347c] mais de lui envoyer, de concert avec moi, une lettre lui faisant connaître la décision qui vient d'être prise, et de lui demander si cela lui donne satisfaction ; et s'il n'est pas satisfait, s'il souhaite et réclame quoi que ce soit d'autre, qu'il le fasse savoir par lettre le plus rapidement possible ; toi, de ton côté, tu te garderas d'innover en quoi que ce soit dans les choses te concernant.

Voilà ce qui fut dit, voilà ce dont nous convînmes, à peu près en ces termes. Après quoi, les navires prirent donc le large, et il ne m'était plus possible de m'embarquer, quand effectivement Denys II s'avisa en outre de me dire que c'était la moitié de ses biens [347d] qui devait revenir à Dion, l'autre moitié revenant à son fils. Ces biens, déclarait-il donc, il les ferait mettre en vente, et du produit de cette vente, il me donnerait la moitié à emporter, tandis qu'il mettrait l'autre moitié de côté pour le fils de Dion : oui, c'était bien là le parti le plus juste. Pour ma part, frappé de stupeur par ces propos, j'estimais qu'il était tout à fait ridicule d'ajouter un mot ; pourtant je répondis qu'il nous fallait attendre la lettre de Dion et lui envoyer une nouvelle lettre pour le mettre au courant de la chose. Mais Denys II, tout de suite après avoir fait ces déclarations, se mit avec un bel entrain à vendre tous les biens de Dion dans les termes et aux conditions [347e] qu'il souhaitait et à qui il souhaitait. Il ne me disait absolument rien sur ce qui se passait et, bien sûr, moi, de mon côté, je faisais de même et ne l'entretenais plus jamais des affaires de Dion ; j'estimais en effet qu'il n'y avait plus rien à faire. Voilà donc de quelle manière jusque-là je suis venu en aide à la philosophie et à mes amis.

Or, après ces événements, Denys II et moi nous vivions ainsi : moi, en portant mes regards [348a] vers l'extérieur, à la façon d'un oiseau impatient de s'envoler de quelque part et lui, s'ingéniant à trouver de quelle façon il pourrait me faire fuir sans rien rendre des biens de Dion. Et pourtant, devant toute la Sicile, nous n'en proclamions pas moins notre amitié. Sur ce, Denys II entreprit de réduire la solde des vétérans de ses mercenaires, contrairement à l'usage établi par son père ; mais les soldats furieux se rassemblèrent comme un seul homme et déclarèrent qu'ils ne se laisseraient pas faire. De son côté, Denys II tentait l'épreuve de force en faisant fermer les portes de la citadelle ; [348b] mais les mercenaires se portaient aussitôt contre les remparts en hurlant un péan barbare et guerrier. Là-dessus Denys II, intimidé par la chose,

accorda absolument tout et même plus à ceux des peltastes qui s'étaient alors rassemblés.

Sur ces entrefaites, se répandit rapidement le bruit qu'Héraclide aurait été l'instigateur de tous ces troubles. Dès qu'il eut vent de ce bruit, Héraclide prit la fuite et se cacha. Or Denys II cherchait à mettre la main sur lui, mais il ne savait comment s'y prendre. Il envoya chercher Théodote pour qu'il vienne le trouver **[348c]** dans le jardin de son palais où j'étais alors en train de me promener. En fait, ce que par ailleurs ils se sont dit, je l'ignore et je ne l'ai pas entendu ; mais ce qu'en ma présence se dirent Théodote et Denys II, cela je le sais et je m'en souviens.

— Eh bien, Platon, disait-il, j'essaie de persuader Denys que, si j'arrive à amener ici Héraclide pour qu'il s'explique sur les accusations qui viennent d'être portées contre lui et, si d'aventure il jugeait que ce dernier ne devait plus continuer de résider en Sicile, qu'il le laisse, voilà ce que je lui demande, s'embarquer pour le Péloponnèse en emmenant son fils et sa **[348d]** femme, et résider là-bas en ne tentant rien contre Denys et en jouissant du revenu de ses biens. Cela étant, j'ai envoyé chercher Héraclide une première fois, et je vais encore le faire. Peut-être bien m'obéira-t-il, sinon à la suite du premier appel, du moins à la suite du second. Mais je supplie Denys et lui demande ceci : si on découvre Héraclide, à la campagne ou ici, qu'il n'encoure aucun autre désagrément que celui d'avoir à quitter le pays, **[348e]** jusqu'à ce que Denys en ait jugé autrement. Ces conditions, les acceptes-tu ? dit-il en s'adressant à Denys II.

— Je les accepte, répondit Denys II ; même s'il est découvert près de l'endroit où tu habites, il ne subira aucun autre désagrément que celui dont tu viens de parler.

Or voici que le jour suivant, dans la soirée, Eurybios et Théodote vinrent me trouver en hâte, en proie à une extraordinaire agitation, et Théodote prit la parole.

— Platon, dit-il, tu étais présent hier, lorsque Denys se mettait d'accord avec toi et moi au sujet d'Héraclide.

— Sans doute, répondis-je.

— Eh bien, reprit-il, à l'heure qu'il est, les peltastes courent de tous côtés, cherchant à mettre la main sur Héraclide, lequel risque de se trouver quelque part dans les parages ; allons, poursuivit-il, il faut que tu nous accompagnes **[349a]** chez Denys à tout prix.

Là-dessus, nous nous mettons en route et nous pénétrons chez lui. Et tandis que mes deux compagnons restaient silencieux, les larmes aux yeux, je pris la parole.

— Mes compagnons ont peur que tu ne prennes contre Héraclide des mesures qui s'éloignent sensiblement de celles dont nous étions convenus hier. Je crois en effet qu'il est revenu et qu'il a été vu quelque part dans les parages.

En entendant cela, Denys II s'enflamma et passa par toutes les couleurs

que peut revêtir le visage d'un homme en colère. Théodote, qui s'était jeté à ses pieds et qui lui avait pris la main, le suppliait, **[349b]** les larmes aux yeux, de ne rien faire de tel. Quant à moi, ayant pris la parole, je dis pour le reconforter :

— Rassure-toi, Théodote, car Denys n'osera jamais aller contre ses promesses d'hier.

Et lui, jetant alors sur moi un regard vraiment tyrannique, lança :

— À toi, moi je n'ai rien promis ni peu ni prou.

— Par les dieux, répliquai-je, tu as au moins promis ce que cet homme vient te demander de ne pas faire.

Et sur ces mots, je fis volte-face et je sortis. Par la suite, Denys II continua de donner la chasse à Héraclide, **[349c]** mais Théodote lui envoya des messagers pour le presser de s'enfuir. De son côté, le tyran dépêcha Tisias et des peltastes avec ordre de le poursuivre. Mais, dit-on, Héraclide les prit de court, en s'enfuyant sur le territoire contrôlé par les Carthaginois à quelques heures près.

À la suite de cet incident, donc, le projet qu'avait dans le passé formé Denys II de ne pas rendre les biens de Dion sembla trouver une justification plausible dans son inimitié à mon égard. Il commença alors par me renvoyer de la citadelle **[349d]** sous prétexte que dans le jardin où se trouvait ma résidence, les femmes devaient offrir des sacrifices pendant une dizaine de jours ; aussi m'enjoignit-il de ne pas remettre les pieds dans le jardin pendant ce temps-là et d'habiter chez Archédème. C'est là que je me trouvais, quand Théodote m'envoya chercher ; il était fort indigné par tout ce qui s'était alors passé et il en tenait Denys II pour responsable. Ce dernier, ayant appris que j'étais allé chez Théodote, trouvant là derechef un autre prétexte de désaccord avec moi – prétexte qui ressemblait comme un frère au précédent – **[349e]** envoya quelqu'un me demander si j'avais réellement rencontré Théodote, après que celui-ci m'eut envoyé chercher.

— Bien sûr, répondis-je.

— Eh bien, répliqua le messenger, il m'a chargé de te dire que tu n'agis pas bien du tout, en faisant toujours plus de cas de Dion et des amis de Dion que de lui.

Voilà ce qui fut dit, et il ne m'envoya plus jamais chercher pour revenir au palais comme si désormais il était clair que, étant l'ami de Théodote et d'Héraclide, j'étais son ennemi. Et il s'imaginait que j'étais mal disposé à son égard, parce que la fortune de Dion avait été totalement dilapidée.

J'habitais donc désormais à l'extérieur de la citadelle, **[350a]** parmi les mercenaires. Or, des gens venaient me voir, entre autres des marins qui étaient d'Athènes, mes concitoyens, et ils m'apprirent que parmi les peltastes on me calomniait, et que certains menaçaient, si je leur tombais sous la main, de me faire périr.

J'imagine donc, pour assurer mon salut, de recourir au stratagème suivant. J'envoie à Archytas et à mes autres amis de Tarente une lettre

décrivant la situation dans laquelle je me trouve. Eux, sous le couvert d'une ambassade dépêchée par leur cité, envoient **[350b]** un navire à trente rames avec l'un des leurs, Lamisque, lequel, une fois arrivé, va intercéder auprès de Denys II en ma faveur, en disant que je souhaitais partir et le priant de ne rien faire pour s'y opposer. Denys II donna son accord et me congédia après m'avoir remis ce qu'il fallait pour le voyage ; quant aux biens de Dion, je n'en réclamai rien et personne ne m'en remit rien.

Or, une fois arrivé dans le Péloponnèse à Olympie, je rencontrai Dion, qui assistait aux Jeux, et le mis au courant de ce qui s'était passé. Lui, de son côté, prenant Zeus à témoin, nous recommanda aussitôt à moi, à mes familiers et à mes amis **[350c]** de nous préparer à tirer vengeance de Denys II : nous, en raison de ses manquements à l'hospitalité – c'est en effet ainsi qu'il nommait et jugeait cette conduite – et lui, en raison de son injuste bannissement et de son exil. Après l'avoir écouté, je l'engageais, pour ma part, à faire appel à nos amis, s'il le souhaitait.

— Pour ce qui est de moi, repris-je, c'est toi qui, de concert avec les autres, m'as en quelque sorte forcé à partager la table et le foyer de Denys II et à m'associer aux sacrifices offerts par lui, qui s'imaginait peut-être sur la foi de maints calomniateurs, qu'avec toi je conspirais contre lui et la tyrannie ; mais le respect le retint malgré tout de me faire mettre à mort. **[350d]** Aussi bien ne suis-je peut-être plus d'âge à être l'allié de personne dans une entreprise guerrière ; toutefois je suis de tout cœur avec vous, si jamais, invoquant notre amitié mutuelle, vous souhaitez faire quelque chose de bien ; mais tant que vous aurez le désir de faire le mal, faites appel à d'autres.

Voilà ce que je dis, pris de haine pour mon aventure et ma malchance en Sicile.

Mais, parce qu'ils n'ont pas suivi mon avis et qu'ils n'ont pas été persuadés par mes tentatives de conciliation, ils furent eux-mêmes responsables de tous les maux dont ils viennent d'être victimes. Aucun de ces maux – tous ceux du moins qui dépendent des hommes – ne serait survenu, si Denys II avait rendu **[350e]** à Dion ses biens ou s'était pleinement réconcilié avec lui. Car Dion, je l'aurais facilement retenu, ce que je souhaitais et pouvais faire. Mais, maintenant qu'ils se sont élancés l'un contre l'autre, le désastre est consommé. Pourtant, Dion souhaitait bien **[351a]** la même chose que, dirais-je, nous devons souhaiter, moi et n'importe quel autre homme raisonnable, relativement à son pouvoir, à ses amis et à sa cité, à savoir qu'on doit être le bienfaiteur le plus important quand on est investi du pouvoir le plus grand et des honneurs les plus considérables. Or, tel n'est pas le cas de celui qui s'enrichit lui-même et qui enrichit ses partisans et sa cité, en conspirant et en rassemblant des conjurés – alors qu'il est pauvre et qu'il n'est pas maître de lui-même, vaincu qu'il est par cette lâcheté dont il fait preuve face aux plaisirs – et en faisant ensuite mettre à mort ceux qui possèdent des biens, **[351b]** qualifiés par lui d'ennemis, lui qui dilapide leurs richesses et qui exhorte ses auxiliaires et ses partisans à en faire autant pour éviter que

personne ne le mette en accusation, en faisant valoir qu'il est pauvre. Or, il en va aussi de même pour celui qui est honoré par sa cité, en tant que bienfaiteur, parce qu'il distribue par décret à la majorité les biens de la minorité, ou pour celui qui, à la tête d'une cité importante qui étend son emprise sur plusieurs cités moins importantes, distribue à sa propre cité les richesses des plus petites au mépris de la justice. **[351c]** Voilà pourquoi ni un Dion ni personne d'autre n'accédera de son plein gré à un pouvoir qui, pour toujours, sera funeste à lui-même et à sa descendance ; il tend plutôt vers un régime politique et une législation qui soit la plus juste et la meilleure, de façon à réduire au minimum meurtres et exils. Bien qu'il ait effectivement suivi la ligne de conduite qui vient d'être décrite, Dion, qui a préféré subir l'iniquité plutôt que de la commettre, sans négliger de prendre ses précautions pour ne point la subir, a pourtant échoué au moment où il était parvenu à ce sommet que représentait son triomphe sur ses ennemis, subissant là un sort qui n'a rien d'extraordinaire. **[351d]** Car, lorsqu'il a affaire à des impies, l'homme pieux, tempérant et sage ne peut jamais se méprendre entièrement sur ce qu'est l'âme de telles gens, mais il n'y a rien d'étonnant sans doute à ce qu'il subisse le sort du bon pilote, qui n'ignore absolument pas l'imminence d'une tempête, mais qui ne se représente pas sa violence extraordinaire inattendue et qui, en raison de cette ignorance, sera forcément submergé. C'est bien la même cause qui explique aussi l'échec de Dion, qui fut si rapide. Certes, il n'ignorait absolument pas qu'étaient méchants les gens qui ont causé sa perte, mais ce qu'il ignorait, c'était **[351e]** la profondeur qu'avaient atteinte leur ignorance, leur perversité en général aussi bien que leur rapacité. Voilà donc pourquoi, par suite de son échec, il gît dans son tombeau ; et sur la Sicile un deuil immense s'est étendu.

Ainsi donc, après ce que je viens de dire, **[352a]** vous ai-je donné à peu près tous les conseils que j'avais à vous donner. Quant à la raison pour laquelle j'ai repris le récit de mon second voyage en Sicile, c'est qu'il m'a semblé nécessaire de vous en parler en raison du caractère déconcertant et absurde de ce qui s'est produit. Mais si, d'aventure, ce qui vient d'être dit a semblé à quelqu'un assez plausible, s'il a paru à quelqu'un que les événements rapportés ont reçu une explication suffisante, l'exposé que je viens de faire pourrait être approprié et suffisant.

Lettre VIII
[352b] Platon aux proches et aux partisans
de Dion,
[com-]portez-vous bien.

Quel état d'esprit serait le plus susceptible de vous permettre de bien vous comporter réellement, voilà ce que je vais de mon mieux tenter de vous exposer. Or, je l'espère, ces conseils sur ce qui est utile, vous n'en serez pas les seuls bénéficiaires ; certes c'est en priorité à vous que je les adresse, ces conseils, mais aussi en second lieu **[352c]** à tous les Syracusains et enfin, en troisième lieu, à vos adversaires et ennemis, en exceptant celui d'entre eux qui a eu une conduite impie car, pour des actes de ce genre, il n'y a pas de remède et personne ne saurait jamais en laver la souillure²⁴. Mettez-vous donc dans l'esprit ce que je vais vous dire.

Il y a entre vous, par toute la Sicile, depuis que la tyrannie a été renversée, une opposition radicale sur la question suivante : les uns souhaitent reprendre le pouvoir, alors que les autres souhaitent supprimer définitivement la tyrannie. Voici, en de telles matières, le conseil qui, dans la plupart des cas, semble à la plupart des gens approprié : **[352d]** il faut conseiller ce qui à ses ennemis fera le plus de mal possible, et à ses amis le plus de bien possible. Or il n'est pas du tout facile de faire beaucoup de mal aux autres sans en subir soi-même beaucoup en retour. D'ailleurs, il n'est pas besoin d'aller bien loin pour voir clairement qu'il en est ainsi ; mais il n'y a qu'à considérer tout ce qui vient de se passer ici, ici même en Sicile, où les uns tentent d'agir, alors que les autres se défendent contre ceux qui agissent. Et si vous pouviez raconter à d'autres ces histoires, vous seriez chaque fois des maîtres valables. **[352e]** Certes, on ne peut pas dire qu'on manque d'histoires de ce genre ;

mais, parmi elles, toutes celles qui pourraient être utiles à tous, ennemis aussi bien qu'amis, ou qui pourraient faire le moins de mal aux uns et aux autres, celles-là il n'est facile ni de les voir ni, une fois qu'on les a vues, de les mettre en pratique. Mais donner un conseil de ce genre et tenter de l'exposer, cela revient à faire une prière. Admettons effectivement que ce ne soit qu'une prière ; ne faut-il pas en effet toujours mettre les dieux au point de départ **[353a]** de toutes nos paroles aussi bien que de toutes nos pensées ? Puisse alors cette prière être exaucée, en nous suggérant un discours de ce genre.

En fait, sur vous et sur vos ennemis, je suppose, n'a cessé, presque depuis le début de la guerre, de régner une seule famille, que vos pères ont jadis établie au pouvoir parce qu'ils se trouvaient dans une situation absolument sans issue, à l'époque où la Sicile, celle des Grecs, courait le risque le plus grave : celui, une fois qu'elle aurait été vidée de sa population grecque par les Carthaginois, de tomber dans un état de complète barbarie. Alors, en effet, vos ancêtres choisirent d'une part Denys I, parce qu'il était jeune et que c'était un homme de guerre, pour s'occuper de la guerre, domaine de sa compétence, **[353b]** et d'autre part, pour être son conseiller, Hipparinos, qui était plus âgé, en leur donnant, dit-on, le titre de « tyrans investis du pouvoir absolu » pour assurer le salut de la Sicile. Et que l'on se plaise à penser que ce salut eut pour cause une chance divine et un dieu, ou la valeur de ces dirigeants ou bien encore le concours de ces deux facteurs avec l'aide des citoyens de l'époque, qu'il en soit comme on le suppose. En tout cas, c'est ainsi que furent sauvés les gens d'alors. Cela étant, puisqu'ils furent si remarquables, il est juste, je suppose, que tous aient de la gratitude envers ces sauveurs.

[353c] Mais si, en quelque façon, dans le temps qui a suivi, la tyrannie a manqué de rectitude en abusant du cadeau que lui avait fait la cité, elle a déjà été châtiée pour ces manquements, et elle doit encore payer. Dès lors, quelles peines serait-il nécessairement juste d'infliger aux coupables, compte tenu des circonstances ? Si vous étiez en mesure de leur échapper facilement sans courir de grands dangers et sans faire beaucoup d'efforts, ou s'ils étaient, eux, en mesure de reprendre aisément le pouvoir, ce ne serait même plus la peine de donner les conseils que je vais donner. Mais, pour le moment, il est nécessaire que des deux côtés vous ayez à l'esprit **[353d]** et que vous vous rappeliez combien de fois chacun des deux partis a pu connaître l'espoir en s'imaginant ne manquer chaque fois que d'un petit quelque chose pour n'être pas empêché de connaître une réussite totale correspondant à ses desseins ; que, comme de juste, ce petit quelque chose se trouve avoir été chaque fois la cause de maux importants et innombrables ; et qu'aucune limite ne clôt ce cycle, mais que ce qui semble être la fin d'un processus ancien ne cesse de se souder au début d'un nouveau processus ; que, en outre, parce qu'ils sont entraînés dans ce cycle, **[353e]** risquent d'être complètement détruits et le parti de la tyrannie dans son ensemble et le parti du peuple ; et qu'enfin, si effectivement vient à se produire tel de ces événements qui relèvent du

vraisemblable et qui doivent être conjurés, il s'en faudra de peu que la langue grecque ne disparaisse de toute la Sicile, passée sous la domination et le pouvoir des Phéniciens ou des Opiques. Voilà donc les maux auxquels tous les Grecs doivent, en y mettant tout leur zèle, apporter remède. Si donc quelqu'un en connaît un qui soit plus efficace et meilleur que celui dont je vais vous parler, une fois qu'il aura produit ce remède en public, **[354a]** il méritera à bon droit le titre de « philhellène ».

Or, ce que peut être mon avis à l'heure qu'il est, je vais, en toute franchise et en faisant preuve d'un jugement juste et impartial, tenter de vous le faire voir. Je parle, le fait est certain, à la façon d'un arbitre, comme si je m'adressais aux deux partis, à celui qui a exercé la tyrannie aussi bien qu'à celui qui l'a subie, et comme si je donnais à chacun des deux un conseil qui n'est pas nouveau dans ma bouche.

Or, cette fois encore, pour mon compte en tout cas, je conseillerais à tout tyran d'un côté d'éviter aussi bien le nom de « tyran » que la chose qu'il désigne, et de l'autre de transformer son pouvoir en royauté si c'est possible. **[354b]** Or, c'est possible, comme l'a montré dans les faits un homme sage et bon, Lycurgue ; parce qu'il avait vu à Argos et à Messène les gens de sa famille investis à l'origine du pouvoir des rois dériver vers celui des tyrans et provoquer aussi bien leur propre perte que celle de leur cité, – et cela réciproquement –, et parce qu'il craignait pour sa cité en même temps que pour sa famille, il apporta comme remède la magistrature des « gérontes » et le lien des « éphores » qui assura le salut du pouvoir royal, en sorte que désormais, pendant tant de générations, elle s'est glorieusement conservée, puisque c'est la loi **[354c]** qui régnait en maître sur les hommes, au lieu que les hommes fussent les tyrans des lois.

Voici donc ce que cette fois encore mon discours recommande à tous : à ceux qui convoitent la tyrannie, de s'en détourner et de fuir d'une fuite éperdue ce que considèrent comme un objet de bonheur les hommes dont l'avidité est insatiable et qui sont insensés, de s'efforcer au contraire de se métamorphoser en roi et de se faire les esclaves de lois royales, en ne tenant les honneurs suprêmes que d'hommes non contraints et des lois ; à ceux qui, tout au contraire, poursuivent des institutions libres **[354d]** et qui fuient le lien de l'esclavage comme un mal, je conseillerais de prendre garde de ne pas, un jour, tomber, par suite d'un désir insatiable pour une liberté intempestive, dans la maladie de leurs ancêtres, celle dont souffrirent les gens d'alors par suite de ce manque total d'autorité qui résulta de leur passion sans mesure pour la liberté. En effet, avant que Denys I et Hipparinos n'exercent le pouvoir, les Siciliens de cette époque s'imaginaient vivre heureux, parce qu'ils vivaient dans la luxure et qu'ils étaient des chefs pour leurs chefs ; eux qui ont été jusqu'à lapider à mort les dix généraux qui précédèrent Denys I, sans cependant **[354e]** en avoir soumis aucun à un jugement légal, afin justement de n'être asservis à aucun maître, même s'ils respectaient la justice et la loi, pour être libres en toutes choses et de toutes les manières ; ce fut là pour eux

l'origine des tyrannies. En effet, servitude et liberté, quand elles sont excessives, représentent chacune le mal absolu, mais, modérées, elles sont le bien absolu. La servitude à l'égard d'un dieu ressortit à la mesure, mais c'est au manque de mesure que ressortit la servitude à l'égard d'hommes. Or dieu, pour les hommes sages, c'est la loi, **[355a]** tandis que pour les insensés, c'est le plaisir.

Puisqu'il en est bien ainsi, les conseils que je donne, je recommande aux amis de Dion de les communiquer à tous les Syracusains, comme un conseil donné en commun par lui et par moi. Pour ma part, je serai l'interprète de ce que, s'il était vivant et s'il le pouvait, il vous dirait maintenant.

Eh bien, pourrait-on nous demander, quel serait, touchant les affaires présentes, le conseil que donnerait Dion ? Voici :

— Avant toutes choses, Syracusains, acceptez des lois qui vous semblent propres non à tourner vos pensées avec passion vers le gain **[355b]** et la richesse, mais, étant donné qu'il y a trois sortes d'excellence, celle de l'âme, celle du corps et en outre celle des richesses, à tenir l'excellence de l'âme pour la plus estimable, à donner le second rang à l'excellence du corps, placée au-dessous de l'excellence de l'âme, et enfin à accorder le troisième rang et la moindre estime aux richesses, mises au service du corps et de l'âme. Il serait juste d'aller jusqu'à établir comme loi l'institution qui réaliserait cette hiérarchie, puisqu'elle apporterait réellement le bonheur à ceux qui y seraient soumis. **[355c]** Mais appeler heureux les gens riches, voilà un langage misérable en soi, puisque c'est le langage insensé que tiennent femmes et enfants, et qui rend misérables ceux qu'ils persuadent. Or, la vérité des recommandations que je vous fais, si vous faites l'expérience de ce que je viens de dire sur les lois, vous la reconnaîtrez dans les faits ; voilà ce qui justement paraît être la pierre de touche la plus sûre dans tous les cas.

Mais une fois que vous aurez accepté de telles lois, puisque la Sicile se trouve en danger, et que vous n'avez ni obtenu une victoire définitive ni été, à l'inverse, vaincus de façon décisive, **[355d]** peut-être serait-il juste et utile pour vous tous de prendre une voie moyenne : aussi bien vous qui fuyez la rigueur de ce pouvoir que vous qui aspirez à le reconquérir, vous dont les ancêtres ont jadis – ce qui compte au plus haut point – sauvé les Grecs des Barbares, en sorte qu'il est à cette heure possible de tenir ces propos sur votre régime politique. Mais s'ils avaient eu le dessous, il ne serait resté ni langue ni espoir nulle part en aucune façon. À présent donc, que pour les uns ce soit la liberté sous un pouvoir royal, et pour les autres un pouvoir **[355e]** royal responsable, où les lois soient maîtresses aussi bien du reste des citoyens que des rois eux-mêmes, s'il leur arrive d'agir illégalement.

Puis, sur la base de tout cela, dans un état d'esprit sain et où n'intervient pas la ruse, établissez, avec le concours des dieux, comme rois, d'abord mon fils²⁵, pour un double motif de gratitude, le premier envers moi et le second envers mon père – en effet, jadis, il a lui affranchi Syracuse du joug des Barbares, alors que moi je viens de l'affranchir par deux fois du joug de la

tyrannie, [356a] vous en avez été les témoins. Puis, en second lieu, faites donc roi celui qui porte le même nom que mon père, le fils de Denys I^{er}, eu égard à l'aide qu'il nous apporte maintenant et à sa conduite en accord avec la piété : lui dont le père est un tyran pourrait de son gré rendre la cité libre, acquérant pour lui et pour sa famille un honneur impérissable au lieu d'une tyrannie injuste et éphémère. Enfin, en troisième lieu, il faut inviter à devenir roi de Syracuse, s'il est d'accord et si la cité l'est, [356b] celui qui est maintenant à la tête de l'armée ennemie, Denys II, le fils de Denys I^{er}, à condition que de son gré il consente à abandonner sa condition de tyran pour celle de roi, par crainte d'un revers de fortune, par pitié pour sa patrie, pour les cérémonies religieuses négligées et pour les tombeaux, et pour éviter que son ambition ne cause la ruine totale de toutes choses, malheur dont se réjouiraient les Barbares.

Or, vos trois rois, soit qu'effectivement vous leur ayez conféré la puissance des rois de Lacédémone, soit que vous la leur ayez retirée et cela d'un commun accord, vous les établirez de la manière suivante, qui est du reste celle que je vous ai déjà indiquée ; [356c] pourtant, prêtez-y l'oreille encore une fois. Si aussi bien la famille de Denys I^{er} que celle d'Hipparinos I^{er} vous donnent, parce qu'elles ont en vue le salut de la Sicile, leur accord pour mettre un terme aux maux actuels, en acceptant ces dignités pour eux et pour leur famille pour l'avenir et dans le présent, alors convoquez, comme cela aussi a déjà été dit, des hommes d'âge, en leur donnant les pleins pouvoirs pour opérer la réconciliation : ceux que l'on voudra, qu'ils soient du pays même, qu'ils viennent de l'étranger ou qu'ils appartiennent à l'une et l'autre de ces catégories, et en un nombre sur lequel on se sera mis d'accord. Une fois arrivés, ces hommes commenceront par établir des lois [356d] et un régime politique de telle nature que, dans ce régime, il aille de soi que les rois aient l'autorité suprême en matière religieuse et sur tout ce qui par ailleurs convient à des hommes qui furent jadis des bienfaiteurs ; mais, en matière de guerre et de paix, ils donneront le pouvoir à des gardiens-des-lois, qui, au nombre de trente-cinq agiront de concert avec l'Assemblée du peuple et le Conseil. Par ailleurs, pour chaque juridiction, il y aura un tribunal, mais les peines de mort et d'exil, les Trente-cinq en prendront l'initiative. Outre les précédents, il y aura des juges toujours choisis parmi les magistrats de l'année précédente, [356e] un seul pour chaque magistrature, celui qu'on jugera être le meilleur et le plus juste. Or c'est à ces juges-là qu'il appartiendra, l'année suivante, de juger dans tous les cas qui comportent la mort, l'emprisonnement et la relégation pour les citoyens. Mais il ne devra pas être permis au roi d'être juge dans de telles causes ; en sa qualité de prêtre, il doit rester pur de la souillure que comportent la mort, [357a] l'emprisonnement et l'exil.

Voici quel était, quand je vivais, mon état d'esprit à votre égard, et quel il est à présent. Jadis, après avoir triomphé avec vous de mes ennemis, si des Érinyes vengeresses de l'hospitalité trahie n'avaient empêché la chose, j'aurais réalisé mon projet comme précisément je l'avais conçu ; après quoi,

c'est le reste de la Sicile que, si les faits avaient répondu à mon attente, j'aurais colonisé en l'enlevant aux Barbares qui maintenant l'occupent – exception faite de ceux qui ont combattu pour la liberté commune contre la tyrannie – puis en rétablissant les anciens habitants des territoires **[357b]** grecs dans leurs antiques demeures, celles de leurs pères. Cette fois encore, je vous conseille de partager tous le même état d'esprit, de serrer les rangs pour le mettre en œuvre, et de faire appel à tous pour en assurer la réalisation ; qui s'y refuse, regardez-le comme un ennemi commun.

Or, ce ne sont pas là choses impossibles à réaliser. Car ce qui se rencontre en deux âmes et qui se révèle immédiatement être le même parti que puissent trouver des gens qui réfléchissent, celui qui juge que cela est chose à peu près impossible, celui-là ne pense pas bien. Et quand je dis deux âmes, je veux parler de celle **[357c]** d'Hipparinos II, le fils de Denys I^{er} et de celle de mon fils. Si, en effet, ces deux-ci sont d'accord entre eux, ils s'accordent, du moins je l'imagine, avec tous les autres Syracusains, tous ceux, en tout cas, qui ont souci du salut de la cité. Allons ! après avoir rendu des hommages qu'accompagnent des prières à tous les dieux et à tous ceux qu'il convient d'associer aux dieux, persuadez et exhortez amis et ennemis avec douceur et sans relâche, et ne faites pas défection, avant qu'aux propos que nous venons de tenir, sortes de rêves envoyés par les dieux à des gens éveillés, vous n'ayez assuré une éclatante et heureuse réalisation.

Lettre IX
[357d] Platon à Archytas de Tarente,
[com-]porte-toi bien.

Archippe, Philonide et ceux qui les accompagnent sont arrivés auprès de nous avec [357e] la lettre que tu leur as confiée et en nous donnant de tes nouvelles. Ils n'ont eu, bien sûr, aucune difficulté à régler les affaires intéressant la cité, du reste elles n'avaient rien de bien laborieux. Par ailleurs, à ton sujet, ils nous ont dit, en nous exposant la chose dans le détail, ton impatience devant l'impossibilité où tu te trouves de te sortir d'une situation où la gestion des affaires publiques ne te laisse aucun loisir. Sans doute n'y a-t-il rien de plus agréable dans la vie que de s'occuper de ce qui est son affaire – et surtout quand on a [358a] choisi de s'occuper de ce dont tu t'occupes, toi – c'est là une chose évidente pour presque tout le monde. Pourtant, il faut que tu prennes aussi ce point en considération : ce n'est pas pour lui seul qu'est né chacun de nous, mais, une fois que nous sommes nés, la patrie revendique une part de nous-mêmes, ceux qui nous ont engendrés une autre, une autre encore le reste de ceux qui nous aiment ; enfin, une grosse part aussi va aux circonstances qui marquent notre vie de leur empreinte. Or, quand c'est la patrie elle-même qui nous appelle à la gestion des affaires publiques, sans doute serait-il déplacé de ne pas répondre à son appel. Car, du même coup, [358b] on se trouve laisser la place à des gens sans valeur, qui accèdent à la gestion des affaires publiques sans avoir le meilleur en vue. Cela dit, en voilà assez sur le sujet.

Quant à Échécrate, nous nous occupons de lui à présent et nous continuerons d'en faire autant à l'avenir par égard aussi bien pour toi et pour son père Phrynion, que pour le jeune homme lui-même.

Lettre X
[358b] Platon à Aristodore,
[com-]porte-toi bien.

J'entends dire [358c] que tu es actuellement et que, de tout temps, tu as été un partisan de Dion, l'un des plus fervents, manifestant ainsi la très grande sagesse de caractère de ceux qui s'adonnent à la philosophie. En effet, la fermeté, la loyauté et l'intégrité, voilà ce que moi je déclare être la vraie philosophie.

Quant aux savoirs et aux talents qui ont d'autres objets et d'autres fins, en les appelant des virtuosités, je pense utiliser le mot juste.

Allons, porte-toi bien, que ton caractère reste dans les dispositions où il se maintient à présent.

Lettre XI
[358d] Platon à Laodamas,
[com-]porte-toi bien.

Je t'ai déjà envoyé une lettre pour te dire que, concernant toutes les choses dont tu parles, il importe beaucoup que tu viennes toi-même à Athènes. Mais puisque, affirmes-tu, cela n'est pas possible, une seconde solution après celle-là était que, si possible, je vienne moi-même, ou que Socrate²⁶ vienne, comme tu me l'as demandé dans ta lettre. Mais, pour l'instant, Socrate **[358e]** souffre d'une affection urinaire ; quant à moi, si, une fois venu là, je n'arrivais pas à régler les affaires pour lesquelles tu as fait appel à moi, ce serait déshonorant. Pour ma part, je n'ai pas grand espoir que la chose aboutisse. Pourquoi ? Il faudrait une autre lettre fort longue pour exposer tout cela dans le détail. En même temps, en raison de mon âge, je ne suis plus à même, physiquement, de me lancer à l'aventure et d'affronter le genre de risques qu'on rencontre sur terre et sur mer ; et actuellement tout est plein de risques.

Pourtant je suis à même de te donner à toi et **[359a]** aux colons, un conseil qui, quand je te l'aurai donné, paraîtra selon le mot d'Hésiode, « être de peu d'importance, mais difficile à comprendre²⁷ ».

Si, en effet, on s'imagine que l'institution de lois, et de n'importe lesquelles, suffit pour fonder un jour sur de bonnes bases une cité, en l'absence d'un homme d'autorité qui, dans cette cité, veille sur le genre de vie quotidien pour faire que celui des hommes libres aussi bien que celui des esclaves soit marqué à la fois par la tempérance et par le courage, on ne pense pas juste.

Par contre, s'il existe déjà des hommes dignes de ce pouvoir, la chose aboutira. Mais si, pour faire votre éducation, vous avez besoin de quelqu'un,

c'est que, j'imagine, il n'y a parmi vous, [359b] ni celui qui dispensera cette éducation ni ceux qui la recevront ; priez plutôt les dieux, c'est ce qui vous reste à faire. Car c'est plus ou moins de cette façon que les cités du passé ont été dotées de leurs institutions et que, ensuite, elles ont été bien administrées, sous la pression d'événements importants qui se sont produits à l'occasion de guerres ou d'autres épreuves, chaque fois que, dans ces circonstances exceptionnelles, apparut un homme de valeur qui obtint un grand pouvoir. Or, auparavant, il est indispensable et nécessaire de prendre ces choses à cœur, ce qui n'empêche pas [359c] de se mettre dans l'esprit le genre de choses que je viens de dire, et d'éviter tout acte irréfléchi dans la conviction d'un succès rapide. Bonne chance.

Lettre XII
[359c] Platon à Archytas de Tarente,
[com-]porte-toi bien.

C'est avec une merveilleuse satisfaction que nous avons reçu les mémoires qui nous sont venus de ta part, et nous avons admiré **[359d]** on ne peut plus celui qui les a écrits²⁸. En outre, cet homme nous a aussi paru digne de ses ancêtres du temps passé. Oui certes, on raconte que ses ancêtres se comptaient par milliers ; ils furent du nombre des Troyens qui émigrèrent sous la conduite de Laomédon, hommes de bien comme le fait apparaître le mythe transmis de génération en génération.

Quant aux mémoires qui sont de mon fait et au sujet desquels tu m'as écrit, ils ne sont pas encore au point, mais je te les ai envoyés dans l'état où ils se trouvent. En ce qui concerne par ailleurs le soin qu'il faut mettre à assurer leur sauvegarde, nous sommes l'un et l'autre d'accord ; par suite, **[359e]** point n'est besoin de recommandation.

[On conteste qu'elle soit de Platon.]²⁹

Lettre d'Archytas à Platon³⁰
Archytas à Platon, bonne santé.

Tu as bien fait de te débarrasser de ce problème ; tu m'as en effet appris la chose dans ta lettre, et Lamisque ainsi que les gens de son entourage m'en ont informé. Je me suis occupé des mémoires ; je suis monté chez les Lucaniens et j'ai trouvé les productions (ou les descendants) d'Okellos. J'ai donc en main et je t'envoie ce qui concerne la loi, la royauté, la piété et la génération de l'univers. Pour le reste il n'a pas été possible, jusqu'ici du moins, de le retrouver. Si on retrouve quelque chose, cela t'arrivera.

Lettre XIII
[360a] Platon à Denys II, tyran de
Syracuse,
[com-]porte-toi bien.

Que le début de cette lettre soit en même temps un signe qui te permette de reconnaître qu'elle est bien de moi. Un jour que tu festoyais les jeunes gens de Locres, comme le lit où tu étais étendu se trouvait loin du mien, tu te levas pour venir près de moi, et, plein de bienveillance, tu m'adressas la parole en utilisant une formule (de salutation) qui nous parut excellente à moi du moins et à mon voisin de lit – c'était un beau **[360b]** garçon – qui te dit alors :

— Sans doute, Denys, as-tu, pour ce qui est de la sagesse, tiré grand avantage de Platon.

Et tu répondis :

— Et pour bien d'autres choses, car du seul fait de l'avoir envoyé chercher – parce que je l'ai envoyé chercher – il y a eu aussitôt profit pour moi.

Voilà donc l'état d'esprit qu'il faut préserver à tout prix, pour que ne cesse de croître l'avantage que nous nous apportons mutuellement.

C'est d'ailleurs à quoi maintenant je m'emploie en t'envoyant, avec les écrits pythagoriciens et les *Divisions*³¹, un homme, ainsi que nous en étions jadis convenus, que, évidemment, toi et Archytas, si du moins **[360c]** Archytas vient te rendre visite, pourrez mettre à contribution. Il se nomme Hélicon, et il est originaire de Cyzique. C'est un disciple d'Eudoxe, dont par ailleurs il connaît admirablement toutes les doctrines. Mais ce n'est pas tout, il a aussi fréquenté un des disciples d'Isocrate ainsi que Polyxène, un des compagnons de Bryson. Ajoute à ceci, ce qui est rare, qu'il n'est pas d'un

commerce désagréable et qu'il n'a pas l'air non plus d'avoir mauvais caractère ; au contraire, il donnerait l'impression d'être un homme plutôt facile à vivre et qui a bon caractère. Ce n'est pas sans crainte que je dis cela, car c'est sur un homme que je porte ce jugement, **[360d]** c'est-à-dire sur un animal qui est non pas méprisable, mais changeant, exception faite d'un tout petit nombre et pour peu de choses. La crainte et la méfiance m'ont amené à le soumettre moi-même à examen, lorsque je l'ai rencontré, et à me renseigner auprès de ses concitoyens, et personne n'a rien dit de mal sur son compte. Soumets-le aussi toi-même à examen et sois sur tes gardes. Et surtout, si tu as quelque loisir, instruis-toi donc auprès de lui et pour le reste continue de philosopher. Mais, si le loisir te manque, fais instruire quelqu'un pour que, une fois que tu en auras le loisir, tu deviennes meilleur en t'instruisant et que tu acquières du renom, afin d'éviter que ne se relâche l'avantage que tu retires de moi. En voilà donc assez comme cela sur le sujet.

[361a] Quant à ce que, dans ta lettre, tu me demandes de t'envoyer, j'ai fait faire l'Apollon, et Leptine te l'apporte ; c'est l'œuvre d'un jeune artiste de talent, qui s'appelle Léocharès. Il y avait chez lui une autre œuvre que j'ai trouvée tout à fait charmante. Aussi l'ai-je achetée dans le dessein de l'offrir à ton épouse, parce que, aussi bien quand j'étais malade que quand j'étais bien portant, elle s'est occupée de moi d'une façon qui est digne de moi aussi bien que de toi. Offre-la-lui donc, à moins que tu ne sois d'un autre avis. Je t'envoie également douze petites cruches de vin doux pour tes enfants, et **[361b]** deux de miel. Quant aux figues, nous sommes arrivés après la mise en réserve, et les myrtes mis en réserve ont complètement pourri. Mais, une autre fois, nous y ferons plus attention. Enfin, Leptine te parlera des plantes.

Pour ce qui est de l'argent nécessaire à ces dépenses, celles entraînées par l'achat de ces objets et par le paiement de contributions à la cité, je l'ai obtenu de Leptine, en lui disant ce que je jugeais être le plus convenable de lui dire et ce que je jugeais être la vérité, à savoir que c'était mon argent à moi que j'avais dépensé pour le navire de Leucade, environ seize mines. Voilà donc la somme que j'ai obtenue, et **[361c]** une fois en possession de cette somme, je m'en suis moi-même servi et je vous ai envoyé les choses en question.

Et maintenant laisse-moi te parler de ton argent, qu'il s'agisse de celui que tu dépenses pour Athènes ou de celui que tu dépenses pour moi. Pour ma part, comme je te le disais jadis, je dépenserai ton argent comme si c'était celui de mes autres relations, j'en dépenserai le moins possible, seulement ce qui nous semble nécessaire, juste et convenable à moi et à celui de qui je l'obtiens.

Voilà donc quelle est, à l'heure qu'il est, ma situation financière. J'ai à ma charge les quatre filles de mes nièces, qui sont mortes **[361d]** à l'époque où je refusais la couronne malgré tes instances : la première est maintenant en âge de se marier ; la seconde a huit ans ; la troisième un peu plus de trois ans, et la quatrième pas tout à fait un an. Ces filles, il nous revient à moi et à mes

relations de les doter, celles du moins qui atteindront l'âge de se marier de mon vivant ; pour les autres, « au revoir ! » En outre, pour celles dont les pères deviendront plus riches que moi, je n'aurai pas à les doter. Mais, pour l'heure, c'est moi qui, parmi eux, suis dans la meilleure situation ; et d'ailleurs les mères de ces filles, c'est moi qui les ai dotées avec l'aide aussi d'autres gens et de Dion. **[361e]** Or, Tune épouse Speusippe, celle qui est la fille de sa sœur. Pour elle, il me faut donc trente mines, rien de plus ; c'est en effet pour nous une dot suffisante. En outre, au cas où ma mère mourrait, il me faudrait dix mines pour l'édification d'un tombeau, rien de plus. Bref, voilà, en ce qui me concerne, à peu près ce dont j'ai besoin à présent. Mais, s'il survient une autre dépense, d'ordre privé ou public, occasionnée par mon voyage auprès de toi, je vais, en accord avec ce que je t'ai déjà dit qu'il fallait faire, m'efforcer de réduire le plus possible la dépense ; mais si je n'y arrive pas, **[362a]** les frais seront pour toi.

Là-dessus donc, j'en viens à te parler de l'argent que par ailleurs tu dépenses pour Athènes. En premier lieu, au cas où j'aurais à dépenser une certaine somme, pour une chorégie ou pour quelque chose de semblable il n'est aucun de ceux à qui tu as offert l'hospitalité qui en assumerait la charge, contrairement à ce que nous pensions. Par suite, si quelque chose présentait pour toi la plus grande importance en sorte qu'il serait avantageux de faire tout de suite une dépense qu'il serait fâcheux de ne pas faire en temporisant jusqu'à ce que quelqu'un arrive de ta part, en plus d'être désagréable, une telle situation serait pour toi humiliante. Voilà en effet ce dont justement j'ai fait l'expérience, le jour où, parce que je souhaitais te faire parvenir aussi les autres choses assez importantes que tu me demandais dans ta lettre, j'ai envoyé Érastós chez **[362b]** Andromède d'Égine, à qui, parce que tu lui avais offert l'hospitalité, tu me recommandais d'emprunter, si j'avais besoin de quelque chose. Or Andromède fit une réponse bien humaine et à laquelle il fallait s'attendre, à savoir qu'il avait eu de la peine à recouvrer l'argent qu'il avait dans le passé avancé à ton père et que maintenant il avancerait bien une petite somme, mais pas davantage. C'est donc dans ces conditions que j'ai emprunté à Leptine. Et s'il y a bien une raison de louer Leptine, ce n'est pas parce qu'il a consenti un prêt, mais parce qu'il l'a fait de bon cœur et en se comportant ouvertement pour le reste, en paroles et en actes, **[362c]** à la manière d'un ami. Il faut bien, vois-tu, que dans ma lettre je t'informe, qu'ils soient bons ou mauvais, de ce que me semblent être les sentiments de chacun à ton égard.

En tout cas, concernant l'argent, je vais user de franchise. Il est juste d'agir ainsi, et c'est en connaissance de cause que je vais te parler des gens qui forment ton entourage. Ces gens, chaque fois qu'ils te font rapport, lorsqu'ils voient qu'ils vont t'annoncer une dépense, se refusent à la mentionner dans leur rapport, par crainte de te devenir odieux. Habitue-les donc et force-les à te parler de cela et **[362d]** du reste ; car tu dois, autant que possible, tout savoir, être juge et ne pas fuir devant la vérité. Rien, en effet, ne

vaut mieux pour l'exercice du pouvoir. Car faire preuve de rigueur, lorsqu'il s'agit d'engager des dépenses et de rembourser les sommes dues, voilà bien ce que tu considères et considèreras être une bonne chose sous d'autres rapports et notamment pour la gestion des finances. Prends donc garde que ne te calomnient en public ceux qui prétendent s'occuper de tes intérêts. Ce n'est ni une bonne chose ni une chose avantageuse pour ta renommée que de passer pour un homme **[362e]** difficile en affaires.

Après quoi, j'aimerais te parler de Dion. Il y a des choses que je ne puis évoquer, avant que ne me soient parvenues les lettres dont tu m'as parlé. En tout cas, en ce qui concerne ce que tu me défends de mentionner dans mes rapports avec lui, je n'en ai fait aucune mention et je n'en ai pas parlé ; mais je me suis efforcé de voir s'il en supporterait facilement ou non la réalisation, et il m'a semblé que si la chose se faisait, il n'en serait pas peu blessé. Pour le reste, Dion me paraît faire preuve, en paroles et en actes, de modération à ton égard.

À Cratinos, **[363a]** le frère de Timothée, mon ami, nous ferons cadeau d'une cuirasse d'hoplite, une cuirasse souple du genre de celle dont est équipée l'infanterie ; et aux filles de Cébès, de trois tuniques de sept coudées en lin, non pas celui d'Amorgos, très coûteux, mais celui de Sicile. Selon toute vraisemblance, tu connais le nom de Cébès. En effet, Cébès est mentionné avec Simmias dans un dialogue socratique. C'est l'interlocuteur de Socrate dans le dialogue *Sur l'âme*³². C'est pour nous tous un proche et il est bien disposé à notre égard.

Pour ce qui est du signe **[363b]** qui permet effectivement de distinguer, parmi mes lettres, celles que je prends au sérieux et celles pour lesquelles ce n'est pas le cas, j'imagine que tu t'en souviens. Pourtant, mets-toi-le dans l'esprit et prête-y toute ton attention. Car ils sont nombreux ceux qui me demandent d'écrire, et qu'il n'est pas facile de repousser ouvertement. Voilà : « Dieu » commence mes lettres sérieuses, « les dieux » celles qui ne le sont pas.

Les ambassadeurs aussi m'ont demandé de t'écrire, et c'est normal. En effet, ils mettent tout leur zèle à faire partout ton éloge et le mien, et Philagros n'est pas le moins empressé, lui qui souffrait alors de la main. Et Philaidès qui revient de **[363c]** chez le Grand Roi m'a parlé de toi. Si ma lettre n'était déjà fort longue, je t'aurais écrit ce qu'il me disait. Mais tu n'as maintenant qu'à te renseigner auprès de Leptine.

Si tu m'envoies la cuirasse ou toute autre chose que je mentionne dans ma lettre, confie-les à qui tu souhaiteras ou sinon donne-les à Térille. Il est de ceux qui ne cessent de naviguer. Faisant partie de nos relations, c'est un homme accompli en philosophie notamment. Il est le gendre du Tison qui, lorsque je m'embarquai, était polianome.

Porte-toi bien, cultive la philosophie, incite les autres **[363d]** jeunes gens à en faire autant, salue pour moi tes « compagnons du jeu de balle » et enjoins à Aristocrite et aux autres de veiller, s'il arrive que tu reçoives de moi un mot

ou une lettre, à ce que tu en sois averti le plus rapidement possible, et de te rafraîchir la mémoire pour que tu ne négliges pas les recommandations que je t'y aurai faites. Et maintenant ne néglige pas de rendre à Leptine son argent. Bien plutôt, rends-le-lui le plus rapidement possible, afin que les autres aussi, voyant ce que tu fais pour lui, soient plus empressés.

Iatroclès à qui j'ai accordé la liberté en même temps qu'à Myronidès, [363e] se trouve à l'heure qu'il est sur le bateau qui t'apporte ce que je t'envoie. Prends-le donc à ta solde dans l'emploi que tu voudras, car il est bien disposé à ton égard. Et cette lettre, conserve-la – elle-même ou un résumé –, et sache-la même par cœur.

1- La chose est pour le moins invraisemblable ; elle est d'ailleurs contredite par la *Lettre* VII (329c) et donc par la *Lettre* III (316a). Toutefois, ces dénégations ne peuvent s'expliquer que par l'ampleur et par la persistance de rumeurs allant dans le sens contraire.

2- Il pourrait s'agir là d'un trimètre iambique (auteur et œuvre inconnus, *TrGF*, F 346c Kannicht-Snell).

3- Euripide, œuvre non identifiée (*TrGF*, F 956 Kannicht-Snell).

4- Tragédie inconnue d'un auteur inconnu (*TrGF*, F 347 Kannicht-Snell).

5- Il pourrait s'agir là encore d'un trimètre iambique (œuvre et auteur inconnus, *TrGF*, F 347 a Kannicht-Snell).

6- Poème lyrique d'un auteur inconnu (*Poetae melici graeci*, n° 988 Page).

7- Il s'agit de *philokhrēmatos* : « qui est avide de richesse », cf. *Lettre* VII (335a).

8- Il s'agit sans doute d'un modèle réduit illustrant les trajectoires des corps célestes (voir *Timée* 40d et Cicéron, *République* I, 14, 21-22).

9- Vers d'une tragédie d'un auteur inconnu (*TrGF*, F 348, Kannicht-Snell).

10- Les carrières qui, à Syracuse, servaient de prison.

11- Il s'agit là d'une invocation délibérément ambiguë dans le style de Delphes ; voir le fr. 2 attribué à Denys le jeune dans M.L. West, *Iambi et elegi graeci*.

12- Peut-être l'adaptation d'un vers d'une tragédie perdue.

13- L'« action en cours », ce doit être l'expédition de Dion.

14- Le texte traduit est celui proposé par Souilhé : *tòn emòn súmboulon* et non : *tèn emèn sumboulén*, leçon de tous les manuscrits.

15- Voir *Apologie*, 32c-d.

16- Mégare n'était pas très éloignée d'Athènes (entre 30 et 40 km) : c'est là que, selon la tradition, après la mort de leur maître, se seraient réfugiés les membres de l'entourage de Socrate, dont Platon.

17- Cf. 340a. L'expression est quasi proverbiale ; elle fait référence à l'offrande de la troisième libation à Zeus Sauveur.

18- Dion a été assassiné quelques mois plus tôt, en juin 354 av. J.-C.

19- Les Doriens étaient renommés pour leur discipline de vie et leur tempérance (cf. *République*, III 398e sq. ; *Lachès*, 188d, etc.).

20- Pour cette métaphore, cf. *Phèdre* 243b.

21- *Iliade*, VII 360 et XII 234.

22- Expression proverbiale qui correspond, en gros, à l'expression française : « Le diable même y perdrait son latin. »

23- Cf. *Odyssée*, XII 428.

24- Il s'agit de Callippe, le meurtrier de Dion (cf. *Lettre* VII, 336c, 334a, 333e).

25- Il ne peut s'agir que d'Hipparinos III, lequel cependant, suivant la tradition, serait mort avant son père.

26- Il doit s'agir ici de Socrate le jeune (voir, sur celui-ci, *Théétète*, 147c-d).

27- *Fragmenta Hesiodica*, n° 324 West-Merkelbach.

28- C'est-à-dire Okellos.

29- Les manuscrits portent tous cette mention.

30- La *Lettre* XII répond à cette lettre que cite Diogène Laërce (VIII, 79-80). Traduction faite sur le texte établi par H. Thesleff, *The Pythagorean Texts of the Hellenistic Period*, Åbo (Åbo Akademii), 1965, p. 46.

31- Des *Divisions* ont été explicitement attribuées à Platon par Aristote (*De la génération et de la corruption*, II, 3, 330b 15-17. Cf. aussi Diogène Laërce, III, 80).

32- C'est ainsi que, déjà, dans ses *Épigrammes* (23), Callimaque (305 ?-240 ? av. J.-C.) désigne le *Phédon*.

LES LOIS

Depuis qu'elles sont lues, les *Lois* ont souffert d'être comparées à la *République*, l'autre dialogue que Platon a consacré à la cité, comme le fait Aristote au livre II de son propre traité constitutionnel, la *Politique*. Des siècles plus tard, les réserves d'Aristote sont toujours de mise : peu lues, sinon de façon fragmentaire, et presque toujours détachées du reste de l'œuvre platonicienne, les *Lois* sont traitées comme un réservoir d'exemples ou de citations, à la manière d'une vaste anthologie. Les interminables prescriptions législatives des *Lois* paraissent bien ternes, lorsqu'on les compare à l'audacieuse charge que Platon mène contre la démocratie athénienne dans la *République*, où il entreprend de saper les principes de la citoyenneté athénienne pour leur opposer ces trois mesures controversées que sont l'interdiction pour les « gardiens » de la cité de toute propriété comme de toute vie familiale, la participation des femmes aux activités civiques et militaires, et l'attribution du pouvoir aux citoyens les plus savants.

Un préjugé tenace préside à la lecture du dernier dialogue de Platon : si cette description s'intéresse de si près à la réalité civique, jusque dans son détail quotidien, aux dépens d'exposés plus philosophiques, c'est que Platon, à la fin de ses jours, aurait renoncé aux exigences révolutionnaires de la philosophie pour adopter une démarche pragmatique. Voilà qui expliquerait l'apparente absence d'enjeux philosophiques au profit de l'organisation des récoltes, ou bien encore le renoncement au gouvernement des savants au profit d'un régime politique plus libéral, une sorte d'oligarchie teintée de démocratie. Cette lecture du dialogue, qui continue d'avoir ses partisans, ne rend pas justice aux *Lois*. Loin d'être l'œuvre du renoncement ou du désenchantement d'un vieil homme, les *Lois* expriment une ambition politique et philosophique considérable, et rassemblent en une œuvre unique un projet philosophique et politique inédit.

Les *Lois* et la *République* ont pour point commun d'ordonner à l'institution d'une cité fictive l'ensemble des questions qui, selon Platon, définissent la réflexion philosophique. Dans ce but, Platon soutient d'abord qu'une cité ne saurait atteindre à l'excellence qu'à la condition que son gouvernement soit exercé par des hommes savants, instruits des fins de la vie commune et des moyens à mettre en œuvre afin que les citoyens soient formés à la vertu qui est la condition de leur bonheur commun. À cet égard, il va de soi que les plus savants des hommes, ceux qui connaissent, en plus et au-delà de toutes les autres, cette science véritable et première qu'on nomme « philosophie », seront les gouvernants de la cité. Platon soutient encore que la cité ne saurait trouver en elle-même le principe de l'excellence qu'elle se propose d'atteindre : la communauté des hommes ne se suffit pas à elle-même, mais elle doit au contraire chercher en dehors d'elle-même, dans la perfection du monde et de ses causes divines, la raison et le modèle de sa propre organisation et de sa possible réforme. C'est la raison pour laquelle l'institution de la cité a pour condition la connaissance de

l'ordre du monde et des causes universelles de la bonté, connaissance qu'il revient à nouveau aux philosophes de produire. Et c'est là le projet des *Lois*, qui sont à leur façon le premier grand traité de philosophie politique de la tradition philosophique, mais aussi et surtout le premier grand traité systématique de cette tradition, liant enquête politique et législative, enquête éthique et anthropologique, et enquête sur la nature et sur le divin.

À mesure que progresse l'entretien, plusieurs trames argumentatives sont poursuivies, comme la démonstration éthique qui débute à la faveur des considérations sur la vertu des deux premiers livres, puis se prolonge à travers le livre V, pour trouver sa conclusion dans l'analyse des conduites et des motivations qui occupe le code pénal. Une même cohérence se manifeste dans la manière dont se déroule la construction de la cité vertueuse : elle commence par l'installation et le partage du territoire, se poursuit avec la description des magistratures et des principales activités citoyennes et s'achève par l'examen des crimes et des châtiments. La construction civique procède de la sorte en avançant du plus général et du plus commun (l'ensemble indistinct de la population s'installant sur l'ensemble du territoire) jusqu'au plus particulier ou au plus accidentel (le délit ou le crime). De surcroît, le « code pénal » a la particularité d'obéir non seulement à une progression des crimes selon leur nature et leur gravité, mais encore à une distinction anthropologique entre les crimes selon qu'ils ont trait aux trois aspects de la vie humaine que sont les biens possédés, le corps et enfin l'âme. Les considérations pénales se trouvent alors enchâssées dans un plan élaboré dont on voit bien qu'il répond à des perspectives distinctes et complémentaires, puisqu'il décrit une législation en même temps qu'il définit les activités citoyennes de la cité qu'il construit, tout en tenant un discours sur la nature humaine. Le livre XII se termine brutalement par la description du Collège de veille (*Nukternòs súllogos*) l'instance suprême de la cité, laquelle demeure inachevée et que l'*Épinomis* se propose de parfaire.

Pour comprendre la démarche de Platon dans les *Lois*, il faut rappeler que, selon le philosophe, la véritable identité de l'homme réside en sa *psukhê*, que nous traduisons aujourd'hui par le terme « âme ». Aussi bien en l'homme que dans la totalité du monde, c'est l'âme qui rend raison de tout mouvement, qu'il soit matériel (croissance, locomotion, etc.) ou immatériel (sentiments, perception sensible, connaissance intellectuelle, etc.). Dans une telle perspective, un projet constitutionnel ne saurait s'en tenir à la description des moyens appropriés à la poursuite des richesses ou bien à la victoire sur les ennemis. Les *Lois* produisent certes une telle description, et c'est bien ce qui les distingue des autres textes politiques de Platon, mais le territoire, la ville et les villages qu'elles construisent dans le discours sont ordonnés à la poursuite du but principal de la pensée comme de l'action politique : l'acquisition de la vertu tout entière par la cité tout entière. Et de cette acquisition de la vertu, c'est-à-dire de l'excellence de l'âme, Platon fait de la loi le moyen privilégié. Le projet politique des *Lois*, dont l'ambition aura peu de postérité dans la tradition philosophique, déconcerte sans doute les lecteurs modernes que nous sommes, ne serait-ce que parce que l'ambition d'inscrire une cité vertueuse dans un monde divinement ordonné n'est plus à nos yeux un projet politique sensé. En dépit de son étrangeté, un tel projet politique nous permet toutefois de prendre conscience des limites et des carences de nos sociétés qui, réservant à la sphère privée les croyances et les convictions, se préoccupent surtout de la gestion des corps des citoyens par rapport à leur environnement matériel. Les *Lois* nous rappellent que la politique doit aussi se préoccuper de l'éducation du citoyen, qu'il faut convaincre d'obéir aux lois avant que de l'y forcer.

LES LOIS

ou Sur la législation ; genre politique

Livre I

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[624a] Dites-moi, vous qui venez d'une autre cité, qui est responsable de l'établissement de vos lois ? Est-ce un dieu ou bien un homme ?

CLINIAS

Un dieu, Étranger, un dieu – on ne peut rien dire de plus juste. Chez nous c'est Zeus, alors qu'à Sparte, d'où est originaire notre ami, on dit, je crois, que c'est Apollon. N'est-ce pas ?

MÉGILLE

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, en parlant ainsi, n'est-ce pas Homère que tu suis quand il dit que Minos se rendait auprès de son père [624b] tous les neuf ans, et que c'est en se conformant à ses instructions qu'il a établi les lois de vos cités¹ ?

CLINIAS

Oui, c'est bien ce qu'on raconte chez nous. Mais on ajoute encore que le frère de Minos, Rhadamante – c'est un nom que vous devez connaître – fut un modèle de justice. [625a] Et nous, les Crétois, nous dirions qu'il mérite de se voir attribuer cet éloge, pour la manière dont il rendait la justice.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et voilà un renom qui convient parfaitement à un fils de Zeus ! Mais toi et Mégille, puisque vous avez été élevés sous une législation d'un caractère si excellent, je présume que vous serez heureux d'employer votre temps à vous entretenir maintenant de la constitution politique et des lois, en parlant et en écoutant tour à tour tout au long de la route. En tout cas, à ce qu'on nous a dit, la route qui va de Cnossos [625b] à l'autre de Zeus et à son sanctuaire est assez longue, et le long du chemin, comme c'est naturel en cette époque de forte chaleur, les grands arbres offrent des haltes ombragées. Il conviendrait à nos âges que nous y fassions de fréquentes pauses et que, en nous stimulant mutuellement par nos conversations, nous parcourions ainsi avec aisance l'ensemble du chemin.

CLINIAS

Il est certain, mon ami, que tu trouveras plus loin, dans les enclos consacrés, des cyprès d'une taille et d'une beauté merveilleuses, [625c] ainsi que des prairies où nous pourrions prendre le temps de nous reposer.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu dis vrai.

CLINIAS

Sans aucun doute, mais nous en dirons encore davantage lorsque nous les aurons vus. Eh bien, partons et que la chance soit avec nous !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qu'il en soit ainsi. Mais dis-moi : pour quelle raison la loi vous a-t-elle imposé vos repas en commun, vos exercices du gymnase et votre armement ?

CLINIAS

C'est, Étranger, une chose dont j'imagine qu'elle est facile à comprendre pour tout le monde, eu égard du moins aux conditions qui sont les nôtres. Vous voyez bien comment [625d] se présente le territoire de toute la Crète ; ce n'est pas une plaine, comme l'est la Thessalie, où pour cette raison les gens montent plutôt à cheval, alors que nous, nous pratiquons la course à pied. Car notre territoire est accidenté, contrairement au leur, et il est plus approprié à l'exercice de la course à pied. Dès lors, sur ce type de terrain, il est nécessaire d'avoir des armes faciles à manier, dont le poids ne fasse pas obstacle à la course ; et c'est à cela qu'est précisément appropriée la légèreté de l'arc et des flèches. Or, tout cela nous prépare à la guerre, et le législateur [625e], me semble-t-il bien, a tout prescrit en vue de cette fin. Car il se peut bien aussi

qu'il ait organisé les repas pris en commun pour la raison que voici : il voyait que tous les hommes, lorsqu'ils sont en campagne, sont alors contraints, par la force des choses et pour des raisons de sécurité, de prendre leurs repas en commun pendant le temps que dure la campagne. Il me semble bien que, de la sorte, il condamne la sottise du grand nombre qui ne veut pas comprendre que tous les hommes d'une cité sont toujours, leur vie durant, engagés dans une guerre incessante contre toutes les autres cités. Si donc, au moins en temps de guerre, il faut, par mesure de sécurité, prendre ses repas en commun et établir une organisation qui demande qu'il y ait des hommes qui commandent et des hommes qui soient commandés [626a], cette pratique s'impose en temps de paix aussi. En effet, ce que la plupart des gens appellent « paix » n'est rien de plus qu'un nom ; en réalité, par nature, toutes les cités sont toujours engagées dans une guerre non déclarée contre toutes les autres cités. Et j'irais jusqu'à dire que, si tu envisages les choses de cette façon, tu découvriras que celui qui a établi des lois pour les Crétois avait les yeux tournés vers la guerre lorsqu'il a prescrit les règles de conduite qui sont les nôtres, en public comme en privé ; et c'est dans le même état d'esprit qu'il nous a confié la sauvegarde de ces lois, convaincu qu'il était que rien de tout le reste, ni ce que nous possédons ni ce que nous accomplissons [626b], n'aura la moindre utilité si pour finir on ne prend pas le dessus à la guerre, puisque tous les biens des vaincus passent aux mains des vainqueurs.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il me semble, Étranger, que tu t'es vraiment bien entraîné à pénétrer l'esprit des règles de conduite en vigueur chez les Crétois. Mais éclaire-moi davantage sur le point suivant : la définition que tu as donnée de l'excellence de la constitution d'une cité me semble bien impliquer que son organisation et son administration [626c] doivent être en mesure de lui assurer à la guerre la victoire sur les autres cités, n'est-ce pas ?

CLINIAS

Parfaitement, et j'imagine que Mégille partage cet avis.

MÉGILLE

Quelle autre réponse ferait-on, divin ami, dès lors qu'on est Lacédémonien ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, ce qui est vrai dans le cas des cités par rapport à d'autres cités serait-il différent dans celui d'un village par rapport à un autre village ?

CLINIAS

Certainement pas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le principe reste bien le même ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, en ce qui concerne les relations d'une maison avec une autre maison dans ce village, puis les relations d'individu à individu, en va-t-il encore de même ?

CLINIAS

Il en va de même.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[626d] Et chacun, vis-à-vis de lui-même, doit-il se considérer comme un ennemi s'opposant à un ennemi ? Quelle réponse faire en pareil cas ?

CLINIAS

Étranger d'Athènes, je ne saurais te qualifier d'« Étranger de l'Attique » tant tu me parais digne de recevoir plutôt un nom qui est celui de la déesse². Car, en faisant remonter l'argument à son principe, tu l'as rendu plus clair, si bien qu'il te sera plus facile de découvrir que nous avons raison de dire tout à l'heure que, dans la vie publique, tous les hommes sont ennemis de tous les hommes, et que tout aussi bien dans la vie privée chaque individu est un ennemi pour lui-même.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[626e] Comment tu as dit cela, homme admirable !

CLINIAS

Et dans cette guerre, Étranger, la victoire sur soi-même est, de toutes les victoires, à la fois la première et la plus belle, alors que le fait d'être vaincu par soi-même est de toutes les défaites la plus honteuse en même temps

qu'elle est la plus laide. Oui, c'est bien là le signe que, en chacun de nous, il existe une sorte de guerre qui nous oppose à nous-mêmes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, retournons l'argument dans l'autre sens : puisque chacun d'entre nous a tantôt le dessus tantôt le dessous sur lui-même, [627a] devons-nous oui ou non prétendre qu'il en va de même dans une maison, un village et une cité ?

CLINIAS

Tu veux dire que ces groupes ont tantôt le dessus tantôt le dessous sur eux-mêmes ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui.

CLINIAS

Cette question aussi, tu as bien fait de la poser. Car pareille chose est parfaitement réelle, notamment dans les cités. Toutes les fois en effet que les meilleurs ont le dessus sur le grand nombre, c'est-à-dire sur ceux dont la valeur est moindre, il sera vrai de dire que la cité a le dessus sur elle-même, et ce sera justice que de louer cette cité pour pareille victoire [627b] ; dans le cas contraire, ce sera l'inverse.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La question de savoir si jamais le pire peut être plus fort que le meilleur, laissons-la de côté, car voilà qui demanderait un trop long développement. Quant à ce que tu dis, j'en retire qu'il arrive que des citoyens d'une même famille et d'une même cité, unissent leur injustice et leur nombre pour faire violence à une minorité d'honnêtes citoyens de façon à les réduire en esclavage. Chaque fois qu'ils auront le dessus, il sera juste de dire tout à la fois que la cité a été vaincue par elle-même et qu'elle est mauvaise, tandis que chaque fois qu'ils auront le dessous, il sera juste de dire tout à la fois que la cité l'a emporté sur elle-même et qu'elle est bonne.

CLINIAS

Voilà une conclusion parfaitement déconcertante [627c], Étranger ; force est pourtant de l'admettre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Un instant : revenons sur ce point. Prenons l'exemple de plusieurs frères, qui sont nés d'un même père et d'une même mère ; il n'y aurait rien de surprenant, cela va de soi, à ce que la majorité d'entre eux soient injustes, et la minorité justes.

CLINIAS

Certainement pas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et il serait déplacé, pour vous comme pour moi, que le résultat de notre chasse soit de parler, en cas de victoire des méchants, d'une défaite de la maison et de la famille tout entière, et en cas de défaite, d'une victoire de la maison et de la famille tout entière. [627d] Car l'objet de l'examen que nous sommes en train de mener n'est pas d'apprécier la propriété ou l'impropriété des termes par rapport au langage du grand nombre, mais de déterminer ce qu'il en est par nature de la rectitude aussi bien que de l'erreur en matière de lois.

CLINIAS

Ce que tu dis, Étranger, est parfaitement exact.

MÉGILLE

Voilà qui est bien, me semble-t-il, du moins jusqu'ici.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Considérons maintenant le point suivant : ces frères dont nous venons de parler pourraient, j'imagine, avoir à comparaître devant un juge.

CLINIAS

Bien sûr.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, quel serait le meilleur juge ? [627e] Celui qui ferait mettre à mort tous ceux qui sont méchants et qui prescrirait aux meilleurs de se commander à eux-mêmes, ou bien celui qui conférerait l'autorité à ceux qui sont bons et qui laisserait la vie aux pires en les conduisant à accepter de plein gré cette autorité ? Mais dirions-nous qu'il vient pour l'excellence au troisième rang le

jugé qui, ayant pris en main une famille divisée, ne ferait périr aucun de ses membres, [628a] mais qui, après avoir obtenu leur réconciliation et leur avoir donné des lois pour le temps à venir, pourrait ainsi veiller à ce qu'ils puissent être amis ?

CLINIAS

Un juge et législateur de ce genre vaudrait mieux et de loin.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La chose est sûre en tout cas, c'est tout le contraire de la guerre qu'il aurait en vue en édictant les lois.

CLINIAS

C'est bien vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ? Celui qui s'emploierait à assurer l'harmonie dans la cité, en ordonnerait-il la vie en ayant davantage en vue la guerre que cette cité mène à l'extérieur, plutôt que celle [628b] qui éclate à tout moment en son sein et qu'on appelle « guerre civile³ », cette guerre que, plus que toute autre, chacun souhaiterait ne jamais voir naître dans la cité qui est la sienne, et la voir disparaître le plus vite possible si elle y était née ?

CLINIAS

Il est évident qu'il s'intéressera plus à la guerre civile.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dans ce cas, quelle éventualité préférerait-on ? Que la paix naisse de la guerre civile, parce que les uns ont péri et que les autres ont remporté la victoire, ou bien que la cité, une fois que des réconciliations auront engendré l'amitié et la paix, se voie contrainte de porter son attention aux ennemis de l'extérieur ? [628c]

CLINIAS

C'est cette seconde éventualité, de préférence à la première, que tout homme choisirait pour sa cité.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Un législateur lui aussi serait du même avis, n'est-ce pas ?

CLINIAS

Et comment !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et n'est-ce pas en vue du bien le plus grand que tout législateur établira les règles de conduite ?

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pourtant, le plus grand bien ce n'est ni la guerre ni la guerre civile – et l'obligation d'y recourir est détestable – mais la paix mutuelle et la bienveillance. Et assurément, la victoire apparente remportée par une cité sur elle-même relève, nous l'avons dit, non pas des choses qui valent le mieux, mais [628d] de celles qui s'imposent. C'est comme si on estimait qu'un corps souffrant qui vient d'être purgé par un médecin se porte le mieux du monde, alors qu'on ne prêterait même pas attention au corps qui n'en aurait absolument pas besoin ; de même, s'agissant du bonheur d'une cité ou même d'un individu, celui qui considère les choses de cette façon ne deviendra jamais ni un homme politique au sens véritable du terme, s'il a seulement et d'abord en vue de mener des guerres à l'extérieur, pas plus qu'un véritable législateur, s'il n'édicte pas des lois concernant la guerre en vue de la paix, [628e] plutôt que des lois concernant la paix en vue de la guerre.

CLINIAS

L'argument qui vient d'être développé semble juste, Étranger. Pourtant, je reste étonné d'entendre avancer l'hypothèse que nos institutions et celles des Spartiates n'ont pas consacré tout leur zèle à la poursuite de la guerre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[629a] Peut-être bien. Mais pour le moment, ce qu'il nous faut faire ce n'est en aucun cas batailler âprement sur ce point, mais poser tranquillement des questions, en le faisant de telle sorte que les gens de ces pays et nous-mêmes traitons notre sujet avec le plus grand sérieux. Ayez donc la gentillesse de suivre l'argumentation que je vais développer. Plaçons en tête, par exemple, Tyrtée⁴ qui est né, je le reconnais, à Athènes, mais qui est devenu citoyen de Sparte. Lui qui, entre tous, a porté une attention toute

particulière à la guerre et qui a déclaré : « Je ne ferais pas mention d'un homme ni n'en tiendrais compte [629b] fût-il, ajoute-t-il, le plus riche des hommes, et pourvu de nombreux avantages – et il les énumère presque tous – s'il n'était à la guerre toujours le plus vaillant⁵. » Toi aussi, je suppose, tu as entendu réciter ces vers ; car Mégille, lui, à mon avis, les sait par cœur.

MÉGILLE

Bien sûr.

CLINIAS

Il est certain qu'ils sont arrivés jusque chez nous, importés de Sparte.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Allons, et tous ensemble posons la question suivante à ce poète : « Tyrtée, poète divinement inspiré – à nos yeux tu as autant de talent [629c] que de valeur, car tu as fait un éloge exceptionnel de ceux dont la conduite fut exceptionnelle à la guerre – nous voici, moi, Mégille et Clinias de Cnossos en parfait accord avec toi sur ce point, nous semble-t-il. Mais parlons-nous bien des mêmes hommes, c'est ce que nous souhaitons savoir avec clarté. Dis-nous, distingues-tu clairement, toi aussi, comme nous le faisons, deux sortes de guerre ? Sinon quel est ton avis ? » À cette question, j'imagine, même un homme moins doué que Tyrtée répondrait ce qui est vrai, à savoir qu'il y en a deux [629d] : l'une que tous nous appelons « guerre civile » et qui de toutes les guerres est la plus pénible, comme nous venons de l'affirmer, et nous serons tous d'accord, j'imagine, pour considérer que l'autre est la guerre qui nous met aux prises avec les ennemis du dehors, ceux qui sont d'une autre origine, et qui est beaucoup moins terrible que la précédente.

CLINIAS

Comment ne le serait-elle pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

« Eh bien voyons, Tyrtée, laquelle des deux sortes d'hommes louais-tu et laquelle des deux espèces de guerres désignais-tu au moyen de tes éloges emphatiques tandis que tu vilipendais l'autre ? » Car toi, semble-t-il, tu parles de ceux qui affrontent les ennemis de l'extérieur. En tout cas, tu as dit dans tes poèmes [629e] que tu ne supportais pas ce genre d'hommes qui n'ont pas la hardiesse « de regarder en face la tuerie sanglante » « et d'attaquer l'adversaire en l'affrontant de près ». Eh bien, là-dessus ne dirions-nous pas : « Pour ta part, ceux dont tu fais l'éloge, Tyrtée, cela en a bien l'air, ce sont

surtout ceux qui se sont signalés dans une guerre en terre étrangère, celle du dehors. Je suppose qu'il serait d'accord avec cela, et qu'il le concéderait ? »

CLINIAS

Sans conteste !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pour notre part, même si ceux-là sont de vaillants combattants, nous déclarons [630a] que ceux qui dans la guerre la plus importante montrent le plus de vaillance sont encore plus valeureux, et de beaucoup. Or, nous aussi, nous avons pour témoin un poète, Théognis, un citoyen de Mégare en Sicile, qui déclare :

« Il vaut son pesant d'or et d'argent, Cynos,
Celui qui dans la pénible dissension reste loyal.⁶ »

Nous soutenons que cet homme, qui combat dans une guerre plus pénible, est de beaucoup supérieur à l'autre, dans la mesure, dirais-je, où la justice, la tempérance [630b] et la réflexion réunies au courage pour former un seul ensemble valent mieux que le courage tout seul. On ne saurait en effet rester loyal et intègre dans une guerre civile sans posséder la vertu dans son ensemble. En revanche, dans le genre de guerre dont parle Tyrtée, il y a une foule de mercenaires prêts à mourir, tenant bon et faisant front, et dont la plupart se montrent arrogants, injustes, violents et plus déraisonnables que l'ensemble des gens, à l'exception d'une minorité véritablement infime⁷. À quelle conclusion mène donc notre argument et quel est donc le point que je souhaite faire ressortir [630c] en disant cela ? Le suivant, bien sûr : plus que quiconque, le législateur de ce pays, inspiré par Zeus, et aussi bien tout législateur susceptible de contribuer utilement à la moindre des choses, n'auront jamais et principalement en vue, en édictant les lois, autre chose que la vertu la plus élevée. Or, celle-ci, comme le dit Théognis, réside dans la loyauté qui se manifeste en des moments de péril et que l'on pourrait qualifier de « justice parfaite⁸ ». Quant à la vertu que Tyrtée a louée au plus haut point, elle est sans doute belle et le poète l'a exaltée avec raison, mais à proprement parler, pour le rang et pour l'ampleur du mérite, [630d] elle vient au quatrième rang.

CLINIAS

Cela revient, Étranger, à rejeter le législateur qui est le nôtre dans les profondeurs du classement !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À vrai dire, mon cher, ce n'est pas nous qui l'y rejetons ; en réalité, c'est nous qui y sommes rejetés en estimant que Lycurgue et Minos, lorsqu'ils établissaient toutes les institutions de Sparte et de Crète, avaient surtout la guerre en vue.

CLINIAS

Mais comment aurions-nous dû nous exprimer ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comme des gens qui débattent, j'imagine, du vrai et du juste en toute simplicité. Il fallait dire non pas que le législateur a édicté les lois en ayant en vue [630e] une partie quelconque de la vertu, et encore celle qui a le moins de valeur, mais qu'il avait en vue la vertu tout entière, et il fallait s'interroger sur les lois d'après leurs espèces à eux, non d'après celles que les législateurs contemporains produisent pour leurs recherches. Chacun en effet allègue et met en question la loi dont il a besoin, l'un sur les héritages et sur les filles héritières, l'autre sur la question des coups et blessures, d'autres encore sur une infinité d'autres questions du même genre. Mais nous, en revanche, nous insistons sur le fait que [631a] la recherche en matière de lois, quand elle est menée par des gens qui procèdent comme il faut, s'apparente à celle que nous avons commencé de mener. Je me réjouis pleinement de la tentative que tu as faite pour expliquer les lois de ton pays. Car il est juste de commencer par la vertu, en disant qu'elle fut le but de l'institution de vos lois. En revanche, quand tu disais que celui qui a établi vos lois a tout rapporté à une partie de la vertu, et même à la partie la moins importante, ton langage ne m'a plus paru juste, et c'est pourquoi j'ai prononcé tout le discours que je viens de tenir. Dans ces conditions, quelle distinction [631b] aurais-je encore souhaité t'entendre ajouter à ton exposé ? Souhaitez-tu que je te l'explique ?

CLINIAS

Oui, bien sûr.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

« Étranger, fallait-il dire, oui ce n'est pas pour rien que les lois de la Crète jouissent d'une exceptionnelle réputation dans toute la Grèce ; ce sont en effet de bonnes lois, puisqu'elles assurent le bonheur de ceux qui les observent. Le fait est qu'elles procurent tous les biens. Il y a deux sortes de biens : les biens humains et les biens divins. Les biens humains dépendent des biens divins, et si une cité accueille les biens supérieurs, elle acquiert aussi les biens inférieurs [631c] ; sinon, elle se trouve privée des uns et des autres. Or, parmi les biens de moindre importance, c'est la santé qui ouvre la marche ; en

second, vient la beauté ; au troisième rang, on trouve la vigueur, appliquée à la course et à tous autres exercices physiques ; au quatrième, vient la richesse. Non pas la richesse aveugle, mais celle qui a une vue perçante, à condition qu'elle aille de pair avec la réflexion. Justement, ce qui à son tour prend la toute première place parmi les biens divins, ce à quoi revient le commandement, c'est la réflexion ; au second rang vient la disposition à la tempérance d'une âme qu'accompagne l'intellect ; de ces deux premiers biens mêlés au courage naîtra le troisième bien, la justice ; au quatrième rang, on trouve **[631d]** le courage. Tous ces biens ont été placés par la nature avant ceux dont nous venons de parler, et il va de soi que le législateur doit respecter cet ordre. Après quoi, il devra faire savoir aux citoyens que les autres prescriptions qui les concernent ont en vue ces mêmes biens, que, parmi ces biens, les biens humains ont en vue les biens divins, et que ces derniers dans leur ensemble ont en vue l'intellect qui est le souverain, que ces prescriptions portent sur les mariages à contracter et, après cela, sur la naissance et l'éducation des enfants, garçons ou filles dans leur ensemble. Le législateur devra veiller sur les citoyens depuis leur jeunesse, **[631e]** pendant qu'ils prennent de l'âge et jusqu'à leur vieillesse, en dispensant correctement les marques d'honneur et d'indignité. En observant et en surveillant, dans toutes les occasions où les citoyens entrent en relation, leurs douleurs, leurs plaisirs, leurs désirs et les efforts qu'ils consentent **[632a]** pour assouvir toutes leurs passions amoureuses, il doit distribuer correctement le blâme et l'éloge au moyen des lois elles-mêmes. Et par ailleurs, lorsqu'ils tomberont dans des accès de colère et de frayeur, dans tous ces troubles dont la malchance afflige les âmes comme dans toutes les situations où la chance leur permet d'éviter de tels troubles, dans toutes les affections que subissent les hommes du fait des maladies, des guerres ou de la pauvreté comme de toutes les affections qui leur sont contraires, le législateur doit enseigner et déterminer ce qui est décent et ce qui ne l'est pas dans la façon de se comporter de chacun des citoyens. **[632b]** Après quoi, le législateur doit surveiller de quelle façon les citoyens acquièrent des richesses et les dépensent ; il doit examiner chez tous les citoyens les relations qu'ils nouent entre eux et qu'ils rompent, de leur plein gré ou non, pour déterminer dans chacun de ces cas la nature de la relation qu'ils instaurent entre eux, et où, dans ces échanges, se trouve ou non le juste ; puis il doit distribuer les honneurs à ceux qui respectent les lois, et infliger aux délinquants des peines fixées, jusqu'à ce que, **[632c]** arrivant par étapes au terme de l'organisation de la cité, il considère quel type de sépulture convient à chacun des défunts et quelles honneurs il faut leur accorder. Au terme de cet examen, celui qui a édicté ces lois établira, pour sauvegarder cet ensemble, des gardiens, dont les uns se guideront sur la réflexion et les autres sur l'opinion vraie, afin que l'intellect qui a construit cet ensemble fasse apparaître qu'il est régi par la tempérance et la justice, et non par la richesse et l'ambition. »

C'est ainsi, étrangers, que pour ma part j'aurais désiré et **[632d]** que

maintenant encore je souhaite que vous exposiez dans le détail comment tous ces éléments se retrouvent dans les lois qu'on dit être celles de Zeus et celles d'Apollon Pythien, celles que Minos et Lycurgue ont établies, et de quelle façon l'ordre qui y est mis est évident pour celui qui possède une compétence législative, soit technique soit pratique, tandis qu'il ne nous apparaît pas du tout à nous.

CLINIAS

Alors, Étranger, comment faut-il procéder dorénavant ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est depuis le début, me semble-t-il qu'il faut reprendre l'exposé, ainsi que nous avons commencé à le faire [632e]. Considérons d'abord les activités qui favorisent le courage, après quoi, si vous le souhaitez, nous décrirons une autre espèce de la vertu, puis une autre encore. Prenant l'examen de la première espèce pour modèle, nous tenterons, en nous entretenant de cette façon des autres vertus, de nous encourager à poursuivre notre route. À la toute fin, après avoir traité de la vertu dans son ensemble, nous montrerons, si le dieu le souhaite, qu'elle est bien ce que les dispositions que nous venons d'exposer dans le détail avaient en vue.

MÉGILLE

Tu as raison. [633a] Oui, essaie tout d'abord d'interroger pour nous cet admirateur de Zeus qu'est notre ami.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je vais essayer, sans nous oublier toi et moi, car la discussion nous concerne tous les trois. Eh bien, dites-moi vous deux : les repas en commun et les exercices du gymnase, n'est-ce pas en vue de la guerre, selon nous, qu'ils furent instaurés par le législateur ?

MÉGILLE

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et quelle institution prend le troisième rang ou le quatrième ? Car il faut peut-être dénombrer ainsi, dans le reste de la vertu, « les parties » (ou quelque autre nom qu'on doive leur donner, pourvu qu'il fasse bien voir ce dont on parle).

MÉGILLE

Eh bien, pour ma part, je dirais, comme n'importe quel Lacédémonien le ferait, [633b] que c'est la chasse qu'il a instaurée au troisième rang.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pour le quatrième rang ou pour le cinquième, tentons de dire ce qu'il en est si nous le pouvons.

MÉGILLE

Eh bien, oui, pour ma part, je pourrais encore essayer de dire ce qui vient au quatrième rang : c'est l'endurance face à la douleur, qui présente tant de formes chez nous, aussi bien dans les combats que nous nous livrons les uns les autres à mains nues que dans ces vols qui ne vont pas sans bon nombre de coups. Il y a encore ce que l'on appelle la « cryptie », qui constitue un merveilleux exercice d'endurance en multipliant les douleurs à supporter : [633c] aller pieds nus en plein hiver, coucher à la dure, s'occuper de soi en se passant de serviteur, aller au hasard de nuit comme de jour sur l'ensemble du territoire. Ajoutes-y, au cours des « gymnopédies », les redoutables épreuves d'endurance auxquelles se soumettent ceux qui luttent contre la chaleur quand elle est la plus forte, sans parler d'autres pratiques, dont le nombre est, pour ainsi dire, si grand qu'on n'en finirait pas de les parcourir en détail.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bien dit, étranger de Lacédémone. Mais voyons : le courage, comment le concevons-nous ? Allons-nous le définir purement et simplement comme n'étant qu'une lutte contre la peur [633d] et la douleur, ou bien également contre les désirs, les plaisirs et les redoutables et flatteuses caresses qui amollissent comme de la cire le cœur de ceux qui se croient austères ?

MÉGILLE

Je suis d'accord ; c'est une lutte contre tout cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas, si nous nous rappelons ce qui a été dit auparavant, notre ami prétendait qu'un individu ou une cité peuvent être vaincus par eux-mêmes. N'est-ce pas, étranger de Cnossos ?

CLINIAS

Oui, tout à fait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela admis, qui allons-nous maintenant qualifier de « mauvais » ? [633e]
Celui qui est vaincu par les douleurs, ou bien aussi celui qui est vaincu par les plaisirs ?

CLINIAS

Le terme s'applique plutôt, me semble-t-il, à celui qui est vaincu par les plaisirs. Et tous, je suppose, disent de cet homme qui est vaincu par lui-même, parce que le plaisir l'a vaincu, qu'il est plus condamnable que celui qu'ont vaincu les douleurs.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors, le législateur inspiré par Zeus et celui qui l'est par le dieu de Delphes [634a] n'ont-ils pas légiféré sur un courage boiteux, capable seulement de faire face à gauche, mais impuissant à faire face à droite afin d'affronter les plaisirs agréables et caressants ? Ou bien peut-il faire face des deux côtés ?

CLINIAS

Des deux côtés, tel est du moins mon avis.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, nous devons maintenant redire quelles sont, dans vos deux cités, les pratiques courantes qui, goûtant aux plaisirs et ne les fuyant pas, tout comme elles ne fuient pas les douleurs, les mettent au contraire au centre de leurs préoccupations et permettent d'en triompher au moyen de la contrainte et de la persuasion attachée aux honneurs ? [634b] Où trouve-t-on donc dans vos lois cette même prescription à l'encontre du plaisir ? Dites-moi quelle est la disposition qui chez vous rend les mêmes hommes courageux au moment d'affronter les douleurs comme les plaisirs, de sorte qu'ils soient victorieux dans la lutte dont ils doivent sortir vainqueurs et qu'ils ne soient absolument pas vaincus par des ennemis si proches et si redoutables.

MÉGILLE

À vrai dire, Étranger, alors que j'étais en mesure de citer plusieurs lois destinées à affronter la douleur, je n'aurais sans doute pas la même facilité à donner des exemples frappants et clairs [634c] concernant le plaisir ; mais peut-être aurais-je plus de facilité sur des points de détail.

CLINIAS

Moi non plus, sans doute, je ne saurais faire voir aussi clairement quelque chose de semblable dans les lois de la Crète.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, ô les meilleurs des étrangers, et il n'y a rien là d'étonnant. Mais, s'il arrive que l'un d'entre nous ait quelque chose à blâmer dans les lois de chacune de vos cités, nous devons, puisque nous souhaitons voir à la fois ce qui est vrai et ce qui est le meilleur, éviter de mal y réagir et faire preuve de bienveillance.

CLINIAS

Ce que tu dis est juste, Étranger d'Athènes, il faut faire [634d] comme tu dis.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En effet, Clinias, pareille animosité ne conviendrait pas à des hommes de notre âge.

CLINIAS

Non, bien sûr.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et quant à savoir si c'est à raison ou à tort que l'on incrimine la constitution de Lacédémone et celle de Crète, ce serait une autre question. Mais du moins, pour ce qui est d'exposer ce qu'en dit le grand nombre, peut-être serais-je mieux à même de le faire que vous deux. Chez vous en effet, même en admettant que vos lois ont été disposées de façon mesurée, l'une des meilleures est probablement celle qui ne permet à aucun jeune homme de s'enquérir de ce qu'il y a en elles de convenable ou de [634e] défectueux, mais qui enjoint à tous de proclamer d'une seule voix et en chœur que tout y est bien puisqu'elles ont été instituées par les dieux ; et si un jeune homme dit autre chose, il faut absolument refuser de lui prêter l'oreille. Mais, si un homme âgé trouve à redire sur l'une des lois de chez vous, c'est à un magistrat, c'est-à-dire à un homme de son âge qu'il l'adressera, en évitant de tenir de tels discours devant un jeune homme.

CLINIAS

Oui, ce que tu viens de dire est on ne peut plus juste, Étranger, et tel un

devin, [635a] alors même que tu es si éloigné de la pensée de celui qui jadis instituait ces lois, tu parais, à l'heure qu'il est, l'avoir excellemment atteinte et tenir des propos parfaitement justes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais, dans notre groupe il n'y a pas de jeunes gens, et en ce qui nous concerne, le législateur, étant donné notre grand âge, ne nous permettra-t-il pas de discuter de ces questions entre nous, seuls à seuls, sans commettre une faute ?

CLINIAS

C'est vrai, et c'est pourquoi il ne faut pas te retenir de critiquer les lois qui sont les nôtres. Il n'y a aucun déshonneur à reconnaître un défaut, et il arrive même que la guérison survienne chez celui qui accueille ces observations sans éprouver de jalousie, [635b] mais avec bienveillance.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Parfait ! Je ne vais certainement pas me mettre à critiquer vos lois avant de les avoir soumises à un examen aussi approfondi que possible ; je me bornerai plutôt à exprimer mes perplexités. Vous êtes les seuls, parmi les Grecs et les Barbares que nous connaissions, à qui le législateur a prescrit de s'abstenir des plaisirs les plus grands et des distractions les plus attrayantes, et de n'y point goûter. En revanche, pour ce qui concerne les souffrances et les peurs que nous venons tout juste d'évoquer, il a estimé que, à les fuir en toutes occasions depuis l'enfance, on s'exposait, chaque fois [635c] que l'on serait confronté à des douleurs, des peurs et des souffrances inévitables, à fuir devant ceux qui s'y seraient entraînés et à devenir l'esclave de ces gens. C'est la même idée, j'imagine, qui eût dû venir au même législateur à propos des plaisirs. Il se serait dit à lui-même : si les citoyens de chez nous, depuis leur jeune âge, restent dépourvus d'expérience devant les plaisirs les plus grands, et s'ils ne sont pas entraînés à résister aux plaisirs qu'ils rencontrent et à ne pas se laisser contraindre à rien faire de honteux, ils subiront, en se laissant aller aux plaisirs [635d], le même sort que ceux que la peur submerge : ils deviendront les esclaves, d'une façon différente et encore plus honteuse, de ceux qui savent résister aux plaisirs et qui savent comment se servir du plaisir, des hommes qui peuvent être parfois d'une absolue méchanceté. Leur âme sera pour partie asservie et pour partie libre, et ce n'est pas sans réserve qu'ils mériteront d'être qualifiés de « courageux » et de « libres ». Cela dit, considérez si les propos que je viens de tenir vous semblent convenables.

CLINIAS

C'est bien l'impression [635e] qui nous vient en t'écoutant. Mais sur des sujets aussi importants, se laisser convaincre tout de suite et sans résistance, serait plutôt, je le crains, agir comme des jeunes gens et comme des sots.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, supposons, Clinias et toi étranger de Lacédémone, que nous abordions le point suivant de notre programme – car après le courage, il faut bien en venir à la tempérance –, que trouverons-nous dans nos constitutions qui les distingue de celles des cités qui se sont donné une constitution au petit bonheur ? En va-t-il de la tempérance [636a] comme il en allait tout à l'heure de ce qui se rapporte à la guerre ?

MÉGILLE⁹

C'est une question plutôt difficile ; mais il semble que l'invention des repas en commun et des exercices du gymnase soit bien faite pour inspirer l'une et l'autre vertu.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

J'ai vraiment tendance à croire, étrangers, que la vraie difficulté, en ce qui concerne les constitutions, soit de les rendre aussi indiscutables dans les faits que dans le discours. Il y a des chances en effet pour que ce soit comme dans le cas des corps, et qu'on ne puisse prescrire une seule règle de conduite destinée à un seul corps, sans que cette règle de conduite se révèle être alors par certains côtés nuisible [636b] pour nos corps et par certains autres avantageuse. Par exemple, les exercices du gymnase et les repas pris en commun sont actuellement fort utiles, à bien des égards, aux cités qui sont les vôtres, mais elles constituent un danger lors des séditions, comme le montre l'exemple des jeunes gens de Milet, de Béotie et de Thourioi. Et tout naturellement, ces pratiques qui remontent loin dans le passé passent pour avoir également perverti les plaisirs sexuels, dont la nature avait réglé l'usage non seulement pour les hommes mais aussi pour les bêtes. De ces perversions, on tiendra pour responsables d'abord les cités qui sont les vôtres et toutes les autres qui sont le plus attachées [636c] aux exercices du gymnase. Et que l'on s'en amuse ou que l'on prenne la chose au sérieux, il faut considérer que, lorsque le sexe féminin et le sexe masculin s'accouplent en vue d'avoir un enfant, le plaisir qui en résulte semble leur être accordé conformément à la nature, tandis que, semble-t-il, l'accouplement d'hommes avec des hommes ou de femmes avec des femmes est contre nature ; et c'est sans doute l'incapacité à résister au plaisir qui a donné aux premiers l'audace de s'y livrer. Or, nous tous, ce sont bien les Crétois que nous accusons d'avoir inventé l'histoire de Ganymède¹⁰. Comme [636d] on admettait que leurs lois venaient de Zeus, ils ont mis cette histoire sur le compte de Zeus, afin

justement de prétendre suivre l'exemple de Zeus, lorsqu'ils cueilleraient eux aussi ce plaisir. Aussi bien, disons au revoir à ce mythe. Il n'en reste pas moins que, lorsque les hommes s'interrogent sur les lois, toute leur enquête, ou peu s'en faut, porte sur les mœurs relatives aux plaisirs et aux douleurs qu'éprouvent aussi bien les cités que les particuliers. Ce sont là en effet les deux sources auxquelles la nature donne libre cours ; **[636e]** si l'on puise à ces sources où, quand et autant qu'il le faut, c'est le bonheur pour la cité comme pour le particulier et pour n'importe quel vivant, mais si on le fait de façon inintelligente et inopportunément, on connaît une existence contraire à la précédente.

MÉGILLE

Voilà qui, d'une certaine manière, est fort bien dit, Étranger ; il faut le reconnaître, même si, saisis de stupeur, nous ne savons qu'y répondre. Je crois toutefois que le législateur, celui de Lacédémone en tout cas, a raison lorsqu'il recommande de fuir les plaisirs. Quant aux lois de Cnossos, notre ami, s'il le souhaite, se portera à leur secours. Mais, les dispositions des lois de Sparte me semblent **[637a]** être les meilleures du monde en ce qui concerne les plaisirs. Car ce qui plus que tout fait que les hommes tombent dans des plaisirs excessifs, dans la démesure et dans une totale déraison, la loi de chez nous l'a banni de l'ensemble du territoire, et pas plus dans les campagnes que dans les cités qui dépendent des Spartiates, tu ne verrais ni banquets ni non plus rien de toutes ces conduites qu'ils entraînent et qui incitent puissamment au plaisir. On ne trouve personne qui n'infligerait sur le champ le châtement le plus sévère à celui qui en état d'ivresse ferait partie d'une bande de buveurs, **[637b]** personne qui laisserait aller cet homme même s'il avançait pour excuse la fête des Dionysies. Moi-même, à l'occasion de ces fêtes, j'ai vu chez vous des hommes avinés montés dans des chariots, et à Tarente, qui compte parmi nos colonies, j'ai eu le spectacle d'une cité entière abandonnée à l'ivresse à l'occasion des Dionysies. Mais chez nous, on ne voit rien de tel.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Étranger de Lacédémone, la louange s'impose partout où l'on rencontre une certaine force de caractère ; mais là où manque cette force de caractère, on observe un grand relâchement. En effet, quelqu'un de chez nous aurait tôt fait, pour se défendre, de s'en prendre à toi **[637c]** en montrant du doigt la licence de vos femmes. Toutes ces conduites-là, que ce soit à Tarente, chez nous ou chez vous, une seule réponse est propre, semble-t-il, à les disculper, à décider qu'elles ne sont pas mauvaises, mais justifiées. Tout le monde en effet répondra à l'étranger qui s'étonne en remarquant chez eux quelque chose d'insolite : « Il ne faut pas t'étonner, Étranger ; la loi le veut ainsi chez nous, mais il se peut que sur le même point il en aille autrement chez vous. » Or, mes chers amis, ce n'est pas sur **[637d]** l'humanité dans son ensemble que

porte présentement l'entretien, mais bien sur la nullité ou sur l'excellence des seuls législateurs. Oui, et sur ce point il faut parler encore de l'ivresse en général. Ce n'est certes pas là une pratique de peu d'importance, pas plus qu'il ne revient à un piètre législateur d'en juger. Et ce n'est en aucun cas de la consommation de vin ou de son abstention que j'entends parler, mais de l'ivresse en tant que telle, pour savoir s'il faut procéder comme le font les Scythes ou les Perses, ou comme le font encore les Carthaginois, les Celtes, les Ibères et les Thraces, qui tous sont des races [637e] guerrières, ou au contraire comme vous le faites. Vous autres, en effet, à ce que tu dis, vous refusez l'ivresse dans tous les cas, tandis que les Scythes et les Thraces qui boivent leur vin absolument pur – les femmes tout comme les hommes – et qui le répandent même sur leurs vêtements, estiment que c'est là une belle et heureuse pratique. Pour leur part, les Perses usent largement du vin et des autres formes de luxure que vous répudiez, mais d'une manière plus réglée.

MÉGILLE

Oui, mon bon, [638a] et ils fuient devant nous lorsque nous prenons les armes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mon cher ami, il ne faut pas dire cela. De toute évidence, il est souvent arrivé et il arrivera encore souvent que des gens prennent la fuite ou se lancent dans des poursuites, sans que cela prouve rien. Voilà pourquoi on ne saurait admettre que la victoire ou la défaite militaire soit un critère évident et indiscutable pour évaluer en bien ou en mal des conduites. Puisque dans la bataille des cités puissantes remportent la victoire sur des cités plus faibles, par exemple les Syracusains réduisant en esclavage [638b] les Locriens, eux qui justement passent pour avoir eu les meilleures lois dans cette région, ou les Athéniens ayant vaincu les gens de Kéos, et l'on pourrait trouver des milliers d'autres exemples semblables. Il faut plutôt, à propos de chaque pratique en particulier, chercher à nous convaincre les uns les autres par la discussion, en mettant pour l'instant de côté victoires ou défaites, que celle-ci est belle et que telle autre ne l'est pas. Mais d'abord prêtez-moi l'oreille pour apprendre comment il faut déterminer la valeur relative des faits en question.

MÉGILLE

[638c] Eh bien, comment faut-il procéder selon toi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À mon avis, tous ceux qui prennent pour sujet de discussion une pratique quelconque, avec l'intention de lui décerner blâme ou éloge, dès le moment

où ils commencent à en parler, ne procèdent absolument pas comme il convient. En fait, ils font la même chose que l'on ferait si, en entendant quelqu'un faire l'éloge du fromage comme d'un bon aliment, on se mettait aussitôt à décerner le blâme à cet aliment, sans s'être renseigné ni sur les effets qu'il produit ni sur sa consommation, c'est-à-dire sur la manière dont il faut le manger, qui doit en manger, avec quoi il faut le prendre, dans quelle condition il faut le servir et quel doit être l'état de santé de celui qui en mangera. Pour l'heure, il me semble que c'est ce que nous sommes en train de faire [638d] dans nos discussions. À peine avons-nous entendu prononcer le mot « ivresse » qu'aussitôt les uns blâment la chose, alors que les autres en font la louange, ce qui est une façon de procéder parfaitement déconcertante. C'est en faisant appel à des témoins et à des garants que chaque partie se lance dans l'éloge : les uns, parce qu'ils produisent un grand nombre d'autorités, estiment qu'ils disent quelque chose de décisif, tandis que les autres se figurent la même chose, parce que nous avons sous les yeux les victoires que remportent dans les combats ceux qui n'usent pas de vin ; et du reste, cet exemple lui-même est pour nous sujet à contestation. Alors, si c'est ainsi que nous devons parler des autres règles de conduite, cela ne correspondra pas en tout cas à ma façon de [638e] voir les choses ; mais si c'est d'une autre façon, celle qui à mes yeux s'impose, je consens à aborder cette question, celle de l'ivresse, pour voir si je serai en mesure de faire apparaître à nos yeux la méthode appropriée au traitement de toutes les questions de ce genre, étant donné que des milliers et des milliers de peuples contesteraient sur ces points votre position et engageraient énergiquement contre vos deux cités un combat en paroles.

MÉGILLE

D'accord : si nous avons à notre disposition une manière appropriée d'examiner des questions de ce genre, il ne faut pas hésiter [639a] à en entendre l'exposé.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il nous faut conduire notre recherche à peu près de la façon que voici. Eh bien, si quelqu'un faisait l'éloge de l'élevage des chèvres et considérerait que l'animal lui-même constitue un bien qu'il convient de posséder, alors que quelqu'un d'autre, pour avoir vu des chèvres paître sans chevrier sur des terres cultivées et y causer des dégâts, les blâmerait et se plaindrait de la même façon de tout animal qu'il aurait vu sans gardien ou sous la garde d'incompétents, pensons-nous que le blâme d'un tel observateur pourrait jamais être tant soit peu sain ?

MÉGILLE

Comment le pourrait-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et celui qui possède seulement [639b] la science de la navigation, qu'il soit sujet ou non au mal de mer, est-il à nos yeux un bon capitaine ? Quelle serait notre position ?

MÉGILLE

Ce ne serait certainement pas un bon capitaine, en tout cas si, à côté de la technique qui est la sienne, il souffrait de l'affection dont tu parles.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Que dire de celui qui commande une armée ? Est-il en mesure de commander s'il possède l'art de la guerre, alors même qu'il est lâche au milieu des dangers et que l'ivresse de la peur lui donne le mal de mer ?

MÉGILLE

Comment le serait-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et si par ailleurs, en plus de ne pas maîtriser son art, il était lâche ?

MÉGILLE

Tu parles d'une nullité totale, de quelqu'un qui n'est pas fait pour commander des hommes mais d'une véritable femmelette.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[639c] Et que dirions-nous de celui qui décerne l'éloge ou le blâme à une communauté quelconque, naturellement faite pour avoir un chef et qui pourrait présenter de l'intérêt si elle en avait un, sans avoir jamais vu cette communauté rassemblée en une véritable unité sous la direction d'un chef, mais toujours en proie à l'anarchie ou sous l'autorité de chefs mauvais ? Allons-nous estimer que pareil observateur de pareilles communautés décernera jamais un éloge ou un blâme qui vaille ?

MÉGILLE

Comment cela se pourrait-il, si effectivement ils n'ont jamais vu ni même fréquenté aucune de ces communautés [639d] dans un état

convenable ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Attends un peu. La réunion de convives dans des banquets, ne devrions-nous pas admettre que c'est une communauté parmi tant d'autres ?

MÉGILLE

Évidemment.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, y a-t-il quelqu'un qui ait jamais vu ce genre de réunion se passer dans la convenance ? Vous deux, il vous est facile de répondre : « Jamais, en aucun cas », puisque chez vous ce n'est ni une pratique ni non plus une coutume ; moi, en revanche, j'ai participé à beaucoup de banquets en bien des endroits, et en outre je me suis même informé sur presque tous, et je puis affirmer que je n'en ai vu [639e] pour ainsi dire aucun qui se soit passé d'un bout à l'autre dans la convenance, et que je n'ai entendu dire pour aucun que ce fût le cas. À l'exception de détails insignifiants et peu nombreux, l'ensemble pour ainsi dire était entièrement défectueux.

CLINIAS

Qu'entends-tu nous dire là, Étranger ? Parle plus clairement encore. Pour nous, en effet, tu l'as bien dit, faute d'avoir l'expérience de ce genre de réunions, nous risquons, même si nous y participons, [640a] de ne pas remarquer tout de suite ce qui s'y passe de convenable ou non.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est probable. Mais essaie de comprendre ce qu'il en est à partir de ce que je dis. Tu admetts bien que, dans toutes les réunions et tous les rassemblement quelles qu'en soient les activités, il est juste que partout et toujours il y ait quelqu'un qui commande ?

CLINIAS

Comment pourrait-il en aller autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Entendu. Et nous disions tout à l'heure que dans le cas d'hommes qui combattent celui qui commande doit être brave ?

CLINIAS

Comment n'en irait-il pas ainsi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Sans doute celui qui est brave éprouve-t-il moins que le lâche le trouble que cause la peur ?

CLINIAS

[640b] Cela aussi est exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et s'il y avait un moyen de placer à la tête d'une armée un chef qui soit totalement dépourvu de crainte et de trouble, ne mettrions-nous pas tout en œuvre pour y arriver ?

CLINIAS

Bien sûr que oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais, pour l'instant en tout cas, nous parlons non pas d'un chef qui sera à la tête d'une armée dans une bataille où s'affronteront des troupes de soldats ennemis, mais d'un chef qui commandera à d'autres hommes qui, en temps de paix, se réunissent avec ceux qu'ils considèrent comme des amis.

CLINIAS

Tout juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[640c] Oui, mais à supposer que, au cours d'une réunion de ce genre, on s'enivre, on ne pourra pas éviter le tumulte, n'est-ce pas ?

CLINIAS

Comment l'éviter, en effet ? Je pense au contraire qu'il y en aura tout plein.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, à ces gens-là aussi il faut avant tout un chef ?

CLINIAS

Et comment ! Il n'est point d'autre affaire où cela soit plus nécessaire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne faut-il donc pas, si la chose est possible, leur trouver un chef qui sache s'opposer au tumulte ?

CLINIAS

Comment pourrait-il en être autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut, semble-t-il, que ce soit un homme qui sache à quoi s'en tenir en matière de réunions. En effet, il devient le gardien de l'amitié que les gens ont à ce moment-là, et il veille à ce que ce sentiment se [640d] trouve encore renforcé par la réunion en cours.

CLINIAS

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, c'est un homme tout à la fois sobre et savant qu'il faut mettre à la tête de gens ivres, et non le contraire ; car si un homme ivre ou jeune et dépourvu de savoir dirigeait des gens ivres sans être responsable d'un grave dérèglement, ce serait le fait d'une chance extraordinaire.

CLINIAS

Oui, d'une chance étonnante.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Si donc il se trouvait quelqu'un pour jeter le blâme sur ces réunions, alors même que dans les cités elles se passeraient le plus correctement du monde, en incriminant l'institution elle-même [640e], ses blâmes seraient peut-être justifiés. Mais, s'il condamne une pratique parce qu'il la voit au comble du dérèglement, il est clair qu'il ignore tout d'abord que ce qui se passe là n'est pas la façon de procéder convenable, et ensuite que toute autre pratique paraîtra inacceptable, chaque fois qu'elle se déroulera de cette façon, dépourvue d'un maître et d'un chef qui soit sobre. Tu reconnais, n'est-ce pas, que, s'ils sont ivres, le pilote d'un navire ou le chef de toute autre entreprise

mettent tout sens dessus dessous, [641a] qu'il s'agisse d'un navire, d'un char, d'une armée ou de quoi que ce soit qui se trouve sous leur contrôle ?

CLINIAS

Oui, ce que tu viens de dire, Étranger, est absolument vrai. Mais passant à l'étape suivante, il te faut répondre à cette question : quel avantage peut bien nous procurer cette coutume relative aux banquets, lorsqu'elle est correctement observée ? Prenons l'exemple que nous proposons tout à l'heure, celui d'une armée qui serait commandée comme il faut ; il en résulterait la victoire à la guerre pour ceux qui suivraient leur général, ce qui n'est pas un mince avantage. Et il en va ainsi pour les autres exemples. Mais quel avantage important résulterait, pour les particuliers comme pour la cité, d'un banquet dirigé [641b] comme il faut ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Autre question : quel avantage important paraît à nos yeux résulter pour la cité du fait qu'un seul enfant ou un seul chœur serait dirigé convenablement ? À cette question, posée en ces termes, nous pourrions répondre : s'il s'agit d'un seul enfant ou d'un seul chœur, le profit est modeste pour la cité ; en revanche, si tu t'interroges sur l'importance de l'avantage que la cité retire en général de l'éducation qu'elle donne à ses enfants, il n'est pas difficile de répondre que ceux à qui cette bonne éducation a été donnée pourront devenir des hommes de bien, et que, s'ils le deviennent [641c], ils se comporteront comme il faut en toutes circonstances, et de surcroît vaincront leurs ennemis au combat. Ainsi, il arrive que l'éducation apporte aussi la victoire, tandis que parfois la victoire conduit à l'absence d'éducation. Oui, ils sont nombreux ceux qui, rendus plus insolents par des victoires à la guerre, ont été infectés par des milliers d'autres maux du fait de cette insolence, alors qu'il n'y a jamais eu d'éducation « à la Cadmos¹¹ », mais que les hommes ont remporté beaucoup de victoires de cette sorte et qu'ils en remporteront encore.

CLINIAS

Il nous semble, Étranger, que tu dis du temps passé à boire ensemble qu'il joue, si on l'emploie comme il convient, un rôle [641d] important dans l'éducation.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et combien !

CLINIAS

Mais serais-tu à même, maintenant, de prouver la vérité de ce que tu es en train de dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À la vérité, Étranger, il y a tant de contestations sur le sujet qu'il revient à un dieu d'assurer qu'il en est bien ainsi, mais s'il s'agit d'exposer mon opinion, je le ferai sans restriction, puisque justement c'est sur les lois et la constitution que nous avons lancé la discussion aujourd'hui.

CLINIAS

Oui, c'est bien cela. Essayons de comprendre ton point de vue sur ce qui aujourd'hui fait l'objet [641e] du débat.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, c'est ainsi qu'il faut procéder : nous appliquer, vous à comprendre et moi à tenter de clarifier quelque peu la question. Pour commencer, écoutez ce que voici. Tous les gens en Grèce pensent que notre cité aime à discourir et qu'elle discourt avec abondance, mais ils considèrent Lacédémone et la Crète, l'une comme sobre en paroles, l'autre comme pratiquant l'abondance de la pensée plutôt que l'abondance du discours. [642a] Je veille donc, en éliminant d'interminables développements, à ne pas vous donner l'impression que je parle beaucoup sur un sujet mineur, sur l'ivresse, qui est un mince sujet. En revanche, un traitement naturellement convenable de cette question ne saurait être clair et suffisant si on ne trouvait pas dans ses propos une réglementation relative à la « musique », et celle-ci ne saurait l'être à son tour sans une réglementation de l'éducation tout entière. Et tout cela demande de longs discours. Mais voyez quel parti il nous faut prendre maintenant. Que diriez-vous de laisser ces sujets de côté pour le moment et de passer [642b] à un autre point concernant les lois ?

MÉGILLE

Étranger d'Athènes, tu ne sais sans doute pas que notre famille est préposée à la fonction d'assurer l'hospitalité de notre cité à l'égard des gens de la vôtre. Comme c'est probablement le cas chez tous les enfants qui apprennent qu'ils sont préposés à la fonction d'assurer l'hospitalité de leur cité à l'égard des gens d'une autre cité, il est naturel que pour cette raison s'installe en chacun de nous, dès notre jeunesse, une certaine forme de bienveillance pour cette cité-là, que chacun de nous regarde comme si elle était une seconde patrie après sa propre cité. Voilà justement le sentiment que je viens d'éprouver. Car lorsque j'étais enfant et que les Lacédémoniens faisaient une critique ou un [642c] éloge des Athéniens, j'entendais mes petits

camarades dire : « La cité dont vous vous occupez, Mégille, nous a fait tel ou tel mal ou tel ou tel bien », en entendant cela et en prenant votre défense contre les détracteurs de votre cité, j'avais dès cette époque une parfaite bienveillance à votre égard. Aujourd'hui, j'aime votre parler, et le dicton qui veut que « tous les Athéniens qui sont des gens de bien le sont à un degré exceptionnel » me semble être des plus vrais. Ce sont en effet les seuls qui, sans y être forcés, sont spontanément des gens de bien, par une faveur divine, en toute vérité **[642d]** et non de manière controuvée. Tu peux donc, au moins avec moi, tenir avec confiance tous les propos qu'il te plaira.

CLINIAS

À coup sûr aussi, Étranger, tu peux avec confiance tenir tous les propos qu'il te plaira après avoir entendu et accueilli mon opinion. Car tu as sans doute entendu dire que c'est ici qu'est né Épiménide, cet homme divin qui était de notre famille. Mais, dix ans avant les guerres médiques, il obéit à l'ordre de l'oracle qui lui recommandait de venir à Athènes où il offrit les sacrifices que le dieu lui avait ordonné de faire. Et en particulier, aux Athéniens qui redoutaient **[642e]** l'expédition que préparaient les Perses, il dit que ceux-ci n'arriveraient pas avant dix ans, et que, lorsqu'ils seraient arrivés, ils s'en retourneraient sans avoir rien fait de ce qu'ils espéraient, et après avoir subi plus de dommages qu'ils n'en auraient causé. Ce fut en ce temps-là que nos ancêtres se lièrent d'hospitalité avec vous et c'est de là que date le sentiment de bienveillance que ma famille et moi éprouvons **[643a]** à votre égard.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, de votre côté, il semble donc que vous soyez prêts à m'entendre ; et de mon côté, je suis prêt et souhaite poursuivre, mais la tâche pourrait dépasser mes capacités. Il faut pourtant essayer. Donnons d'abord, pour les besoins de l'argumentation, une définition de l'éducation : en quoi consiste-t-elle et quels effets produit-elle ? C'est en effet, avons-nous déclaré, la marche à suivre dans la discussion que nous nous sommes présentement assignée, jusqu'à ce qu'elle arrive au dieu¹².

CLINIAS

Oui bien sûr, procédons ainsi, si cela te fait plaisir à toi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, **[643b]** je vais dire en quoi il faut, semble-t-il, que consiste l'éducation : voyez si ce que je dis vous satisfait.

CLINIAS

Tu peux parler.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je me lance, et je déclare qu'un homme destiné à être bon en quelque occupation que ce soit doit s'y adonner dès l'enfance, aussi bien en s'amusant qu'en s'y appliquant avec sérieux, en chacune des occasions qui concernent l'activité en cause. Par exemple, il faut que celui qui est destiné à devenir un bon agriculteur ou un bon architecte s'amuse l'un à construire le genre de maisons que construisent les enfants et l'autre de son côté à travailler [643c] la terre ; il faut aussi que celui qui les élève l'un et l'autre leur fournisse à chacun des petits outils qui imitent les vrais. Et tout naturellement il faut qu'ils apprennent aussi toutes les connaissances dont l'acquisition préalable est nécessaire. Par exemple, il faut que le charpentier s'exerce à prendre des mesures et à utiliser le cordeau et que l'homme de guerre s'exerce à monter à cheval, que ce soit en s'amusant ou en pratiquant tout autre exercice du même genre. Ainsi utilisera-t-on les jeux pour orienter les plaisirs et les désirs des enfants dans la direction qu'ils doivent emprunter pour atteindre leur but. Ainsi d'après nous [643d], pour l'essentiel, la bonne façon d'élever les enfants, est celle qui amènera le mieux possible l'âme de l'enfant qui s'amuse à aimer ce en quoi, une fois devenu un homme, il devra être passé maître, à savoir l'excellence dans l'occupation qui sera la sienne. Mais voyez, je le répète, si ce que j'ai dit jusqu'ici vous satisfait.

CLINIAS

Comment ne pas l'admettre ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne laissons donc pas non plus à l'état d'imprécision ce que nous entendons par « éducation ». Actuellement en effet, lorsque nous émettons un blâme ou une louange sur la façon dont chacun a été élevé, nous disons de celui-ci qu'il est parmi nous quelqu'un de bien éduqué et de celui-là au contraire que c'est quelqu'un de mal éduqué [643e]. Mais quelquefois nous disons aussi que sont « mal éduqués » certains autres hommes qui sont très bien éduqués par rapport au commerce de détail ou à la navigation. Car cette façon de parler, qui est la nôtre, ne saurait être, semble-t-il, le fait de gens qui pensent que l'éducation, ce n'est pas cela, mais que c'est l'éducation qui, dès l'enfance, oriente vers l'excellence, inspire le désir et la passion de devenir un citoyen parfait, sachant commander et obéir comme l'exige la justice. Leur discours, [644a] me semble-t-il, ayant mis à part cette façon d'élever les enfants, voudrait ensuite que l'on appelle « éducation » cette seule formation,

et que la formation qui tend vers l'acquisition des richesses, de la force physique, ou bien encore d'une quelconque compétence qui ne serait guidée ni par l'intelligence ni par la justice, soit grossière, servile et parfaitement indigne d'être appelée « éducation ». En conséquence, ne disputons pas sur le mot, mais tenons pour convenu ce que nous disions à l'instant, à savoir que, à tout le moins, les hommes qui ont été éduqués comme il faut deviennent ordinairement des gens de bien ; qu'il faut assurément en toute occasion éviter de mépriser [644b] l'éducation, étant donné qu'elle est la première parmi ce qui peut advenir de mieux aux hommes les meilleurs ; et que si jamais elle dévie et qu'il soit possible de la remettre dans le droit chemin, voilà ce que chacun doit faire durant toute sa vie, dans la mesure de ses forces.

CLINIAS

Voilà ce qu'il convient de faire, nous en sommes d'accord avec toi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La chose est sûre, il y a un moment déjà nous sommes également tombés d'accord sur ce point : les gens de bien sont ceux qui sont capables de se dominer, alors que les méchants sont ceux qui n'en sont pas capables.

CLINIAS

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, donc, revenons sur ce point et indiquons avec plus de clarté encore ce que nous entendons par là. [644c] Permettez-moi d'utiliser une image pour vous le faire voir, si je suis en quelque façon capable de le faire.

CLINIAS

Tu n'as qu'à parler.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voici. Devons-nous admettre que chacun de nous est un individu ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais un individu qui a en lui deux conseillers à la fois antagonistes et déraisonnables, que nous appelons « plaisir » et « douleur » ?

CLINIAS

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et en plus de ces deux-là, il a des opinions sur ce qui va arriver, qui portent le nom commun d'« attente », et le nom particulier de « crainte », s'il s'agit de l'attente d'une douleur, et de « confiance », [644d] s'il s'agit de l'attente du contraire. Et en plus de tout cela, il existe la raison qui calcule ce qui en ces sentiments vaut le mieux et ce qui est le pire pour chacun de nous ; et quand ce calcul est devenu le décret commun de la cité, il porte le nom de « loi ».

CLINIAS

J'ai quelque peine à te suivre. Poursuis malgré tout, comme si je te suivais.

MÉGILLE

Moi aussi, je l'avoue, j'éprouve la même impression.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, considérons le problème de la façon suivante. Prenons pour acquis que chacun de nous, les vivants, est une marionnette fabriquée par les dieux. Qu'elle ait été constituée pour leur servir de jouet ou dans un but sérieux, cela bien sûr nous ne pouvons vraiment pas le savoir ; [644e] mais ce que nous savons, c'est que ces affections dont je viens de parler et qui sont en nous comme des tendons ou des ficelles, nous tirent et, comme elles sont antagonistes, elles nous conduisent à des actions opposées au long de la frontière qui sépare la vertu du vice. Car dans l'histoire que nous racontons, chacun, en obéissant toujours à une seule de ces tractions et en ne s'y opposant en aucune circonstance, doit résister à la traction des autres tendons. Et cette [645a] traction, c'est la commande d'or, la commande sacrée, la raison que l'on qualifie de « loi collective de la cité », tandis que les autres commandes sont raides et de fer : alors que la première est souple parce qu'elle est d'or, les autres se présentent sous l'apparence de matériaux divers. Il faut donc toujours prêter son aide à la plus belle des tractions, celle de la loi. Parce que, en effet, le calcul rationnel est beau, mais doux en ce qu'il n'use pas de contrainte, il a besoin d'aide pour opérer sa traction, afin d'assurer en

nous la prédominance de l'or sur les autres matériaux. Voilà donc bien comment pourrait arriver à bon port ce mythe sur l'excellence qui nous représente [645b] comme des marionnettes, et voilà comment, d'une certaine manière, on pourrait apercevoir plus clairement ce que signifie « l'emporter sur soi-même et être vaincu par soi-même », et ce qui s'ensuit pour l'individu comme pour la cité, le premier devant se faire en lui-même une idée juste de ces tractions et régler sa vie là-dessus, quand pour sa part la cité, qu'elle ait reçu cette idée d'un dieu ou bien de quelqu'un qui s'y connaît, doit l'ériger en loi pour régler ses affaires intérieures et ses relations avec les autres cités. De cette façon aussi, la distinction entre le vice et la vertu pourrait nous apparaître avec plus [645c] de clarté. Et la lumière jetée sur cette question permettra peut-être d'y voir plus clair en ce qui concerne l'éducation et les autres institutions, en particulier sur la question du temps passé à boire du vin, question triviale que l'on pourrait juger ne pas mériter une abondance excessive de discours, mais qui pourrait bien ne pas s'avérer indigne de cette abondance.

CLINIAS

Tu as raison. Oui, allons jusqu'au bout de tout ce qui, dans l'entretien en cours, en vaut la peine.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors dis-moi. Si nous laissons [645d] s'enivrer la marionnette dont nous parlons, quel effet y produisons-nous ?

CLINIAS

Quel est ton but en posant cette nouvelle question ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pour le moment, aucun ; je veux tout simplement te demander ceci. Qu'arrive-t-il à la marionnette que l'on enivre ? Je vais cependant tâcher de formuler plus clairement encore ce que je veux dire. Ma question est celle-ci : est-ce que boire du vin rend plus intenses les plaisirs et les douleurs, les ardeurs et les désirs passionnés ?

CLINIAS

Oui, beaucoup plus intenses.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qu'en est-il par ailleurs des sensations, [645e] des souvenirs, des

opinions et des pensées ? Le fait de boire du vin les rend-il plus intenses ? Ou bien, est-ce que tout cela ne déserte pas celui qui s'abandonne complètement à l'ivresse ?

CLINIAS

Oui, tout cela le déserte.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne revient-il donc pas à l'état dans lequel se trouvait son âme lorsqu'il était un jeune enfant ?

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est donc qu'il aura sur lui-même le moins de contrôle.

CLINIAS

[646a] Le moins de contrôle.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et l'homme qui se trouve dans un tel état, ne dirons-nous pas qu'il est au plus haut point misérable ?

CLINIAS

Au plus haut point misérable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il semble donc que ce ne soit pas seulement le vieillard qui puisse être deux fois enfant¹³, mais aussi l'homme ivre.

CLINIAS

Très bien parlé, Étranger.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Existe-t-il un argument qui entreprenne de nous persuader qu'il faut goûter à cette pratique-là au lieu de la fuir de toutes nos forces, autant que

nous le pouvons ?

CLINIAS

Il en est un, semble-t-il. C'est du moins ce que tu prétends, et tu étais tout à l'heure prêt à le développer.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ta mémoire est fidèle. [646b] Oui, maintenant encore j'y suis prêt, puisque vous deux à tout le moins avez dit que vous consentiriez à me prêter l'oreille.

CLINIAS

Et comment ne te prêterions-nous pas l'oreille ? Ne fût-ce que pour entendre développer cet argument étonnant et étrange qui veut que, à l'occasion, un homme doive de son plein gré se précipiter au fond de l'abjection.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu veux parler de celle qui touche l'âme, n'est-ce pas ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ? S'il s'agissait, mon ami, de précipiter son corps dans la dégradation, la maigreur, la laideur et l'impotence, ne serions-nous pas étonnés qu'on puisse s'y [646c] porter de plein gré ?

CLINIAS

Comment ne le serions-nous pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ceux, n'est-ce pas, qui vont d'eux-mêmes trouver le médecin pour qu'il leur donne des médicaments, allons-nous imaginer qu'ils ignorent que peu de temps après et pour plusieurs jours ils auront le corps dans un état tel que s'ils devaient l'avoir ainsi jusqu'à la fin ils n'accepteraient pas de vivre ? Et ceux qui vont au gymnase pour y pratiquer des exercices pénibles, ne savons-nous pas dans quel état d'épuisement ils en sortent sur le moment ?

CLINIAS

Tout cela nous le savons.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne savons-nous pas aussi qu'ils y viennent de leur plein gré en vue de l'avantage qu'ils en tireront plus tard ? [646d]

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais ne faut-il pas raisonner de la même façon pour les autres pratiques ?

CLINIAS

Tout à fait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut concevoir qu'il en va également ainsi pour le temps passé à boire du vin, si du moins il est convenable de penser que cela fait partie de ces pratiques.

CLINIAS

Comment ne pas le penser ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par conséquent, s'il apparaît que le temps passé à boire du vin présente pour nous un avantage qui ne le cède en rien à celui que procurent les exercices corporels, cette pratique l'emporte sur l'entraînement à tout le moins au départ, puisqu'elle ne s'accompagne pas de souffrance, alors que c'est le cas pour l'autre.

CLINIAS

[646e] Tu as raison de le dire, mais je serais surpris que nous puissions y discerner pareil avantage.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est précisément, semble-t-il, ce qu'il nous faut désormais tenter d'expliquer. Dis-moi : est-il possible de concevoir qu'il y a deux sortes de craintes, antagonistes ou presque ?

CLINIAS

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Les voici : nous craignons, je suppose, les maux dont nous prévoyons qu'ils vont se produire ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et nous craignons souvent l'opinion publique, quand nous estimons qu'on nous juge méchants, lorsque nous faisons ou disons quelque chose qui n'est pas convenable. Et je pense que c'est cette crainte-là [647a] que tout le monde appelle avec nous la « honte ».

CLINIAS

Pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà bien les deux craintes dont je voulais parler. De ces deux craintes, la seconde s'oppose d'une part aux souffrances et aux autres objets de crainte, et de l'autre aux plaisirs les plus nombreux et les plus grands.

CLINIAS

Ce que tu dis est très juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-il pas vrai que le législateur et aussi bien tout homme de quelque utilité, tiennent le plus grand compte de cette crainte ; aussi l'appellent-ils « retenue » et donnent-ils à la confiance qui est opposée à la « retenue » le nom d'« impudence », en considérant que c'est le pire [647b] des maux pour tout le monde, dans la vie privée comme dans la vie publique ?

CLINIAS

Ce que tu dis est juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, cette crainte assure notre sauvegarde en d'autres occasions, qui sont nombreuses et importantes ; oui, et, à tout prendre, elle contribue plus efficacement que tout à nous assurer la victoire et le salut à la guerre. Il y a en effet deux choses qui procurent la victoire : la confiance face à nos ennemis et la crainte de la honte aux yeux de nos amis.

CLINIAS

C'est cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par conséquent, chacun de nous doit s'habituer à être à la fois sans crainte et craintif. Et les motifs pour lesquels il doit être l'un et l'autre, nous les avons analysés.

CLINIAS

[647c] Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais, quand nous souhaitons rendre un individu exempt de plusieurs espèces de craintes, c'est en l'exposant à la crainte par le moyen de la loi que nous obtenons ce résultat.

CLINIAS

Évidemment.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais qu'en est-il quand nous entreprenons de rendre quelqu'un craintif par le moyen de la justice ? Ne faut-il pas, en le confrontant à l'impudence et en l'entraînant contre elle, faire qu'il sorte vainqueur de sa lutte contre ses plaisirs ? N'est-il pas vrai que c'est en affrontant la lâcheté qui se trouve en lui et [647d] en triomphant d'elle qu'il doit atteindre la perfection en matière de courage, tandis que, sans doute, faute d'expérience et d'entraînement dans ce genre de combats, un homme, quel qu'il soit, ne saurait se réaliser qu'à moitié en ce qui concerne la vertu ? Et n'est-il pas vrai qu'il ne pourra atteindre la

perfection en matière de tempérance avant d'avoir engagé le combat contre une foule de plaisirs et de désirs qui le conduisent à être impudent et à commettre l'injustice, ni avant d'avoir remporté la victoire grâce à la parole, à l'action et à la compétence, aussi bien dans les jeux que dans les activités sérieuses ? Lui est-il possible, en définitive, d'atteindre au détachement des passions, s'il n'a rien connu de tout cela ?

CLINIAS

Cela ne me semble vraiment pas avoir de sens.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[647e] Mais quoi, s'est-il trouvé un dieu pour donner aux hommes un médicament qui produise la crainte, de façon à faire que plus un homme accepte d'en boire, ou mieux encore, à faire que chaque fois qu'il en boit, il se considère comme infortuné et éprouve de la crainte à l'égard de tout ce qui lui arrive comme de tout ce qui peut lui arriver, et de façon, finalement, [648a] à faire que le plus courageux des hommes en vienne à tout redouter, alors que, au contraire, une fois réveillé de sa torpeur et délivré du breuvage, il redevienne à chaque fois le même homme ?

CLINIAS

Et chez les hommes, Étranger, se trouve-t-il une boisson de ce genre ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Aucune. Mais, s'il s'en fût trouvé une quelque part, est-ce quelque chose qui aurait été utile au législateur pour produire le courage ? Par exemple, nous pourrions fort bien l'interpeller à ce sujet : « Allons, législateur, que ce soit pour la Crète ou pour toute autre contrée que tu légifères, est-il vrai que, avant toute chose, [648b] tu aimerais être capable de mettre à l'épreuve le courage et la lâcheté des citoyens ? »

CLINIAS

Tout législateur, je suppose, répondrait : « Oui. »

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

« Mais quoi, préférerais-tu avoir recours à une épreuve qui se déroule dans la sécurité et sans grands risques, ou bien le contraire ? »

CLINIAS

Tout législateur sera d'accord pour répondre : « Dans la sécurité. »

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

« Et te servirais-tu de cette épreuve en exposant le citoyen aux craintes dont nous venons de parler et en éprouvant les affections auxquelles il est soumis de façon à le forcer à se débarrasser de la crainte, en lui prodiguant des encouragements et en lui faisant des remontrances, [648c] en lui décernant des marques d'honneurs ou en lui décernant au contraire des marques d'infamie à celui qui refuserait de se laisser convaincre en toute circonstance ? Et, si quelqu'un suivait cet entraînement de la façon qui convient et courageusement, ne le renverrais-tu pas impuni, tandis qu'à celui qui ne se serait pas bien entraîné, tu infligerais une punition ? Ou bien ne ferais-tu absolument aucun usage de ce breuvage, sans rien avoir à lui reprocher ? »

CLINIAS

Et comment ferait-il pour ne point l'employer, Étranger ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas, mon ami, par rapport à l'entraînement qui est aujourd'hui en vigueur, celui-ci serait d'une facilité étonnante, à la fois pour un individu, pour quelques-uns ou pour un nombre de gens aussi important qu'on pourrait le souhaiter. Et si donc [648d] c'est seul à l'écart, parce qu'il aurait honte à la pensée de devoir se montrer avant d'être convenablement disposé, que quelqu'un s'entraînait ainsi à résister aux craintes, il aurait raison d'utiliser ce seul remède en lieu et place de mille autres choses. On n'aurait pas moins raison si, s'estimant convenablement préparé par la nature et par l'exercice, on ne montrait aucune hésitation à s'exercer en partageant ce breuvage avec de nombreux compagnons, en laissant voir la force exercée par l'inévitable altération due au breuvage, [648e] et en la dominant, au point d'éviter grâce à son excellence de commettre un seul manquement grave à la décence et de déchoir, et si on se retirait avant d'arriver à la dernière coupe, dans la crainte de la défaite que la boisson inflige à tous les hommes.

CLINIAS

Oui, Étranger, ce serait bien une preuve de tempérance que de se comporter ainsi pour un tel homme.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Reprenons donc notre discussion avec le législateur pour lui dire : « D'accord, [649a] législateur, un tel remède contre la crainte n'a sans doute

jamais été donné aux hommes par un dieu ni concocté par un de nos semblables – car à notre festin, je n’invite pas de sorciers –, mais y a-t-il un breuvage pour débarrasser de la crainte et pour produire une confiance exagérée et intempestive ? Qu’avons-nous à dire là-dessus ? »

CLINIAS

Sans doute répondra-t-il : « Il y en a un », en précisant que c’est le vin.

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Le vin n’a-t-il pas un effet contraire à celui que nous venons d’évoquer ? Il commence d’abord par rendre plus enjoué qu’il ne l’était auparavant l’homme qui a bu, et plus [649b] cet homme en goûte, plus il est rempli d’espoirs nombreux et magnifiques et plus s’accroît sa capacité à s’imaginer des choses. Et à la fin, bien sûr, parce qu’il croit tout savoir, cet homme est rempli de franc-parler et de liberté, et dépourvu de toute crainte au point de dire et aussi bien de faire n’importe quoi, sans restriction. Tout le monde, j’imagine, en conviendra avec nous.

CLINIAS

Sans contredit !

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Il faut nous rappeler ceci maintenant. Nous parlions de deux dispositions auxquelles il fallait apporter tous nos soins en nos âmes : l’une consistant à nous donner le plus de confiance possible, et l’autre, au contraire, [649c] à nous rendre le plus craintif possible.

CLINIAS

Ce qui était, selon toi, le lot de la retenue, nous semble-t-il.

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Vous avez une bonne mémoire. Mais puisque c’est dans les dangers que l’on doit s’exercer au courage et à l’indifférence devant la crainte, il faut examiner si on ne doit pas donner tous ses soins à la disposition contraire dans les situations contraires.

CLINIAS

Il y a des chances.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par conséquent, c'est lorsque nous éprouvons naturellement une confiance et une hardiesse excessives qu'il faudrait, semble-t-il, nous exercer à fuir de toutes nos forces aussi bien les manifestations d'impudence que les débordements d'effronterie [649d], pour devenir craintifs au point, en toute occasion, de n'oser dire, subir ou même faire la moindre chose honteuse.

CLINIAS

Il semble bien.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, ne sommes-nous pas affectés de cette façon par tous les sentiments que voici : ardeur, passion, démesure, ignorance, cupidité, lâcheté, ou encore par ceux-ci : richesse, beauté, vigueur et tout ce qui rend insensé lorsque nous sommes enivrés par le plaisir ? Pour faire d'abord une expérience qui ne coûte pas cher et qui ne présente aucun danger, et ensuite pour nous entraîner, sommes-nous en mesure de citer un plaisir plus approprié que le fait de boire du vin en guise d'épreuve et de divertissement, [649e] pourvu que l'expérience soit menée avec un tant soit peu de précaution ?

Oui, considérons bien ce qu'il en est. Supposons que nous sommes en présence d'une âme dont l'humeur est difficile et sauvage et dont il sort mille injustices ; y aura-t-il plus de danger à prendre le risque d'entrer en contact avec elle dans un contrat ou [650a] de se trouver avec elle au milieu du cortège de Dionysos ? Ou bien supposons qu'une âme se montre faible devant les plaisirs de l'amour : la mettra-t-on à l'épreuve en lui confiant ses filles, ses fils ou sa femme, et en faisant courir ainsi des risques aux êtres qui nous sont les plus chers dans le but d'observer le caractère de cette âme ? Même si on alléguait par milliers les exemples, on n'en aurait certainement jamais fini de montrer la supériorité de la méthode qui consiste à utiliser le divertissement qui ne prête pas à conséquence, sans que le prix en soit ruineux. Et de surcroît, en la matière, nous estimons que les Crétois, pas plus que les autres hommes, [650b] ne sont prêts de contester que c'est là une façon convenable de faire l'expérience les uns des autres et qu'elle est moins coûteuse, plus sûre et plus rapide que tous les autres épreuves.

CLINIAS

Oui, ce que tu dis est vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il se pourrait bien que ce discernement du naturel et des dispositions de

l'âme soit une des choses les plus utiles à cette technique dont c'est le propre que d'en prendre soin, c'est-à-dire, comme je crois que nous l'avons accordé, à la politique. N'est-ce pas ?

CLINIAS

Parfaitement.

Livre II

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[652a] À présent, semble-t-il, la question qu'il faut examiner concernant les banquets est la suivante : est-ce qu'ils ont comme unique avantage de permettre de découvrir notre naturel, ou est-ce qu'il y a en sus, dans le bon usage des réunions consacrées à boire du vin, un grand avantage qui mérite qu'on le prenne très au sérieux ? Quelle est notre position en la matière ? Cette utilité s'y trouve, comme mon argument semble bien vouloir le montrer ; mais sous quelle forme et de quelle façon, c'est là un développement auquel il faut prêter une oreille attentive, [652b] pour éviter qu'il ne nous prenne au piège.

CLINIAS

Alors, parle.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, voilà. Pour ma part, je tiens à rappeler en quoi consiste, [653a] selon nous, une éducation convenable. Car c'est la sauvegarde de l'éducation, telle est maintenant mon hypothèse, qu'assure cette pratique des banquets lorsqu'elle est bien réglée.

CLINIAS

Ce que tu avances là est de taille.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À vrai dire, je prétends que chez les enfants les premières sensations de leur âge sont le plaisir et la douleur, et que c'est en elles que la vertu et le vice commencent à être présents à l'âme, tandis que la réflexion et les opinions vraies qui présentent de la fermeté, c'est une chance pour quelqu'un d'y parvenir, même lorsqu'il approche la vieillesse. Quoi qu'il en soit, l'homme qui possède ces biens et tout ce **[653b]** qu'ils renferment atteint la perfection. Dès lors, j'entends par éducation l'éclosion initiale de la vertu chez l'enfant. Si le plaisir, l'affection, la douleur et la haine apparaissent donc comme il faut dans l'âme, avant qu'elle puisse en saisir la raison, et si, lorsque l'âme en a saisi la raison, ils s'accordent avec la raison pour reconnaître qu'elle a pris de bonnes habitudes, c'est cet accord qui constitue l'excellence dans sa totalité. Mais la partie de cette vertu qui concerne la formation au bon usage des plaisirs et des douleurs et qui fait que, du début à la fin, on prend en haine **[653c]** ce qu'il faut prendre en haine et qu'on chérit ce qu'il faut chérir, cette partie, si, après l'avoir isolée par la raison tu l'appelais « éducation », tu aurais raison, à mon avis, de l'appeler ainsi.

CLINIAS

Oui, Étranger, nous sommes aussi d'avis que ce que tu as dit précédemment sur l'éducation est juste, tout comme l'est ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est tant mieux. Car, bien sûr, en définitive, ces plaisirs et ces douleurs correctement formés étant la matière de l'éducation, cette discipline se relâche chez les hommes et se corrompt en bien des points au cours de la vie. Mais les dieux, prenant en pitié l'espèce **[653d]** humaine naturellement soumise à tant de labeurs, ont institué, comme une halte au milieu de ces labeurs, l'alternance des fêtes en leur honneur ; et pour que les hommes soient maintenus dans le droit chemin, ils nous ont donné, afin de célébrer avec nous ces fêtes, les Muses, Apollon qui mène leur chœur, Dionysos et la formation que procurent les fêtes célébrées dans la compagnie des dieux.

Il faut voir à ce propos si l'idée aujourd'hui répandue est à nos yeux d'une vérité conforme à la nature ou non. On dit que tous les jeunes gens se trouvent en quelque sorte dans l'incapacité de se tenir tranquilles, qu'ils ne se retiennent pas de bouger leur corps ou d'émettre des sons ; **[653e]** sans cesse au contraire ils cherchent à remuer et à se faire entendre, les uns en gambadant et en bondissant, comme s'ils dansaient de plaisir et jouaient entre eux, les autres en émettant toutes sortes de sons. Mais, tandis que les autres vivants n'ont pas dans les mouvements qu'ils exécutent le sens de l'ordre et du désordre, et donc de ce que l'on appelle le « rythme » et l'« harmonie », nous avons reçu des dieux (dont nous disions qu'ils nous ont été donnés **[654a]** comme compagnons de danse) le sens du rythme et de l'harmonie,

procurant du plaisir au moyen duquel ces dieux nous meuvent et mènent nos chœurs, en nous mêlant les uns aux autres grâce au chant et à la danse. Ils ont appelé cela « l'art choral », un nom qui s'impose naturellement en raison de l'allégresse que l'on y ressent¹⁴. Nous faut-il commencer par admettre cela ? Allons-nous poser que l'éducation à ses débuts dépend des Muses et d'Apollon, ou non ?

CLINIAS

Oui, il en va ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi, pour nous, un homme dépourvu d'éducation sera celui qui ne fait pas partie d'un chœur, alors qu'il faut reconnaître comme un homme éduqué [654b] celui qui a, comme il convient, fait partie d'un chœur.

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais l'art choral implique à la fois la danse et le chant.

CLINIAS

Nécessairement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par conséquent, l'homme qui a reçu une bonne éducation sera en mesure de chanter et de danser de belle manière.

CLINIAS

Il semble bien qu'il en aille ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voyons quel peut bien être le sens de ce qui vient d'être dit maintenant.

CLINIAS

De quoi s'agit-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quand nous déclarons « il chante de belle manière » et « il danse de belle manière », faut-il ajouter « à condition que ce qu'il chante et danse soit beau », [654c] ou non ?

CLINIAS

Ajoutons-le.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et qu'en sera-t-il s'il danse et chante ainsi tout en estimant belles les choses belles et laides les choses laides ? Un tel homme sera-t-il pour nous mieux éduqué à l'art choral et à la musique que celui dont le corps et la voix lui permettraient d'exécuter adéquatement tout ce qu'il a pensé être beau, mais qui n'aurait ni attrait pour les choses belles ni répugnance pour les laides ? Ou bien sera-ce celui dont la voix et le corps ne lui permettraient pas d'exécuter, [654d] suivant l'idée qu'il s'en fait, les bons mouvements, mais qui serait bien disposé à l'égard du plaisir et de la douleur, en accueillant d'une part toutes les choses belles, et en rejetant de l'autre toutes celles qui sont laides ?

CLINIAS

Les distinctions que tu fais là, Étranger, sont d'une grande importance pour l'éducation.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, si nous savons, nous trois, à quoi nous en tenir sur ce qui est beau en matière de chant et de danse, nous sommes en mesure de reconnaître l'homme qui a reçu une éducation bien réglée et celui qui présente des déficiences à cet égard. En revanche, si nous ignorons cela, nous ne pourrions savoir s'il existe un moyen de sauvegarder l'éducation, et où se trouve ce moyen. N'en va-t-il pas [654e] ainsi ?

CLINIAS

Il en va bien ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà donc ce que maintenant nous devons par ailleurs rechercher, comme des chiens lancés sur une piste : ce qui constitue la beauté de l'attitude, de la mélodie, du chant et de la danse. Mais si ce critère nous

échappait et s'enfuyait, les propos qui suivraient sur l'éducation bien réglée chez les Grecs et chez les Barbares seraient vains.

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Soit, mais en quoi allons-nous donc soutenir que peut bien consister la beauté de l'attitude et de la mélodie ? Allons ! à supposer qu'une personne courageuse se trouve aux prises avec une situation pénible et qu'une personne lâche se trouve dans une situation du même type, tout aussi pénible, [655a] se peut-il que leurs attitudes et leurs paroles soient les mêmes ?

CLINIAS

Et comment le seraient-elles, alors même que la couleur de leur teint ne l'est pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Belle réponse, mon ami. Il y a en effet dans le domaine des Muses des attitudes et des mélodies, et puisque la musique est faite de rythme et d'harmonie, il s'ensuit qu'il est correct de parler d'une mélodie harmonieuse et d'une attitude rythmée, mais qu'il n'est pas correct de parler de leur « belle couleur », à moins d'employer une image, comme le font ceux qui dirigent les chœurs. En revanche, en ce qui concerne l'attitude ou la mélodie caractéristique du lâche et du courageux, [655b] il est possible et juste d'appeler belles celles des hommes courageux, et laides celles des lâches. Et dès lors, pour éviter d'allonger démesurément nos propos sur toutes ces questions, disons simplement que sont belles toutes les attitudes et toutes les mélodies qui sont l'expression de l'excellence du corps ou de l'âme, en elle-même ou dans une représentation, quand au contraire toutes celles qui sont l'expression du vice sont laides.

CLINIAS

Ta demande est juste, et nous répondrons pour l'instant qu'il en va ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voici un autre point. Est-ce que nous prenons tous un même plaisir [655c] à tous les chœurs, ou bien s'en faut-il de beaucoup ?

CLINIAS

Il s'en faut de beaucoup.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En ce cas, quel peut bien être, d'après nous, la cause de notre erreur ? Soit ce ne sont pas les mêmes choses qui sont belles pour tout le monde, soit ce sont bien les mêmes, mais on croit que ce ne sont pas les mêmes. Personne en effet n'ira dire, je suppose, que les évolutions du chœur qui décrivent le vice sont parfois plus belles que celles qui décrivent la vertu, pas plus qu'il ne se déclarera, lui, ravi par les attitudes qui dépeignent la perversité, tandis que les autres le sont par une Muse qui est l'antagoniste de la sienne. Oui, et pourtant la plupart des gens disent que, dans le domaine des Muses, la rectitude réside dans le pouvoir [655d] de procurer du plaisir aux âmes. Voilà bien un langage qu'il est tout à la fois inadmissible et impie de tenir. C'est bien plutôt ce que je vais dire qui est la cause de notre erreur.

CLINIAS

De quoi s'agit-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Puisque les évolutions d'un chœur sont des imitations des manières de se conduire qui s'effectuent au travers d'une multitude d'actions, et dans la mesure où chacun des exécutants s'exprime par sa faculté d'imitation et par son caractère, il est nécessaire que ceux pour qui les paroles prononcées sont conformes à la nature, à la coutume ou à elles deux, comme le sont les mélodies interprétées ou encore les évolutions chorégraphiques destinées à imiter les manières de se conduire, quelles qu'elles soient, [655e] que ceux-là, dis-je, se plaisent à ces évolutions, qu'ils en fassent l'éloge et qu'ils les qualifient de « belles ». En revanche, ceux pour qui elles vont contre la nature, les mœurs ou quelque habitude ne peuvent s'y plaire ni en faire l'éloge, et ils se trouvent forcés de les qualifier de « laides ». Quant à ceux qui ont une nature droite mais dont les habitudes sont contraires, ou encore ceux dont les habitudes sont droites mais dont la nature est contraire, ceux-là décernent leurs éloges en sens inverse des plaisirs qu'ils ressentent. Ils déclarent en effet « plaisantes », [656a] mais « dépravées » chacune de ces représentations chorales, et, en présence d'autres personnes auxquelles ils reconnaissent du jugement, ils rougissent d'exécuter avec leur corps ces mouvements, ils éprouvent de la honte à chanter ces airs comme s'ils en proclamaient sérieusement la beauté, même s'ils s'y plaisent en leur for intérieur.

CLINIAS

Ce que tu dis est très juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais l'art choral ne produit-il pas quelque dommage chez celui qui se plaît aux attitudes et aux mélodies de la perversité, ou quelque avantage à ceux qui trouvent leur plaisir du côté opposé ?

CLINIAS

C'est à tout le moins vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[656b] Vraisemblable, dis-tu ? N'est-il pas plutôt fatal que sa situation soit identique à celle d'un homme qui, fréquentant des gens vicieux aux mœurs perverses, n'éprouve pas un sentiment de répulsion, mais les accueille avec plaisir et ne les blâme que par manière de jeu, comme si c'était dans un rêve qu'il voyait la perversité de la situation ? Dans le cas envisagé plus haut, il est assurément forcé que celui qui les accueille avec plaisir devienne semblable à celle des deux attitudes ou mélodies qui lui plaisent, même si dans le même temps il rougit d'en faire l'éloge. Et pourtant pourrions-nous désigner un bien ou un mal plus grand pour nous que l'absolue nécessité de cela ?

CLINIAS

Il n'en est aucun, me semble-t-il.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Estimons-nous alors que, partout où [656c] il existe ou existera à l'avenir des lois établies de façon convenable sur l'éducation et sur le divertissement qui se rapporte aux Muses, il sera permis aux poètes, chaque fois que l'un d'eux trouvera dans son œuvre du charme à tel ou tel élément relatif au rythme, à la mélodie ou aux paroles, de l'enseigner aussi dans les chœurs aux enfants ou aux jeunes gens qui sont les fils ou les filles de citoyens respectueux de la loi, et de faire d'eux ce qu'il voudra en matière de vertu et de vice ?

CLINIAS

Non, cela est injustifiable ; comment pourrait-on bien justifier cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et pourtant, c'est à l'heure actuelle ce qu'il est permis de faire, dans toutes les cités pour ainsi dire, [656d] sauf en Égypte.

CLINIAS

En Égypte, peux-tu nous dire quelle est la législation en la matière ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et à entendre ce que je vais dire vous serez surpris. Il y a fort longtemps, semble-t-il, que chez eux a été reconnu le bien-fondé du discours que nous tenons maintenant : c'est aux attitudes et aux mélodies décentes que doivent être accoutumés les jeunes gens dans les cités. Après avoir établi des prescriptions concernant la nature et le style de ces attitudes et de ces mélodies, ils les ont montrées dans leurs temples. Et il n'était pas permis aux peintres ni à aucun de ceux qui représentent des attitudes ou quoi que ce soit, d'innover et d'imaginer rien qui différât de ce qui avait été fixé par la tradition ; aujourd'hui encore, cela reste interdit en ces matières comme dans l'ensemble du domaine des Muses. Et si tu jettes un œil sur les peintures et sur les sculptures qui ont été réalisées dans ce pays il y a des milliers d'années – et quand je dis des milliers d'années, ce n'est pas une façon de parler –, tu te rendras compte qu'elles ne sont ni plus belles [657a] ni plus laides que celles qui viennent d'être exécutées, et qu'elles attestent de la même façon de faire.

CLINIAS

C'est surprenant.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bien mieux, cela surpasse tout dans le domaine législatif et politique. Certes, tu pourrais trouver en ce pays des dispositions discutables. Il n'en reste pas moins que les dispositions relatives au domaine des Muses ressortissent à la vérité et sont dignes d'être prises en considération. Cela montre qu'en pareille matière, il était bien possible de légiférer avec une solide confiance sur les mélodies qui offrent une rectitude naturelle. Ce pourrait bien être là l'œuvre d'un dieu ou de quelqu'un de divin ; par exemple, là-bas, on raconte que les mélodies conservées pendant tout ce temps [657b] sont l'œuvre de la déesse Isis. Ainsi, comme je le disais, s'il se trouvait quelqu'un qui fût capable de saisir d'une façon ou d'une autre la rectitude en ce domaine aussi, il devrait avec confiance en faire une loi et la prescrire : car la tendance de nos plaisirs et de nos douleurs à chercher toujours à s'exprimer dans le domaine des Muses en utilisant une nouvelle forme ne possède probablement pas un pouvoir bien considérable, lorsqu'il s'agit de faire disparaître la pratique consacrée des chœurs en la traitant de

surannée. En tout cas, elle ne me semble pas avoir eu le pouvoir de faire disparaître là-bas cette pratique, bien au contraire.

CLINIAS

Il semble [657c] qu'il en soit ainsi, d'après ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais allons-nous soutenir sans crainte que l'usage de ce qui touche au domaine des Muses et au divertissement qui accompagne la formation de chœurs est convenable lorsqu'il satisfait la condition que voici ? Nous nous réjouissons lorsque nous imaginons que nous faisons bien, et inversement, chaque fois que nous nous réjouissons, nous imaginons que nous faisons bien ? N'est-ce pas qu'il en est bien ainsi ?

CLINIAS

Il en est bien ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La chose est sûre en tout cas : lorsque nous sommes dans un tel état, lorsque nous nous réjouissons, nous ne pouvons rester tranquilles.

CLINIAS

C'est un fait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais n'est-il pas vrai que, si nos jeunes, eux, [657d] sont prêts à danser, nous les vieux, nous estimons pour notre part qu'il est convenable de rester à les regarder faire, en nous réjouissant de les voir se divertir en célébrant une fête, étant donné que l'agilité nous fait maintenant défaut. C'est elle que nous regrettons et que nous saluons en instituant ainsi des concours pour ceux qui sont le plus en mesure d'éveiller les souvenirs de notre jeunesse.

CLINIAS

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais l'opinion qui prévaut actuellement, l'estimons-nous absolument dépourvue de fondement ? La plupart des gens disent que, parmi ceux qui

prennent part aux fêtes [657e], il faut tenir pour le plus habile, et désigner comme vainqueur, celui qui nous procure le plus de contentement et de joie. Oui, puisqu'il nous est permis de nous distraire en ces circonstances, c'est celui qui donne le plus de joie au plus grand nombre de gens qu'il faut honorer le plus et c'est lui qui, comme je viens de le dire, doit remporter le prix de la victoire. Ne convient-il pas de parler ainsi, [658a] et ne ferait-on pas bien en se comportant de la sorte ?

CLINIAS

Peut-être.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Attention, bienheureux ami, ne tranchons pas trop vite pareille question. Divisons-la plutôt en parties pour l'examiner de la façon que voici. Dis-moi, supposons que quelqu'un institue un jour et soudainement un concours, sans donner aucune précision sur son caractère – sportif, culturel ou hippique –, puis que, après avoir rassemblé tous les citoyens, il déclare, en évoquant le prix proposé pour la victoire : « Qui le souhaite prendra part à ce concours dont le plaisir est l'unique objet, et celui qui charmera le plus de spectateurs remportera la victoire, [658b] quel que soit le moyen auquel il aura eu recours pour y arriver ; celui qui sur ce point aura fait preuve de la plus grande efficacité sera jugé digne de recevoir le prix pour avoir procuré le plus de plaisir. » Quel serait, à ton avis, le résultat d'une proclamation de ce genre ?

CLINIAS

Sous quel rapport l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il est vraisemblable, je suppose, que celui-ci se prendra pour Homère et se lancera dans une rhapsodie, un autre dans une citharédie¹⁵, un autre encore dans une tragédie, cet autre dans une comédie, et je ne serais pas surpris qu'un montreur de marionnettes se considérât comme le plus à même de remporter la victoire. [658c] Et lorsque ces concurrents et d'autres encore par milliers seront venus, pouvons-nous dire lequel méritera la victoire ?

CLINIAS

Ta question est étrange. Qui pourrait te donner une réponse en connaissance de cause avant d'avoir entendu les concurrents et sans avoir jugé par soi-même les compétiteurs les uns après les autres ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, souhaitez-vous que je vous fasse cette étrange réponse ?

CLINIAS

Laquelle donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, si les juges sont de tout petits enfants, ils jugeront en faveur du montreur de marionnettes, n'est-ce pas ?

CLINIAS

[658d] Comment en irait-il autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais si ce sont des enfants plus grands, le vainqueur sera l'auteur de comédies. La tragédie aura pour elle les femmes qui ont reçu une éducation, les jeunes gens et peut-être bien l'ensemble du public.

CLINIAS

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais qu'un rhapsode récite comme il faut l'*Illiade* et l'*Odyssée* ou un poème d'Hésiode, nous les vieillards pourrions bien, parce que nous aurions eu plaisir à l'entendre, le déclarer vainqueur. Or, lequel aurait obtenu à bon droit la victoire ? Telle est la question qui se pose après cela, n'est-ce pas ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Vous et moi, la chose est claire, [658e] nous déclarerons forcément que les vainqueurs légitimes seront ceux sur qui se seront portés les suffrages des gens de notre âge. Car, semble-t-il, notre expérience est de très loin le meilleur titre que l'on puisse faire valoir aujourd'hui dans toutes les cités, c'est-à-dire partout.

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je vais jusqu'à faire cette concession à la foule : ce qui relève des Muses doit être jugé en fonction du plaisir, mais non en fonction du plaisir qu'éprouve le premier venu. En fait, dirai-je, la Muse la plus belle est celle qui charme les meilleurs, c'est-à-dire ceux qui ont reçu une éducation suffisante, et surtout la Muse qui arrive à charmer ne fût-ce qu'un seul individu, celui qui se distingue par son excellence et **[659a]** par son éducation. Et la raison pour laquelle nous prétendons que ceux qui sont juges en ces concours doivent être dotés de vertu, c'est qu'ils doivent faire preuve entre autres de réflexion, et tout naturellement de courage. Le juge, le vrai, ne doit pas juger en s'informant auprès des spectateurs et en se laissant troubler par les clameurs du public et par sa propre inexpérience ; par ailleurs, il ne doit pas non plus, alors qu'il a les connaissances voulues, céder à la pusillanimité et à la lâcheté, et, s'exprimant par la même bouche qui lui a permis d'invoquer les dieux lorsqu'il est devenu juge¹⁶, **[659b]** proclamer mollement un verdict mensonger. Oui, il est juste que ce soit non pas en disciple des spectateurs, mais plutôt en maître qui les instruit que siège le juge. Il a en outre pour mission, comme le permettait l'ancienne loi des Grecs, de s'opposer à ceux qui procurent du plaisir aux spectateurs sans tenir compte ni de la convenance ni de la correction comme le fait la loi aujourd'hui en vigueur en Sicile et en Italie, laquelle s'en remet à la majorité des spectateurs et détermine le vainqueur par un vote à main levée ; cette loi a corrompu les poètes eux-mêmes, car les auteurs travaillent alors pour le plaisir des juges, **[659c]** quand bien même il s'agit d'un plaisir peu respectable, et ce sont les spectateurs qui assurent alors leur propre éducation. Cette loi a corrompu les plaisirs des spectateurs eux-mêmes. Ce qu'il faudrait en effet c'est que les spectateurs, en entendant sans cesse parler de personnages dont les mœurs sont meilleures que les leurs, éprouvent un plaisir meilleur ; maintenant par la faute de ce qu'il voit, c'est tout le contraire qui lui arrive. Eh bien, comme nous avons maintenant fini de développer l'argumentation sur ce point, voyons ce que peut en être le sens. Regardons s'il s'agit du suivant.

CLINIAS

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà, me semble-t-il, la troisième ou la quatrième fois que l'argumentation est revenue en cercle au même point. **[659d]** L'éducation,

faut-il donc dire, consiste à orienter les enfants selon la méthode que la loi dit être bonne et dont, forts de leur expérience, les gens les plus convenables et les plus âgés s'accordent pour proclamer qu'elle est réellement la meilleure. Ainsi donc, éviter que l'âme de l'enfant ne s'habitue à éprouver des joies et des douleurs qui sont contraires à celles que recommande la loi, c'est-à-dire à celles dont la loi persuade qu'il faut les éprouver, et faire plutôt qu'elle suive les recommandations de la loi en éprouvant les mêmes plaisirs et les mêmes douleurs qu'éprouve le vieillard, c'est dans ce but qu'existent aujourd'hui, élaborés avec sérieux, ce que nous avons appelé des « chants » et qui sont en réalité des « incantations » pour les âmes, destinées à réaliser l'accord dont nous venons de parler. [659e] Mais, comme les âmes des jeunes gens ne sont pas capables de supporter ce qui est sérieux, il faut parler de « chants » et de « jeux » et les pratiquer comme tels. C'est ainsi qu'il en va chez les gens qui sont malades et qui sont de constitution faible : ceux qui sont chargés de les nourrir tentent de leur servir ce qui est bon pour eux sous forme de mets et de boissons agréables [660a], tandis que ce qui leur est nuisible, ils le présentent sous forme de mets et de boissons qui rebutent, pour qu'ils aiment les uns et qu'ils prennent la bonne habitude de détester les autres. De même aussi le bon législateur usera de formules belles et élogieuses pour persuader les poètes dans leur ensemble – et s'il n'arrive pas à les persuader il les y forcera –, s'ils veulent composer comme il faut, de mettre dans les rythmes et dans les harmonies les attitudes et les mélodies d'hommes réfléchis, courageux et pourvus de toutes les qualités morales.

CLINIAS

[660b] Par Zeus, Étranger, te semble-t-il que c'est ainsi qu'on compose aujourd'hui dans les autres cités ? Moi en effet, dans les limites de mon expérience, je ne sache pas que, sauf chez nous et à Lacédémone, on agisse de la façon que tu viens de dire. Tout au contraire, on ne cesse d'innover en ce qui concerne la danse et tout ce qui relève des Muses ; l'allure de ces productions ne cesse de changer en fonction non pas des lois, mais de plaisirs déréglés qui, loin de rester les mêmes dans les mêmes occasions, comme c'est le cas chez les Égyptiens ainsi que tu viens de l'expliquer, [660c] ne sont jamais les mêmes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Fort bien, Clinias, si je t'ai donné l'impression que je présentais les règles dont tu viens de parler comme étant actuellement appliquées, je ne serais pas étonné que cela soit dû au fait que j'exprime avec peu de clarté ce que j'ai dans l'esprit ; c'est moi qui en suis responsable et j'en subis les conséquences. Mais si tu as cru que c'était là ce que je disais, c'est peut-être parce que ce que je souhaite voir devenir la règle dans le domaine des Muses, je l'ai formulé d'une manière telle que tu as eu cette impression. En effet, il

n'est en aucune façon agréable, mais il est parfois nécessaire de blâmer un état de choses incurable et à ce point engagé sur la mauvaise pente. Or, puisque sur la question **[660d]** telle est aussi ton impression, voyons : prétends-tu que chez vous et chez les compatriotes de Mégille, il en va ainsi plus que chez les autres Grecs ?

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et qu'en serait-il si, chez les autres Grecs, les choses se passaient de la même manière ? Dirions-nous que les choses iraient mieux ainsi que si elles allaient comme elles vont maintenant ?

CLINIAS

Ce serait, je suppose, un avantage considérable si les choses allaient comme chez les Lacédémoniens et comme chez nous, ou encore si elles allaient comme tu viens de dire qu'elles devraient aller.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voyons à nous mettre d'accord **[660e]** sur l'objet de la présente discussion. N'est-il pas vrai que chez vous, dans l'éducation en général et dans le domaine des Muses en particulier, le fil conducteur est le suivant : vous forcez les poètes à dire que l'homme de bien, celui qui est tempérant et juste, est heureux et qu'il connaît la félicité, qu'il soit grand et vigoureux ou petit et faible, qu'il soit riche ou ne le soit pas. En revanche, fût-il d'aventure « plus riche que ne le furent Cinyras et Midas », s'il est injuste, il est malheureux et mène une vie misérable¹⁷. « Ni ne ferais-je aucune mention », déclare votre poète, pour autant qu'il s'exprime comme il faut, « ni ne tiendrais-je compte d'un homme » qui, sans s'inquiéter de la justice, accomplirait toutes les actions et acquerrait toutes les possessions tenues pour belles, et, alors qu'il est dans une telle disposition, qui « attaquerait l'ennemi **[661a]** en le serrant de près ». S'il est injuste, je ne souhaite pas qu'il reste rempli de courage « devant le spectacle de la tuerie sanglante » ni qu'il vainque à la course « Borée, le Thrace » ni qu'il ne lui arrive jamais rien d'autre de ce qu'on appelle « des biens ». En effet, les choses que la foule qualifie de « biens », ce n'est pas à juste titre qu'elles se trouvent ainsi qualifiées. On dit en effet que le bien le plus grand est la santé, le second la beauté, le troisième la richesse, sans compter des milliers d'autres choses qualifiées de biens¹⁸ : avoir une vue et une ouïe perçantes, avoir ses **[661b]** autres sens qui fonctionnent bien, et encore faire, parce que l'on est tyran, tout

ce que l'on a envie de faire, et même, comble de la félicité, devenir immortel le plus rapidement possible après avoir acquis tout cela. Ce que nous disons, en revanche, vous et moi, c'est ceci, je suppose : tandis que toutes ces choses sont, pour des hommes justes et pieux, des choses qu'il est au plus haut point recommandé de posséder, il s'agit des pires des maux pour les hommes qui sont injustes, à commencer par la santé. Et tout naturellement, voir, entendre, avoir des sensations et pour tout dire **[661c]** vivre, c'est le mal le plus grand, lorsque, pour tout le reste du temps on est immortel et que l'on possède tout ce que l'on dit être des biens à l'exception de la justice et de l'excellence dans sa totalité ; un moindre mal pour un homme comme celui-là est qu'il survive le moins longtemps possible. Le langage que je tiens là, c'est bien celui-là, j'imagine, que par la conviction et par la contrainte vous amèneriez vos poètes à tenir, en y adaptant de plus les rythmes et les mélodies qui leur correspondent, pour éduquer comme il faut votre jeunesse. N'est-ce pas la vérité ? Voyez un peu. Je le dis en effet **[661d]** avec toute la clarté nécessaire : ce que l'on considère comme des maux sont des biens pour les hommes injustes, alors que pour les justes ce sont des maux, tandis que les biens sont réellement des biens pour les hommes de bien, alors que ce sont des maux pour les méchants. Je répète donc ma question : sommes-nous d'accord là-dessus, vous et moi, oui ou non ?

CLINIAS

Nous sommes d'accord sur certains points, me semble-t-il, mais non sur d'autres.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, à supposer qu'un homme possède la santé, la richesse et un pouvoir absolu de façon permanente, et que j'ajoute encore à cette liste pour vous faire plaisir une vigueur et un courage incomparables **[661e]** qu'accompagnent l'immortalité et une immunité à l'égard de tout ce que l'on qualifie de maux, alors que cet homme n'a en lui qu'injustice et démesure, je n'arriverai pas, peut-être, à vous convaincre que, à vivre de la sorte, on ne parvient pas au bonheur et que, au contraire, on devient de toute évidence un misérable.

CLINIAS

C'est vrai, tu ne nous a pas convaincus.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bon, que dois-je vous dire de plus ? Ainsi, à supposer qu'un homme courageux, vigoureux, beau, riche et qui, sa vie **[662a]** durant, fait exactement

ce dont il a envie, ne trouvez-vous pas que, s'il est injuste et violent, il mènera forcément une vie honteuse ? Peut-être concéderez-vous au moins cela, que cette vie est honteuse ?

CLINIAS

Nous en convenons sans hésitation.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et encore, qu'elle est mauvaise ?

CLINIAS

Cela, nous n'en convenons pas avec autant de facilité.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et que de plus cette vie est sans agrément et sans avantage ?

CLINIAS

Et comment pourrions-nous concéder encore cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comment ? Mes amis, il faudrait semble-t-il qu'un dieu nous donnât [662b] un accord aussi complet que paraît l'être à présent notre désaccord. Pour moi, c'est une conclusion qui s'impose avec une telle nécessité que, en comparaison, je ne suis même pas certain, mon cher Clinias, que la Crète soit une île. Et si j'étais législateur, c'est en ce sens que je tenterais de forcer les poètes et tous les citoyens à s'exprimer ; et j'infligerais la peine la plus forte ou peu s'en faut à quiconque en cette contrée déclarerait que parfois des scélérats [662c] arrivent à mener une vie plaisante, ou qu'il y a d'un côté des activités avantageuses et lucratives et de l'autre celles qui sont justes. Et il y a semble-t-il bien des choses meilleures que celles que disent aujourd'hui les Crétois et les Lacédémoniens, et assurément le reste des hommes, que je persuaderais mes concitoyens de soutenir.

Oui, au nom de Zeus et d'Apollon, poursuivons, vous les meilleurs des hommes. Supposons que nous posions à ces dieux mêmes qui ont établi vos lois la question suivante : « Est-ce que la vie la plus juste est [662d] la plus plaisante, ou bien est-ce qu'il existe deux vies, dont l'une est la plus plaisante et l'autre la plus juste ? » S'ils répondaient qu'il y en a deux, nous leur poserions peut-être cette nouvelle question (pour autant que nous posions la bonne question) : « Lesquels faut-il déclarer les plus heureux, ceux qui mènent la vie la plus juste ou ceux qui mènent la vie la plus plaisante ? » S'ils

répondaient : « Ceux qui mènent la vie la plus plaisante », ce serait de leur part une réponse déconcertante. Je ne souhaite pas que ce genre de propos se retrouve dans la bouche de dieux ; qu'on les attribue plutôt à des pères et à des législateurs. Oui, supposons que les questions que je viens de poser [662e] l'aient été à un père ou à un législateur, et qu'il réponde que celui qui mène la vie la plus plaisante est le plus heureux. Là-dessus, je lui poserais cette question : « Père, ne souhaitais-tu pas que je mène l'existence la plus heureuse qui soit ? Et pourtant tu ne cessais de m'exhorter à mener la vie la plus juste qui soit. » Ainsi un législateur ou un père qui aurait pris une position de ce genre apparaîtrait, j'imagine, comme un être déconcertant et impuissant à rester d'accord avec lui-même. Si en revanche il déclarait que la vie la plus juste est la vie la plus heureuse, quiconque l'entendrait chercherait j'imagine à savoir quel peut bien être, dans la vie juste, ce bien et [663a] ce beau, supérieurs au plaisir, dont la loi fait l'éloge lorsqu'ils s'y trouvent. Quel bien, en effet, pourrait-il advenir à un homme juste, auquel il ne se mêle du plaisir ? La gloire et la louange qui viennent des hommes et des dieux sont-elles quelque chose de bon et de beau, mais de déplaisant, tandis que l'ignominie serait le contraire ? « Pas du tout, cher législateur », dirons-nous. Eh bien, ne faire tort à personne et n'être victime d'aucune injustice de la part de quiconque, est-ce quelque chose de déplaisant, tout en étant bon et beau, tandis que le contraire est quelque chose de plaisant, tout en étant laid et mauvais ?

CLINIAS

Et comment pourrait-il en aller ainsi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi l'argument qui ne sépare pas le plaisant du juste, du bien [663b] et du beau possède à tout le moins, pour ne rien dire de plus, la vertu persuasive de gagner des adeptes à la vie pieuse et juste, en sorte que pour le législateur, le plus honteux des propos et le plus rebutant est celui qui soutient qu'il n'en est pas ainsi. Car nul ne se laissera convaincre de son plein gré d'entreprendre ce qui ne comporte pas plus de joie que de douleur. Regarder les choses de loin brouille la vision chez tout le monde, pour ainsi dire, et surtout chez les enfants. Mais le législateur amènera à un jugement qui sera à l'opposé de celui-là, en supprimant l'obscurité [663c], et il convaincra les gens par un moyen ou par un autre – habitudes, louanges, discours – que les choses justes et les choses injustes ne sont que des représentations en trompe-l'œil. Les choses injustes paraissent, au contraire de ce qui est juste, plaisantes à celui qui les considère en étant lui-même injuste et méchant, tandis que les choses justes lui paraissent déplaisantes ; en revanche, pour celui qui considère les choses contraires en étant lui-même juste, c'est tout le contraire.

CLINIAS

Il semble en aller ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais lorsqu'il s'agit de décider où se trouve la vérité, lequel des deux jugements aura le dessus ? Celui de l'âme la moins bonne ou celui de l'âme la meilleure ?

CLINIAS

[663d] Forcément, je suppose, celui de l'âme la meilleure.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et forcément, la vie injuste n'est donc pas seulement la plus laide et la plus pénible, mais elle est aussi en réalité moins plaisante que la vie juste et pieuse.

CLINIAS

Cela risque d'être le cas, mes amis, du moins en fonction de ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais un législateur qui aurait un tant soit peu de valeur, si infime soit-elle, quand bien même il n'en irait pas comme l'argument vient de le démontrer, n'aurait-il pas commis en cette occasion, plus qu'en n'importe quelle autre circonstance où il aurait eu l'audace de mentir aux jeunes gens dans l'intérêt du bien, son plus utile mensonge [663e], celui capable de faire que tous, non pas de force mais de leur plein gré, se conduisent de façon entièrement juste ?

CLINIAS

C'est une belle chose que la vérité, Étranger, et qui n'est pas susceptible d'être remise en cause. Mais elle n'est pas facile à faire admettre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bien. Qu'en est-il du mythe que l'on raconte sur l'homme de Sidon¹⁹ ? Ne fut-il pas facile de le faire admettre, alors même qu'il va contre la vraisemblance ? Et il en est de même pour beaucoup d'autres.

CLINIAS

Lesquels ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Celui qui raconte qu'un jour des hommes en armes surgirent de dents semées en terre. Voilà bien un bel exemple pour le législateur du pouvoir qu'on a de réussir à persuader [664a] comme on l'entend les âmes des jeunes gens, de sorte qu'il n'est que besoin de chercher à découvrir ce dont il faut les persuader afin de pouvoir procurer à la cité le plus grand bien. En la matière, le législateur doit découvrir tout moyen susceptible de faire que cette communauté tout entière s'exprime à ce propos et tout au long de sa vie, autant que possible, d'une seule et même voix dans ses chants, dans ses mythes et dans ses discours. Toutefois, si vous êtes d'un autre avis, je n'éprouve aucune réticence à en débattre.

CLINIAS

[664b] Non, sur ce point au moins, aucun de nous deux ne me semble en mesure de soulever des objections.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, ce doit être à moi de poursuivre. Selon moi en effet, l'ensemble des chœurs, qui sont au nombre de trois, doivent adresser leurs incantations aux âmes des enfants, tant qu'elles sont jeunes et tendres, en énonçant toutes ces belles choses que nous avons énumérées et que nous allons énumérer. Et le point essentiel en la matière doit être le suivant : en attribuant aux dieux l'affirmation que la vie la plus plaisante est aussi la vie la meilleure, nous formulerons les vérités les plus grandes [664c] et en même temps nous réussirons à mieux persuader ceux que nous devons persuader que si nous nous exprimions d'une autre façon.

CLINIAS

Il faut concéder cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, pour commencer, ce sera à juste titre que le chœur des enfants, consacré aux Muses²⁰, sera le premier à se produire en public pour chanter ce genre de choses, avec le plus grand professionnalisme et pour la cité tout entière. Le deuxième à se produire, sera celui des moins de trente ans, qui invoquera Péan²¹ pour le prendre à témoin de la vérité de ce que je dis et qui lui adressera une prière pour qu'il accorde ses faveurs aux jeunes avec sa

force persuasive. [664d] Oui, et il faut que, en troisième lieu, les hommes entre trente et soixante ans chantent à leur tour. Et ceux qui ont passé cet âge, parce qu'ils ne sont plus capables de supporter la fatigue du chant, resteront pour raconter les mythes, issus d'une tradition divine, relatifs aux mêmes dispositions morales que celles dont les chants des autres sont l'expression.

CLINIAS

Mais qu'entends-tu Étranger par ces chœurs auxquels tu donnes la troisième place ? Nous ne comprenons pas bien ce que tu veux dire à leur propos ; ce n'est pas clair.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et pourtant, c'est bien à leur sujet qu'a été mené l'essentiel de la discussion qui vient d'avoir lieu.

CLINIAS

[664e] Nous n'avons pas encore bien compris : essaie de parler plus clairement encore.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Au début de cette discussion, nous avons, vous en souvient-il, dit la chose suivante : parce que tous les êtres jeunes sont par nature ardents, incapables de tenir leur corps et leur voix en repos, ils ne cessent d'émettre des sons et de faire des bonds désordonnés ; mais, alors que le sens de l'ordre en ces deux domaines échappe complètement aux autres vivants, seule la nature humaine peut l'acquérir. Or, l'ordre dans le mouvement [665a] a reçu le nom de « rythme » ; par ailleurs, l'ordre dans le domaine de la voix, quand le grave et l'aigu se mêlent et se combinent s'appelle « harmonie » ; enfin, l'association de ces deux éléments est appelée « art choral ». Les dieux, disions-nous, qui nous ont pris en pitié, nous ont donné, pour nous accompagner dans les chœurs et pour les mener, Apollon, les Muses, et tout naturellement en troisième lieu, vous en souvient-il, Dionysos ?

CLINIAS

Comment l'oublier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, il a déjà été question du chœur d'Apollon et de celui des Muses. Reste [665b] le troisième chœur, qu'il faut attribuer à Dionysos.

CLINIAS

Comment cela ? Explique-toi. Il serait totalement déconcerté celui qui tout d'un coup entendrait parler d'un chœur de vieillards consacré à Dionysos. Allons-nous donc supposer que les hommes au-dessus de trente et même de cinquante ans, jusqu'à soixante, doivent former un chœur en l'honneur du dieu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, tu as parfaitement raison. Le fait est, je pense, qu'il est besoin d'explications sur le sujet pour que cette disposition se trouve justifiée.

CLINIAS

Et comment !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela dit, sommes-nous au moins d'accord sur ce qui vient d'être dit ?

CLINIAS

[665c] Sur quel point ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Sur le devoir que la cité elle-même s'impose dans son ensemble, c'est-à-dire à tous ses membres, adultes et enfants, hommes libres et esclaves, hommes et femmes, de s'adresser sans cesse à elle-même dans son ensemble des incantations dont les principes que nous avons énumérés fourniront les formules ; des formules qui seront adaptées de toutes les manières possibles et qui seront d'une grande variété, pour que ceux qui les chantent aient une soif inextinguible de ces hymnes et qu'ils y trouvent du plaisir.

CLINIAS

Comment pourrions ne pas tomber d'accord sur l'obligation de procéder ainsi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors, où donc ce qu'il y a de meilleur dans notre [665d] cité, ce qui est le mieux à même d'y produire la persuasion en raison à la fois de son âge et de sa sagesse, chantera-t-il ce qu'il y a de plus beau de façon à faire le bien le plus grand ? Autrement, serons-nous assez fous pour laisser de côté ce

qui serait le plus propre aux chants les plus beaux et les plus avantageux ?

CLINIAS

Il n'est pas possible de renoncer à eux, si du moins l'on se tient à ce qui a été dit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors quelle sera la méthode convenable pour y arriver ? Ne sera-ce pas celle-ci ?

CLINIAS

Laquelle donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quand il prend de l'âge, tout homme, je suppose, est rempli d'inquiétude à l'idée de chanter, et il éprouve moins le goût de le faire ; [665e] et s'il s'y trouve contraint, il sera d'autant plus honteux qu'il sera plus âgé et plus réservé. N'en va-t-il pas ainsi ?

CLINIAS

Oui, il en va bien ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et s'il lui fallait chanter au théâtre, et qui plus est devant un public divers, en se tenant debout, ne serait-il pas plus honteux encore ? Pire encore, si, comme les chœurs qui se trouvent en compétition pour la victoire, des hommes de cet âge se voyaient contraints de chanter, alors qu'ils sont exténués et à jeun après des exercices de vocalise, ils trouveraient, je suppose, que l'exécution de ces chants ne leur apporte que désagrément et gêne, et ils ne mettraient à le faire aucune ardeur.

CLINIAS

[666a] Il est absolument forcé qu'il en aille ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors, comment les encouragerons-nous à montrer de l'ardeur pour le chant ? La première loi que nous allons édicter n'est-elle pas la suivante ? Interdiction absolue est faite aux jeunes gens de moins de dix-huit ans de

goûter au vin, pour qu'ils apprennent qu'il ne faut pas faire couler du feu sur du feu²² et qu'il ne faut pas, après l'avoir amené par des canaux, faire pénétrer ce feu dans le corps aussi bien que dans l'âme, avant qu'ils aient été confrontés aux difficultés de la vie, de façon à se tenir en garde contre les tendances fougueuses de la jeunesse. Passé cet âge, dirons-nous, on goûtera au vin avec modération jusqu'à l'âge de trente ans [666b], mais en s'abstenant absolument de l'ivresse et de l'excès de vin. Et lorsque, allant sur la quarantaine, on se réglera dans les repas en commun, on appellera les dieux et en particulier on invitera Dionysos à ce qui constitue pour les hommes âgés une initiation en même temps qu'un divertissement, dont ce dieu a fait don aux hommes comme d'un médicament destiné à prévenir le dessèchement de la vieillesse, pour faire que nous rajeunissions et que, par l'oubli de ce qui lui enlève son ardeur, l'âme retrouve une humeur moins rigide et plus souple, [666c] devenant pareille au fer mis au feu, et qu'elle soit ainsi plus facile à façonner. Une fois, tout d'abord, que chacun aura été ainsi disposé, ne consentira-t-il pas avec plus d'empressement et moins de gêne, non pas devant un grand nombre de gens mais devant un petit cercle, non pas devant des étrangers mais devant des gens qu'il connaît, à chanter et à faire les incantations dont nous avons souvent parlé ?

CLINIAS

Avec beaucoup plus d'empressement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi, pour ce qui est au moins de les amener à prendre part à nos chants, ce procédé n'aurait absolument [666d] rien de déplacé.

CLINIAS

Absolument rien.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quels accents feront entendre ces hommes et quelle musique vont-ils interpréter ? Ne faut-il pas que ce soit au moins une musique qui leur convienne ?

CLINIAS

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Laquelle conviendrait à des hommes divins ? N'est-ce pas celle des

chœurs ?

CLINIAS

En tout cas, Étranger, nous autres Crétois, et il en va de même pour les Lacédémoniens, nous ne sommes prêts à chanter aucune autre espèce de chant que celle que nous avons apprise dans les chœurs lorsque nous nous sommes habitués à chanter.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela est à tout le moins vraisemblable, car en réalité vous n'êtes pas parvenus à mettre la main sur l'espèce de chant qui est la plus belle. [666e] En effet, vous vous administrez comme une armée en campagne et non comme des gens fixés dans des villes ; oui, chez vous les jeunes sont comme des poulains que vous gardez au vert en troupeaux. Mais aucun de vous ne prend le sien et ne l'arrache à ses compagnons de pâturage alors qu'il est sauvage et farouche, pour le confier à un dresseur et l'élever en le caressant de la main et en l'appriivoisant, c'est-à-dire en donnant tous les soins qui conviennent à une éducation qui peut faire de lui non seulement un bon soldat, mais aussi un homme capable d'administrer une cité et une ville, [667a] cet homme dont nous avons dit tout au début qu'il se comportait mieux au combat que les guerriers de Tyrée, parce qu'il estimait toujours et partout le courage non comme le premier, mais comme le quatrième élément de la vertu, pour les particuliers comme pour la cité.

CLINIAS

Si je ne me trompe, c'est là de nouveau une façon de rabaisser nos législateurs.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

S'il arrive que je le fasse, mon bon, ce n'est pas par suite d'une intention délibérée. Mais là où l'argument nous porte, c'est dans cette direction qu'il faut avancer, si vous en êtes d'accord. Si en effet nous disposons d'une musique plus belle que celle que nous entendons dans les chœurs [667b] et dans les théâtres publics, il faut nous efforcer d'en faire part à ceux dont nous prétendons d'une part qu'ils éprouvent de la honte devant un autre type de musique et d'autre part qu'ils cherchent à bénéficier de la musique qui est la plus belle.

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et d'abord, n'est-il pas d'une part nécessaire que dans tout ce qu'accompagne un certain agrément, on trouve l'un de ces éléments : ou bien l'agrément comme seul et unique objet de préoccupation, ou bien la rectitude ou bien, troisième possibilité, l'avantage ? Prenons l'exemple suivant : le fait de manger, de boire et en général de se sustenter est accompagné de l'agrément, que nous pourrions appeler « plaisir ». Et qu'en est-il de la convenance et de l'avantage ? Chaque fois que nous disons que les mets que l'on nous sert [667c] sont bons pour la santé, voilà en quoi réside aussi pour eux la rectitude.

CLINIAS

Eh oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je dis aussi que, pour ce qui touche à l'agrément, le plaisir suit la connaissance, mais que c'est la vérité qui réalise la rectitude et l'avantage, le bien et le beau.

CLINIAS

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et que dire des arts représentatifs qui consistent en la fabrication de choses qui sont ressemblantes ? [667d] N'est-il pas vrai que, si ces arts arrivent à ce résultat, ce qui suit le plaisir qu'ils donnent, quand ils en donnent, mériterait au plus haut titre le nom d'« agrément ».

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, mais, je le suppose, la rectitude propre à ces arts viendra, pour se prononcer de manière générale, de la correspondance atteinte dans le domaine de la quantité et de la qualité, mais non pas du plaisir.

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le plaisir, n'est-ce pas, ne constituerait donc un critère légitime que dans le cas de ce dont il ne résulte ni avantage ni vérité ni similitude [667e], et de ce qui par ailleurs n'entraîne absolument aucun dommage, mais n'a d'autre raison d'être que ce caractère qui d'ordinaire s'ajoute aux autres, à savoir l'agrément, auquel on ne saurait donner un nom plus beau que « plaisir », quand aucun des autres éléments qui viennent d'être évoqués ne s'y adjoint.

CLINIAS

Tu parles uniquement d'un plaisir qui n'entraîne aucun dommage.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et qui plus est, j'ajoute que ce même plaisir est un jeu, dans la mesure où il n'entraîne ni dommage ni avantage qui vailtent la peine qu'on les prenne au sérieux ou qu'on en parle.

CLINIAS

C'est la vérité même.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne pouvons-nous donc pas, d'après les raisonnements que nous tenons ici, affirmer qu'il ne convient en aucune façon que le critère, pour l'imitation dans son ensemble, soit le plaisir ou l'opinion, lorsque cette dernière se trouve dépourvue de vérité, [668a] ni bien sûr qu'il soit une quelconque égalité – car ce n'est absolument pas parce que telle chose paraît telle à l'un ou que telle autre plaît à l'autre que l'égal est égal et que le proportionné est proportionné –, mais que c'est la vérité qui est le critère, et en aucune façon autre chose.

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, du domaine des Muses dans son ensemble, disons-nous qu'il ressortit à la représentation et à l'imitation ?

CLINIAS

Et comment !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par conséquent, lorsque l'on prétend que, dans le domaine des Muses, le critère est le plaisir qu'elle procure, il faut se garder absolument d'accorder cette assertion et de rechercher en ce domaine l'œuvre qui procure du plaisir, comme si elle était quelque chose de sérieux, à supposer [668b] qu'il puisse exister quelque chose de sérieux dans ce domaine ; mais c'est l'œuvre qui est semblable à l'imitation du beau qu'il faut rechercher.

CLINIAS

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, ceux-là aussi qui recherchent ce qu'il y a de plus beau dans le chant et l'art des Muses doivent rechercher, semble-t-il, non pas ceux qui sont plaisants, mais ceux qui présentent de la rectitude. Car il y a de la rectitude dans l'imitation, comme nous le soutenions, lorsqu'on parvient à reproduire la chose imitée en respectant sa grandeur et ses qualités.

CLINIAS

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La chose est sûre, quand on évoque le domaine des Muses, tout le monde sera d'accord là-dessus : en ce domaine, toute œuvre est imitation et [668c] représentation ; et là-dessus, n'est-il pas vrai, on obtiendra aussi l'accord unanime des poètes, de ceux à qui ils s'adressent et des interprètes ?

CLINIAS

Certainement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dès lors, il faut semble-t-il que le poète sache, pour chacune des œuvres qu'il compose, en quoi elle consiste pour éviter de s'y tromper. En effet, si l'on ne connaît pas sa nature, ce qu'elle souhaite exprimer et ce qu'en vérité elle veut représenter, on aura vraiment de la peine à discerner si son dessein est correct ou fautif.

CLINIAS

On aura beaucoup de difficulté, comment le nier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, celui qui ignore cette rectitude [668d] sera-t-il jamais en mesure de décider de la bonne ou de la mauvaise qualité de l'œuvre en question ? J'admets que ce que je dis n'est pas tout à fait clair, mais peut-être le serai-je davantage si je m'exprime de la façon que voici.

CLINIAS

Comment ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il y a, je suppose, des milliers de représentations qui s'offrent à notre vue ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qu'arriverait-il donc si, s'agissant de ces représentations, on ne savait pas à quoi s'en tenir sur la nature des corps qui sont à chaque fois imités ? Pourrait-on jamais connaître ce qui en elles est reproduit de façon véritablement droite ? Voici ce je veux dire : chaque partie du corps y est-elle représentée avec ses proportions et à sa place ? [668e] Y a-t-elle reçu ces proportions avec leur grandeur réelle, et les parties y ont-elles été placées les unes à côté des autres dans un ordre convenable ? Et a-t-elle encore les couleurs et les contours de ce corps ? Ou bien est-ce que tout cela a été réalisé d'une manière confuse ? Peut-on croire que quelqu'un arrive jamais à savoir à quoi s'en tenir s'il ignore complètement ce qu'il en est de l'être vivant qui a été imité ?

CLINIAS

Et comment le pourrait-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais si nous arrivions à reconnaître que ce qui est peint ou sculpté est un être humain, et que le talent de l'artiste a pourvu cet homme de toutes les parties [669a], couleurs et contours qui sont les siens, celui qui arriverait à reconnaître cela ne serait-il pas forcément conduit à déterminer sans peine si

l'œuvre est belle et en quoi elle peut éventuellement manquer de beauté ?

CLINIAS

En ce cas, Étranger, nous serions tous pour ainsi dire, en mesure de reconnaître la beauté dans les représentations figurées.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu dis la stricte vérité. N'est-il pas vrai que pour chacune des images, que ce soit en peinture, dans le domaine des Muses ou dans tout autre domaine, pour être un juge sensé il faut satisfaire à ces trois critères : **[669b]** d'abord savoir en quoi consiste l'image, puis comment on la réalise correctement, puis, en troisième lieu, comment on la fait de bonne qualité par le moyen de la parole, du chant et du rythme.

CLINIAS

Il semble bien en aller ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, ne renonçons pas à indiquer les difficultés particulières qui sont relatives au domaine des Muses. En effet, comme on chante les louanges des images produites en ce domaine plus que celles de toutes les images d'une autre espèce, ce sont de toutes les images celles qui exigent le plus de circonspection. En effet, celui qui sur ce point se tromperait subirait le plus grand des dommages, parce qu'il ferait un accueil complaisant à de mauvaises dispositions morales, et ce serait un dommage très difficile **[669c]** à percevoir, pour cette raison que nos poètes sont loin de valoir ces poètes que sont les Muses elles-mêmes. Ce ne sont certainement pas les Muses qui commettraient jamais des fautes aussi graves que celles-là : après avoir inventé des paroles d'hommes, leur donner un style et une mélodie qui conviennent à des paroles de femmes et, pour les mettre en accord, mêler à une mélodie et à des jeux de scène qui conviennent à des hommes libres des rythmes d'esclaves et de gens qui ne sont pas des hommes libres. Et encore, après avoir pris comme sujet des rythmes et un jeu de scène d'homme libre, leur faire correspondre une mélodie ou des paroles qui entrent en conflit avec ces rythmes. Elles n'iraient pas non plus jusqu'à mêler dans la même œuvre des cris de bêtes **[669d]**, des voix d'êtres humains, des sons produits par des instruments et toutes sortes de bruits, pour représenter une seule et même chose. Les poètes humains, en revanche, avec la façon qu'ils ont d'entrelacer étroitement et de fondre inconsidérément les éléments de ce genre, exciteraient le rire de tous ceux des hommes dont Orphée dit que « le délicieux plaisir est en son printemps²³ ». Ceux-ci en effet voient cette confusion généralisée, et les poètes vont jusqu'à

séparer de la mélodie le rythme et les attitudes, en mettant en vers des paroles sans accompagnement musical puis inversement en composant une mélodie et un rythme [669e] dépourvus de paroles et où n'intervient que la cithare ou la flûte, composition où il est fort difficile de discerner ce que cherchent à exprimer un rythme et une harmonie où la parole n'a pas de place et qui ils souhaitent représenter parmi les personnes dignes d'être imitées. Mais il faut convenir que ce genre de pratique en particulier est tout plein de rusticité, dans la mesure où il est fortement épris de vitesse, de virtuosité et de cris animaux, au point de recourir à l'*aulós* et à la cithare [670a] sans qu'interviennent la danse et le chant, alors que l'usage exclusif de l'un et l'autre de ces instruments dénote tout à la fois un manque de culture totale et une virtuosité étonnante. Voilà ce qui se dit à ce propos.

Mais certes, il ne s'agit pas pour nous d'examiner ce que dans le domaine des Muses doivent éviter ceux qui ont plus de trente ans et ceux qui ont dépassé la cinquantaine, mais ce qu'ils doivent cultiver. Or, de tout ce qui vient d'être dit, il semble que nous puissions désormais tirer cette conclusion : les quinquagénaires à qui il revient de chanter doivent être formés mieux que personne pour tout ce qui concerne les chœurs dans le domaine des Muses. [670b] Car pour ce qui regarde les rythmes et les harmonies, ils doivent à la fois bien les sentir et les connaître. Sinon, comment reconnaîtront-ils la rectitude dans les mélodies, comment sauront-ils auxquelles convenaient ou ne convenaient pas le mode dorien et les rythmes que le compositeur leur a appliqués, et s'il l'a fait ou non correctement ?

CLINIAS

Il est évident que c'est impossible.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, c'est une prétention ridicule de la part de ceux qui forment une foule nombreuse que d'imaginer qu'elle est en mesure de déterminer ce qui est harmonieux et bien rythmé et ce qui ne l'est pas, eux qui ont tous été forcés [670c] de chanter sur un accompagnement d'*aulós* et de se déplacer en rythme, mais qui ne se rendent pas compte qu'ils accomplissent ces actes sans savoir à quoi s'en tenir sur chacun d'eux. Mais le fait est, je suppose, que toute mélodie qui contient des éléments qui conviennent présente de la rectitude, quand celle qui contient des éléments qui ne conviennent pas est fautive.

CLINIAS

Rien de plus nécessaire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qu'en est-il alors de celui qui ne sait pas ce que la mélodie contient ? Sera-t-il en mesure, étant donné ce que nous venons de dire, de jamais juger si une œuvre est convenable ?

CLINIAS

Et comment y arriverait-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi, semble-t-il, une fois de plus nous découvrons maintenant ce fait : il est nécessaire que nos chanteurs, ceux que nous ne nous contentons pas d'encourager mais que [670d] d'une certaine manière nous contraignons à chanter de bon gré, aient reçu une éducation poussée jusqu'à ce point où chacun devient capable de suivre les unités de base des rythmes et les notes des mélodies, de façon à avoir une vue claire des mélodies et des rythmes et d'être ainsi en mesure de choisir ce qu'il convient à des hommes de leur âge et de leur condition de chanter, et pour que, les chantant, ils se donnent à eux-mêmes sur le champ des plaisirs inoffensifs, et qu'ils soient pour les plus jeunes à l'origine [670e] d'un attachement empressé pour les bonnes mœurs. Arrivés à ce niveau de formation, ils se seraient rendus maîtres d'une culture plus raffinée que celle de la foule et des poètes eux-mêmes. Pour la troisième question, en effet, celle de savoir si l'imitation est belle ou non, il n'est d'aucune nécessité que le poète en juge, tandis que cela est nécessaire, dirai-je, dans le cas du rythme et de l'harmonie. Les vieillards, en revanche, doivent réunir les trois conditions pour être en mesure de choisir entre le premier degré d'excellence et le second, [671a] sous peine de ne pas arriver, au moyen d'incantations, à conduire les jeunes gens à la vertu.

Oui, l'intention qui était celle du discours dès le début, de montrer qu'on avait raison de prêter assistance au chœur de Dionysos, le discours l'a réalisée du mieux qu'il est possible. Cela étant, réfléchissons. Une assemblée de ce genre a forcément tendance, je suppose, à devenir plus tumultueuse à mesure que le banquet se prolonge ; nous avons supposé qu'il était inévitable que cela arrive [671b] dans les réunions dont nous sommes en train de parler.

CLINIAS

Il est forcé que cela arrive.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En revanche, tout un chacun se sent plus léger, s'exalte, se réjouit ; chacun est submergé par le franc-parler et l'incapacité d'écouter ses voisins ; il se croit devenu capable de se gouverner lui-même et de gouverner les autres.

CLINIAS

Et comment ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous disions que, lorsque la chose se produit, les âmes de ceux qui boivent deviennent, lorsqu'elles sont soumises à ce feu, comme c'est le cas pour un morceau de fer, plus souples et plus jeunes, au point de se laisser manier [671c] par celui qui peut et sait les former et les façonner, comme au temps où elles étaient jeunes. Celui qui les façonne est le même qu'auparavant, c'est-à-dire le bon législateur, celui à qui il revient d'édicter les lois sur les banquets capables d'amener cet exalté, cet effronté qui devient plus impudent qu'il ne faut, qui ne veut accepter aucun ordonnancement lui imposant de respecter son tour de se taire, de prononcer un discours, de boire ou de chanter ; à qui il revient de le conduire à souhaiter faire tout le contraire de cela, et, lorsque la mauvaise hardiesse se manifeste, [671d] de le conduire à y opposer, en accord avec la justice, la plus belle des craintes, cette crainte divine que nous avons appelée retenue et honte.

CLINIAS

C'est cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dès lors, les gardiens de ces lois et leurs collaborateurs sont ces hommes qui font preuve de sang-froid et de sobriété, et qui commandent à ceux qui ne sont pas sobres ; ces hommes sans lesquels il est plus redoutable de combattre l'ivresse que d'affronter des ennemis sous la conduite de chefs qui seraient dépourvus de sang-froid. Par ailleurs, celui qui ne peut se résoudre à obéir à ces stratèges et aux chefs institués par Dionysos, [671e] les hommes de plus de soixante ans, méritera un déshonneur égal ou supérieur à celui dont on frappe la désobéissance aux chefs institués par Arès.

CLINIAS

Exactement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, quoi qu'il en soit, si telle était l'ivresse et si tel était le divertissement, n'est-ce pas que de pareils convives se sépareraient après en avoir tiré un avantage, et après être devenus les uns à l'égard des autres plus amis qu'auparavant, au lieu de se séparer en ennemis comme à présent, et cela parce qu'ils auront passé toute la réunion [672a] à obéir aux lois et aux

consignes, chaque fois que les gens sobres donneraient le ton à ceux qui ne le sont pas ?

CLINIAS

Exactement, à condition que l'ivresse fût du genre que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà au moins un blâme que nous ne devons plus adresser sottement au don de Dionysos en lui faisant ce reproche : qu'il est mauvais et indigne pour une cité de l'accueillir. On pourrait en effet énumérer bien d'autres choses le concernant. Pourtant, on hésite même à parler devant le grand nombre du plus grand bienfait qu'il procure, parce les gens s'en font [672b] une fausse opinion et comprennent mal ce qui en est dit.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il y a un récit traditionnel, mais aussi une rumeur en quelque sorte diffuse, qui veut que le dieu en question ait eu l'esprit dérangé par sa marâtre Héra²⁴, et que c'est pour se venger qu'il envoie les transports des bacchantes, c'est-à-dire l'ensemble des évolutions chorales qui produisent le délire ; ce serait aussi pour cette raison qu'il a fait don du vin. Pour ma part, je laisse raconter pareilles histoires à ceux qui estiment prudent de parler des dieux en ces termes. Tout ce dont je suis certain en revanche, c'est qu'aucun être vivant ne possède jamais à sa naissance toute l'intelligence qu'il lui convient [672c] de posséder, en quantité et en qualité, lorsqu'il aura atteint l'âge adulte. Pendant le laps de temps où il ne possède pas encore la réflexion propre à sa nature, il est complètement fou, il pousse des cris de façon désordonnée et, lorsqu'il se dresse sur ses pieds, c'est encore d'une façon désordonnée qu'il gambade. Or, c'est là, si nous nous rappelons ce que nous avons dit, que se situent les origines de la musique et de la gymnastique.

CLINIAS

Nous nous le rappelons, bien sûr.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais nous disions aussi que le sens du rythme et de l'harmonie est pour nous, les hommes, un don qui a la même origine, [672d] et que les auteurs de ce don furent parmi les dieux, Apollon, les Muses et Dionysos.

CLINIAS

Comment l'oublier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quant au vin, ainsi qu'il apparaît, les autres racontent qu'il a été donné aux hommes comme une vengeance pour les rendre fous. Nous disons ici, tout au contraire, qu'il a été donné à l'âme comme un remède qui permet à l'âme d'acquiescer la pudeur, et au corps la bonne santé comme la force.

CLINIAS

C'est le mieux du monde que tu viens de rappeler ce qui a été dit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[672e] Considérons donc que nous avons dit la moitié de ce que nous avons à dire sur l'art choral. L'autre moitié, nous en parlerons ou nous la laisserons de côté, suivant ce qu'il nous semblera bon de faire.

CLINIAS

De quelles moitiés veux-tu parler et comment les distingues-tu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

L'art choral dans son ensemble équivalait pour nous, je crois, à l'éducation dans son ensemble. Par ailleurs, dans le cadre de l'art choral, ce sont d'un côté les rythmes et les harmonies qui relèvent du domaine de la voix.

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et d'un autre côté, le mouvement du corps avait en commun avec celui de la voix le rythme, mais il avait en propre l'attitude. Par ailleurs, le mouvement propre de la voix, [673a] c'est la mélodie.

CLINIAS

Rien de plus vrai !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En ce qui concerne la voix, nous avons donné à l'éducation à la vertu, dans la limite de ce qui touche à l'âme, le nom de « domaine des Muses ».

CLINIAS

Oui, à bon droit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quant aux mouvements du corps, ceux que nous avons appelés « danse sportive²⁵ », il faut, à condition que ce genre de mouvements se limite à procurer au corps l'excellence, appeler « gymnastique » cette façon technique de conduire le corps à un pareil résultat.

CLINIAS

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pour ce qui est du domaine des Muses [673b], dont nous venons de dire que nous l'avons parcouru et mené à terme, qu'il en soit dit maintenant la même chose. Mais allons-nous parler de l'autre moitié, et si oui comment et de quelle façon faut-il le faire ?

CLINIAS

Excellent homme, c'est avec des Crétois et des Lacédémoniens que tu discutes ! Après avoir fait le tour de la question sur la musique, et alors que nous n'avons rien dit de la gymnastique, quelle réponse à une pareille question peux-tu bien attendre de l'un ou l'autre de nous ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je dirais en ce qui me concerne qu'en posant cette question tu as fait une réponse pour ainsi dire dépourvue d'ambiguïté, et j'entends, [673c] je le répète, que ta question est en réalité une réponse et même une injonction à mener à son terme le débat sur la gymnastique.

CLINIAS

Tu as fort bien compris. Il faut que tu t'exécutes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il le faut bien. De toute évidence, parler d'un sujet qui vous est familier à l'un aussi bien qu'à l'autre n'est pas chose bien difficile. Car, en cette matière, vous avez beaucoup plus d'expérience qu'en l'autre.

CLINIAS

Tu n'es pas très loin de la vérité.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, ce divertissement lui aussi trouve son origine dans l'habitude que naturellement tout vivant [673d] a de sauter. Mais c'est, comme nous l'avons dit, en acquérant le sens du rythme que le vivant humain a engendré et enfanté la danse. Or, du fait que la mélodie suscite le rythme et l'éveil, l'union de l'un et de l'autre produit ce divertissement qu'est l'art choral.

CLINIAS

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous avons déjà, venons-nous de dire, évoqué en détail une partie de l'art choral ; l'autre partie nous tâcherons de l'exposer à son tour en détail.

CLINIAS

Absolument d'accord.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela étant, mettons auparavant un point final à la question du bon usage de l'ivresse, si vous en êtes aussi d'accord.

CLINIAS

Quel est ce point final [673e] dont tu parles ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Supposons qu'une cité prenne assez au sérieux la pratique dont nous sommes en train de parler pour la contrôler au moyen de lois et pour y mettre de l'ordre, et qu'elle l'utilise pour s'entraîner à la tempérance, supposons qu'elle permette de goûter aux autres plaisirs de la même façon et selon le même principe, en prenant les moyens de les maîtriser, alors c'est cette méthode qu'il faut appliquer à tous les cas de ce genre. En revanche, si elle en

fait un divertissement et s'il est permis à celui qui le souhaite de boire quand il le souhaite et avec qui il le désire [674a] en s'accordant toutes sortes d'autres licences, je n'autoriserais jamais par mon suffrage cette ville ou cet individu à s'adonner à l'ivresse. Mais, plus encore qu'à la pratique en usage chez les Crétois et chez les Lacédémoniens, j'apporterais mon suffrage à la loi en vigueur chez les Carthaginois : en campagne, il est interdit de prendre du vin, mais pendant tout ce temps, il faut se contenter de boire de l'eau ; en ville, il est toujours interdit à un esclave, homme ou femme, de boire du vin ; il n'est pas permis non plus aux magistrats [674b] durant l'année que dure leur charge, ni en outre aux pilotes de navire et aux juges, lorsqu'ils sont en service, de prendre si peu de vin que ce soit ; c'est encore le cas pour quiconque se rend pour y donner son avis à une délibération d'importance. Le vin est totalement interdit à tout le monde durant la journée, sauf si l'on s'entraîne physiquement ou si l'on est malade, et il l'est même la nuit à un homme et à une femme qui ont l'intention de faire un enfant. Et l'on pourrait alléguer une multitude d'autres cas où ceux qui ont du bon sens et une législation correcte ne boiront pas de vin. Il s'ensuit que, [674c] en vertu de ce raisonnement, une cité, quelle qu'elle soit, ne devrait pas avoir beaucoup de vignobles et que, parmi les autres réglementations relatives à l'agriculture et à l'alimentation, la part faite à la production du vin devrait être particulièrement modérée et restreinte. Voilà, étrangers, si vous m'approuvez, le point final que nous mettrons à notre entretien sur le vin.

CLINIAS

Fort bien, et nous t'approuvons.

Livre III

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[676a] Voilà donc ce qu'il en est là-dessus. Mais tentons de dire maintenant quelle a bien pu être, selon nous, l'origine des constitutions. N'est-ce pas à partir du point de vue suivant que l'on considérerait le plus facilement et le mieux cette origine ?

CLINIAS

À partir de quel point de vue ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À partir de celui qu'il faut également adopter pour examiner en toute occasion le cheminement progressif des cités vers la vertu en même temps que vers le vice.

CLINIAS

Lequel veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut, j'imagine, partir de la suite infinie du temps et [676b] des changements qui s'y sont produits.

CLINIAS

Comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voyons ! Depuis qu'il y a des cités et des hommes qui vivent dans des cités, crois-tu pouvoir jamais te représenter la longueur du temps écoulé ?

CLINIAS

Ce n'est vraiment pas une chose facile.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-il pas vrai que, pendant ce laps de temps, des milliers et des milliers de cités sont apparues chez nous, et que, dans la même durée, elles ne furent pas moins nombreuses à disparaître ? [676c] Par ailleurs, chacune en son lieu n'a-t-elle pas souvent changé de constitution ? Des petites cités ne sont-elles pas parfois devenues grandes, alors que des grandes sont devenues petites ? Et ne sont-elles pas devenues pires après avoir été meilleures, et meilleures après avoir été pires ?

CLINIAS

Nécessairement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tentons, si nous le pouvons, de saisir la cause de ce changement. Peut-être en effet, nous fera-t-elle découvrir la naissance de ces constitutions et la manière dont elles ont été transformées.

CLINIAS

Tu as raison, et il faut mettre tous nos efforts toi à exposer ce que tu penses, et nous à te suivre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais ne croyez-vous pas [677a] que les antiques traditions comportent quelque vérité ?

CLINIAS

Quelles peuvent bien être ces traditions ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Les hommes auraient été détruits plusieurs fois par des déluges, des

maladies et bien d'autres fléaux, à la suite desquels ne subsistait qu'une faible proportion du genre humain.

CLINIAS

Absolument, c'est le genre de chose que tout le monde est tout prêt à admettre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Allons, il faut se mettre dans l'esprit une seule de ces multiples destructions, celle qui est survenue jadis à la suite d'un déluge.

CLINIAS

Comment faut-il se représenter cette destruction ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[677b] Il faut considérer que les hommes qui ont échappé à la destruction d'alors furent des gens de la montagne, qui étaient des bergers, petites étincelles du genre humain qui, je suppose, réussirent à subsister sur les sommets.

CLINIAS

Apparemment.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui et, qui plus est, je suppose que ces gens-là étaient nécessairement dépourvus d'expérience en matière de techniques en général, et en particulier de toutes les machinations que, dans les villes, on met en œuvre les uns contre les autres pour s'approprier plus de biens et de pouvoir les uns aux dépens des autres, comme de tout ce qu'on invente pour mutuellement se nuire.

CLINIAS

C'est du moins vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Allons-nous supposer que les villes établies [677c] dans les plaines et sur le bord de la mer furent alors complètement ruinées ?

CLINIAS

Nous allons le supposer.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et que, par la suite, les instruments de toutes sortes furent anéantis, tout comme le furent les découvertes intéressantes qui avaient été faites en matière de politique ou de tout autre domaine de compétence ; tout cela, dirons-nous, fut alors ruiné. Car, mon excellent ami, si ces acquisitions avaient subsisté pendant tout ce temps au même niveau de développement que celui qu'elles ont aujourd'hui atteint, comment expliquer que quelque chose de nouveau ait pu être inventé ?

CLINIAS

Il reste par conséquent ce fait que [677d], pendant des milliers de fois des milliers d'années, ces choses sont restées inconnues des gens de ce temps, et qu'il s'est écoulé un ou deux milliers d'années depuis que telles inventions furent révélées à Dédale, telles autres à Orphée, telles autres à Palamède, d'autres encore concernant la musique à Marsyas et à Olympos, celles concernant la lyre à Amphion, et qu'à d'autres personnages d'autres inventions en très grand nombre le furent qui datent, pour ainsi dire, d'hier ou d'avant-hier.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu fais montre de beaucoup de tact, Clinias, en laissant de côté cet homme qui t'est cher, lui qui tout compte fait est né hier.

CLINIAS

Veux-tu parler d'Épiménide²⁶ ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[677e] Oui, je veux parler de lui. Il a en effet, mon cher, surpassé selon vous tous les autres hommes par son invention. Ce que Hésiode avait il y a longtemps prédit en paroles, Épiménide, racontez-vous, l'a réalisé dans les faits.

CLINIAS

C'est bien ce que nous racontons.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne devons-nous pas dire qu'après cette destruction, la situation des

hommes était la suivante : une immense et effrayante désolation, une étendue énorme de terre non convoitée, et, comme le reste des animaux avaient disparu, quelques troupeaux de bœufs et, là où elles s'étaient trouvées épargnées, des chèvres, elles aussi en petit nombre, [678a] qui, en ces premiers temps, permettaient à ceux qui les paissaient de vivre ?

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais, cité, constitution et législation, ces réalités sur lesquelles porte maintenant notre conversation, allons-nous imaginer qu'il en subsistait au moins, peut-on dire, le souvenir ?

CLINIAS

Nullement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais n'est-ce pas de ces conditions d'alors que vient tout ce qui existe chez nous à présent : cités, constitutions, techniques et lois, tout comme l'abondance de vice et aussi bien l'abondance de vertu ?

CLINIAS

Qu'est-ce à dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Allons-nous imaginer, homme admirable, [678b] que les hommes de ce temps-là, qui n'avaient pas fait l'expérience des nombreuses belles choses que comporte la vie en ville et des nombreuses choses contraires, aient pu atteindre le comble de la vertu et le comble du vice ?

CLINIAS

Bonne question, et nous comprenons ce que tu veux dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais comme le temps passait et comme notre espèce s'accroissait, toutes choses en sont venues à l'état où toutes se trouvent aujourd'hui ?

CLINIAS

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Non pas d'un seul coup, évidemment, mais petit à petit, en un laps de temps considérable.

CLINIAS

Oui, il est parfaitement [678c] plausible qu'il en ait été ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Car la peur de descendre des hauteurs vers les plaines, j'imagine, était restée présente dans la mémoire de tous.

CLINIAS

Comment imaginer le contraire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne leur était-ce pas un plaisir en ce temps-là de se voir entre eux, du fait de leur petit nombre ? Mais les moyens de transport qui leur auraient permis d'aller les uns vers les autres par terre et par mer, n'avaient-ils pas, pour ainsi dire, presque totalement disparu avec les techniques ? Ainsi, il ne leur était guère possible, j'imagine, de se mêler les uns aux autres. C'est que le fer, le cuivre [678d] et tous les autres métaux rendus indistincts par l'inondation n'étaient plus apparents, de sorte qu'on rencontrait les pires difficultés à les rétablir dans leur pureté ; et on était à court de bois de construction. À supposer en effet que, dans les montagnes, il fût même resté des outils, ils avaient bientôt disparu pour avoir trop servi, et d'autres ne pouvaient les remplacer avant que ne fût réapparue chez les hommes la technique permettant de traiter les métaux.

CLINIAS

Comment les remplacer, en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et combien de générations plus tard estimons-nous que cela s'est produit ?

CLINIAS

Apparemment un très grand [678e] nombre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors, durant cette période et pour longtemps encore, toutes les techniques qui ont besoin de fer, de cuivre et de tous les métaux de ce genre n'avaient-elles pas disparu ?

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À vrai dire ce sont aussi la guerre civile et la guerre qui avaient disparu à cette époque, et cela pour plusieurs raisons.

CLINIAS

Comment cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tout d'abord, parce que, du fait de leur isolement, les hommes s'aimaient et s'accueillaient avec affection. Ensuite, parce que la nourriture n'était pas une source de conflits. [679a] Les animaux de pâturage ne manquaient pas, sauf peut-être au début pour quelques-uns d'entre eux, et bien sûr c'est de cela surtout que les hommes vivaient à cette époque : le lait et la viande ne leur faisaient aucunement défaut. En outre, la chasse leur fournissait une nourriture dont ni la qualité ni la quantité n'étaient à dédaigner. La chose est sûre, ils n'étaient dépourvus ni de vêtements, ni de couvertures, ni d'habitations ni d'ustensiles qui vont ou non sur le feu. Car la poterie et le tissage n'ont aucun besoin de fer, et la divinité avait fait don de ces deux techniques aux hommes pour leur procurer toutes ces ressources [679b], afin que le jour où elle viendrait à manquer de métal, l'espèce des hommes pût faire souche et se développer.

Dans ces conditions, les hommes n'étaient pas si pauvres que cela, et ils n'étaient pas non plus forcés par la pauvreté à entrer en conflit les uns avec les autres ; il ne peut jamais y avoir de riches sans l'or ou l'argent, et c'était alors leur situation. Or, dans une communauté où ne cohabitent jamais richesse et pauvreté, les mœurs les plus nobles auront toutes les chances d'apparaître ; en effet, [679c] ni démesure ni injustice, ni rivalités ni jalousies n'y prennent naissance. Voilà bien pourquoi les hommes étaient bons. Ils l'étaient aussi en raison de ce qu'on appelle « simplicité » : en effet, ce qui leur était présenté

comme beau et comme laid, ils estimaient, en gens simples, que c'était la pure vérité et ils s'y conformaient. Nul n'aurait su, comme aujourd'hui, à force de savoir, y flairer un mensonge ; mais, tenant pour vrai ce que l'on racontait sur les dieux et sur les hommes, ils vivaient en s'y conformant.

Voilà bien pourquoi ils étaient en tout point tels que nous venons de les décrire.

CLINIAS

[679d] Nous sommes bien de cet avis, Mégille et moi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne faut-il donc pas dire ceci : plusieurs générations ont vécu ainsi, en ayant été moins industrieuses que celles qui précédèrent le déluge ou que celles d'aujourd'hui, moins instruites de toutes les techniques qui allaient apparaître et notamment de celles qui sont relatives à la guerre – toutes celles qui se pratiquent de nos jours sur terre et sur mer, comme toutes celles qui ne s'exercent qu'à l'intérieur de la cité (ce qu'on appelle « procès » et « guerre civile ») et qui consistent à mettre au point en paroles et en actes toutes [679e] les machinations possibles afin de se faire mutuellement du mal et du tort – et de surcroît, elles ont fait preuve de plus de simplicité, de plus de courage, de plus de tempérance et de plus de justice en toutes choses ? La raison de cet état de choses, nous l'avons déjà exposée.

CLINIAS

Ce que tu dis est juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tenons cela pour dit. Allons ! Que soit dit encore tout ce qui en découle, afin de comprendre quel usage ces hommes faisaient alors des lois et [680a] quel était leur législateur.

CLINIAS

Oui, tu as raison.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-il pas vrai que ces gens-là n'avaient pas besoin de législateurs et que, à l'époque, on n'avait aucun besoin de se donner quelque chose de semblable à des lois ? Car l'écriture n'existait pas encore dans cette partie du cycle ; en fait, ils vivaient selon des coutumes et selon ce qu'on appelle les « lois des ancêtres ».

CLINIAS

C'est du moins vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, mais il y a déjà là une certaine constitution, de la forme que voici.

CLINIAS

Laquelle ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[680b] Il me semble que tout le monde appelle « autocratie » la constitution existant en ce temps-là, qui subsiste aujourd'hui encore en maints endroits, tant chez les Grecs que chez les Barbares. Et Homère dit quelque part que ce même régime fut celui qui réglait la vie des Cyclopes :

« Ceux-là n'ont pas d'assemblée délibérante ni de règlements
Mais ils habitent les cimes de hautes montagnes,
Au creux des cavernes, et chacun régit
[680c] Ses enfants et ses femmes, sans souci du voisin²⁷. »

CLINIAS

Oui, ce poète de chez vous n'est pas dépourvu de charme, semble-t-il. Tout naturellement en effet nous connaissons d'autres vers de lui, pleins d'élégance, mais pas beaucoup. Car nous autres Crétois ne pratiquons guère les poésies étrangères.

MÉGILLE

Nous, au contraire, nous pratiquons Homère, et il nous semble l'emporter sur tous les poètes épiques ; toutefois le mode de vie qu'il décrit en toute occasion n'est pas celui de la Laconie, mais celui de l'Ionie²⁸. [680d] Dans le cas présent, certes, il paraît être un bon témoin en faveur de ta thèse, lorsque, en évoquant ce mythe, il attribue à la sauvagerie le mode de vie primitif des Cyclopes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, il est vrai qu'il témoigne en ma faveur ; et en tout cas nous le considérerons comme un informateur qui témoigne du fait que des constitutions de ce genre existent quelquefois.

CLINIAS

Parfaitement !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais n'ont-elles pas leur origine chez ces hommes qui, sous l'effet des difficultés dans lesquelles les avaient plongés les destructions, restaient dispersés domaine par domaine, c'est-à-dire famille par famille, et où la personne la plus âgée commande, [680e] parce que chez ces hommes le pouvoir est issu du père et de la mère ? Et en suivant ces derniers, pareils à des oiseaux, ils forment une seule troupe, régis par la loi parentale et soumis à un pouvoir royal qui est le plus juste de tous.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Après cela, alors, un plus grand nombre de familles se réunissent et forment des communautés plus importantes. Elles se tournent vers l'agriculture, d'abord celle qui se pratique au pied des montagnes, [681a] et elles construisent des clôtures de pierres sèches dont elles s'entourent comme de remparts pour se protéger des bêtes sauvages, constituant cette fois une seule habitation commune et vraiment grande.

CLINIAS

Il est à tout le moins vraisemblable que les choses se passent de la sorte.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ? Cela ne présente-t-il pas aussi quelque vraisemblance ?

CLINIAS

De quoi veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ces agglomérations s'accroissaient et prenaient de l'importance en intégrant les agglomérations primitives, plus petites. De ce fait, chacun des petits groupes s'y trouvait par famille sous la domination du plus ancien et en respectant des habitudes qui lui étaient propres [681b] du fait de la dispersion de leur zone d'habitation. La diversité qui caractérisait ceux qui avaient engendré et élevé les enfants produisait une diversité dans la façon habituelle de concevoir les relations avec les dieux et entre ces hommes eux-mêmes : elles étaient plus ordonnées quand on avait recherché l'ordre avant tout, plus courageux quand on avait recherché le courage avant tout. Les différents groupes qui, comme il se devait, imprimaient ainsi leurs préférences dans l'âme de leurs enfants et des enfants de leurs enfants, venaient s'agréger à la communauté de plus grande importance en apportant, je le répète, les lois qui leur étaient propres.

CLINIAS

Comment en effet en eût-il été autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[681c] En outre, la chose est sûre, j'imagine que chaque groupe donne la préférence à ses propres lois aux dépens de celles des autres.

CLINIAS

Il en va bien ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Sans nous en être rendu compte, nous avons en quelque sorte mis le pied sur l'origine même de la législation, à ce qu'il semble.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas, après cela, il est nécessaire que ces hommes qui se sont réunis pour former une communauté choisissent certains d'entre eux comme représentants. Ce sont eux qui, après avoir examiné les règles de conduite de tous les groupes, après avoir [681d] exposé en toute clarté celles de ces règles de conduite qui leur semblaient les mieux adaptées pour devenir règles communes à ceux qui sont les chefs de ces groupes et qui les conduisent comme s'ils étaient des rois, et après leur en avoir proposé l'adoption, recevront personnellement le nom de « législateurs ». Et lorsqu'ils auront établi les magistrats, ils auront transformé les autocraties en une espèce d'aristocratie ou même de royauté ; et ils dirigeront les affaires pendant ce changement de constitution.

CLINIAS

À l'étape suivante, en tout cas, il se peut que les choses évoluent de cette façon.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Parlons maintenant d'une autre forme de constitution, la troisième, celle où se rencontrent toutes les formes malades de constitutions aussi bien que de cités avec toutes leurs vicissitudes.

CLINIAS

Quelle est donc cette forme ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[681e] C'est celle dont, après avoir parlé de la seconde, Homère encore a fait mention, quand il dit ce que fut l'apparition de la troisième. « Il fonda Dardanie », dit-il en effet quelque part, « car la sainte Ilion

« Ne s'élevait pas encore dans la plaine comme une cité, une cité d'hommes mortels
« Ses hommes continuaient à habiter les pentes de l'Ida aux mille sources²⁹ ».

[682a] Ainsi, ces vers et tous ceux qui concernaient les Cyclopes furent composés en quelque sorte en conformité avec une inspiration divine et avec

la nature. La chose s'explique par le fait que la gent poétique, qui est divine, possédée par les dieux lorsqu'elle chante des hymnes, saisit en toute occasion, avec l'aide de certaines Grâces et Muses, bien des choses qui se sont produites dans la réalité.

CLINIAS

Bien sûr.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Poussons donc plus avant dans le mythe que nous sommes en train de raconter. Peut-être en effet aura-t-il un sens par rapport à ce que nous souhaitons dire. Est-ce ce qu'il faut faire ?

CLINIAS

[682b] C'est bien ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Troie, disons-nous, abandonna donc les hauteurs et vint s'établir dans une plaine grande et belle, sur une colline peu élevée et au voisinage de fleuves nombreux qui descendaient de l'Ida.

CLINIAS

C'est du moins ce que l'on raconte.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, ne croyons-nous pas que cet événement s'est produit longtemps après le déluge ?

CLINIAS

Comment ne serait-ce pas longtemps après ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je veux dire qu'il a fallu que ces hommes eussent formidablement oublié le désastre dont nous venons de parler [682c] pour exposer ainsi une ville à des fleuves nombreux et qui coulaient des hauteurs, mettant leur confiance en des collines de faible hauteur.

CLINIAS

Il est donc évident qu'un laps de temps parfaitement considérable les séparait d'un tel désastre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui et j'imagine que d'autres cités s'installaient alors dans les plaines ; elles étaient alors en grand nombre, en raison de l'accroissement du nombre des hommes.

CLINIAS

Sans contredit !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce sont elles, j'imagine, qui montèrent une expédition contre Troie, vraisemblablement par la mer, car c'est sans crainte que les hommes naviguaient alors sur la mer. [682d]

CLINIAS

Cela semble être le cas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et ce n'est qu'après un siège de dix ans ou presque, que les Achéens arrivèrent à mettre Troie à sac.

CLINIAS

C'est bien ce qui se passa.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, au cours du siège de Troie, qui dura dix ans, les communautés d'où venaient les divers assiégeants connurent de nombreux événements funestes dus aux séditions menées par les jeunes, qui de plus, lorsque les combattants revinrent dans leur cité et sur leur domaine, ne les accueillirent ni comme il convenait, ni avec justice, si bien qu'il s'ensuivit un grand nombre de meurtres, de massacres [682e] et d'exils. Ceux qui furent bannis revinrent plus tard après avoir changé leur nom d'Achéens en Doriens, en raison du fait que c'est Dorieus qui avait rallié les exilés d'alors³⁰. Oui, et tout ce qui s'est passé à partir de là, vous, Lacédémoniens, vous le dites dans vos mythes et dans vos récits.

CLINIAS

C'est incontestable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le point précis où a commencé notre digression, lorsque au début de notre entretien sur les lois nous sommes tombés sur le problème de la culture et de l'ivresse, nous y voilà de nouveau reconduits comme si un dieu nous guidait ; et le récit, comme en un combat de lutte, nous offre une prise. Il est en effet parvenu à la fondation même de Lacédémone, [683a] dont vous prétendiez qu'elle est, tout comme la Crète, administrée comme il convient par des lois sœurs. Or, maintenant, le vagabondage de notre récit, qui nous a fait parcourir une série de constitutions et de fondations de cités, nous offre un avantage : nous avons considéré une première cité, une deuxième et une troisième, qui se sont succédé, pensons-nous, au cours d'un laps de temps immense, et voilà que nous arrive cette quatrième cité, ou si vous préférez ce peuple, qui a été établi un jour et qui le reste aujourd'hui. [683b] Si, à partir de tout cela, nous sommes en mesure de distinguer entre ce qui a été institué correctement et ce qui ne l'a pas été, entre les lois qui sont responsables de ce qui est sauvegardé et celles qui sont responsables de ce qui est corrompu, et si nous sommes en mesure de déterminer quelles choses doivent être substituées à quelles autres pour assurer le bonheur à la cité, voilà justement, Mégille et Clinias, ce qu'il y a lieu de dire en reprenant le fil de la discussion, comme si nous retournions au début, à moins que nous n'ayons des objections contre les propos tenus jusqu'ici.

MÉGILLE

En tout cas, Étranger, si un dieu nous promettait que, en entreprenant pour une seconde fois notre enquête sur la législation [683c], nous entendrions des propos qui ne le céderaient à ceux qui viennent d'être tenus ni par la qualité ni non plus par l'étendue, j'accepterais pour ma part de faire une longue route, et cette journée-ci me paraîtrait courte. Oui, et pourtant nous sommes tout près du jour où le dieu tourne faisant passer de l'été vers l'hiver.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il semble bien qu'il faut l'entreprendre, cette enquête.

MÉGILLE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, transportons-nous dans le passé par la pensée, à cette époque où

Lacédémone, Argos, Messène et leurs territoires tombèrent sous le contrôle, Mégille, de vos ancêtres [683d]. Cela fait, ils prirent la décision – c’est du moins ce que racontent vos mythes – de diviser le corps expéditionnaire en trois parties et de fonder trois cités, Argos, Messène et Lacédémone.

MÉGILLE

Oui, absolument.

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

À Argos, ce fut Téménos qui devint roi, à Messène, Cresphontès et à Lacédémone, Proclès et Eurysthénès.

MÉGILLE

Comment le nier ?

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Oui, et tous ceux d’alors leur prêtèrent le serment de leur venir en aide, si l’on tentait de renverser leur royauté.

MÉGILLE

[683e] Sans conteste !

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Mais, par Zeus, quand une royauté est en train de se désagréger ou quand dans le passé un pouvoir quelconque a connu ce sort, est-ce que la faute en revient à d’autres qu’aux détenteurs du pouvoir eux-mêmes ? Ou bien, avons-nous oublié à l’heure qu’il est les principes que nous posons lorsque, il y a un moment, nous sommes tombés sur cette question ?

MÉGILLE

Comment l’aurions-nous oublié ?

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Eh bien, cette fois-ci, nous donnerons des bases plus solides à notre thèse ; le hasard nous ayant fait rencontrer des événements qui, semble-t-il, ont réellement eu lieu, nous en sommes venus à la même conclusion qu’auparavant. Ainsi notre enquête ne restera plus dans l’abstraction, [684a] mais portera sur ce qui s’est vraiment passé et sur ce qui présente de la réalité.

Voici donc ce qui s'est passé : trois royautes ont chacune échange un serment mutuel avec les cités sur lesquelles elles régnaient. Par ce serment, qui était conforme aux lois communes que ces royautes avaient établies pour régler les rapports entre les gouvernants et les gouvernés, les premiers s'engageaient à ne pas imposer leur pouvoir avec plus de violence à mesure que le temps avancerait et que progresserait leur lignée, alors que les seconds, forts de cette garantie donnée par leurs gouvernants, s'engageaient à ne jamais renverser eux-mêmes la royauté et à ne pas tolérer que d'autres entreprennent de le faire. Par ce serment, les rois s'engageaient à porter secours aux rois et [684b] aux peuples qui seraient victimes d'injustice, tout de même que les peuples s'engageaient à porter secours aux peuples et aux rois qui seraient victimes d'injustices. N'en est-il pas ainsi ?

MÉGILLE

Il en va bien ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne pensez-vous pas que le point le plus important se retrouve dans l'établissement de ces constitutions, qu'elles aient été établies par des lois édictées par des rois ou par d'autres dirigeants ?

MÉGILLE

Quel est ce point ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le fait que deux cités se portent toujours secours contre la troisième, celle qui n'aurait pas obéi aux lois établies.

MÉGILLE

Évidemment.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La chose est sûre, la plupart des gens prescrivent [684c] aux législateurs d'instituer des lois telles que le peuple, la masse des gens, les accepte volontiers, comme si l'on enjoignait à des maîtres de gymnastique ou à des médecins de donner du plaisir aux personnes auxquelles ils apportent leurs soins lorsqu'ils les entraînent ou qu'ils les soignent.

MÉGILLE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En réalité, en beaucoup de cas, il faut se tenir pour chanceux si l'on peut arriver sans trop de douleur à donner à un corps une bonne constitution ou la santé.

MÉGILLE

Sans contredit !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et les hommes de ce temps-là avaient cet autre avantage [684d] qui ne facilitait pas peu l'établissement des lois.

MÉGILLE

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Leurs législateurs n'étaient pas en butte au plus virulent des reproches, lorsqu'ils voulaient imposer aux citoyens une certaine égalité des biens³¹, un reproche qui est si fréquent dans beaucoup d'autres cités où l'on reçoit des lois, s'il arrive que quelqu'un cherche à faire une réforme en redistribuant les terres ou en abolissant les dettes, parce qu'il considère qu'il ne pourra jamais instaurer une égalité convenable sans prendre ces mesures. Si un législateur entreprend une réforme de ce genre tout le monde s'oppose à lui en disant qu'« il ne faut pas changer ce qui ne doit pas être changé³² » [684e], et l'accable d'imprécations parce qu'il veut réaliser une redistribution des terres et une remise des dettes, au point que tout homme qui a ce projet se trouve dans une situation sans issue. Mais justement, cela allait aussi de soi chez les Dorien, tout bellement et sans animosité : la terre était distribuée sans contestation, et il n'y avait pas de dettes importantes et anciennes.

MÉGILLE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors, excellents amis, comment a-t-il pu se faire que leur fondation et leur législation aient si mal tourné ? [685a]

MÉGILLE

Que veux-tu dire par là ? Et de quoi les blâmes-tu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voici. Une fois ces trois cités fondées, deux d'entre elles ne tardèrent pas à corrompre leur constitution et leurs lois, et une seule y resta fidèle, la cité qui est la vôtre.

MÉGILLE

La question que tu soulèves n'est guère facile.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il n'en reste pas moins vrai que cette question s'impose maintenant à notre examen et à notre attention, à nous qui nous divertissons, sage divertissement de vieillards, à parler de lois, pour poursuivre notre route sans déplaisir, ainsi que nous l'avons dit en commençant [685b] de cheminer.

MÉGILLE

Bien sûr, il faut faire comme tu dis.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais en matière de lois, quelle plus belle enquête pourrions-nous faire que d'étudier celles qui ont mis de l'ordre dans ces cités. Sur la fondation de quelles cités plus grandes et plus illustres pourrions-nous faire porter notre examen ?

MÉGILLE

Il est difficile d'en choisir d'autres.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dans l'esprit de ces gens-là évidemment, cette organisation devait suffire à protéger efficacement non seulement le Péloponnèse, mais aussi, la chose est assez claire, [685c] tous les Grecs, au cas où un peuple barbare leur ferait du tort, comme ce fut le cas lorsque les peuples qui étaient établis autour d'Ilion, forts de la puissance des Assyriens qui commença de se former sous Ninos, provoquèrent par leur insolence la guerre contre Troie³³. En effet, ce qui subsistait encore du prestige de cet empire n'était pas négligeable. De même que nous aujourd'hui craignons le Grand roi, de même, à cette époque,

les gens d'alors avaient peur de ce rassemblement de peuples bien organisé.

La seconde prise de Troie³⁴ constitua un grief important contre les Grecs [685d] ; en effet, la ville faisait partie de l'empire. Face à toutes ces menaces, une unique armée fut mise sur pied, même si elle se trouvait alors répartie entre trois cités, sous l'autorité de rois qui étaient des frères : les fils d'Héraclès. Il semble que cette armée ait été conçue et équipée comme il faut, et elle l'emporta sur celle qui avait marché contre Troie. Premièrement en effet, les gens estimaient que, pour ce qui est des chefs, le commandement des Héraclides était supérieur à celui des Pélopidès. Deuxièmement, cette armée [685e] paraissait supérieure en courage à celle qui avait marché contre Troie ; ceux-ci étaient victorieux, alors que ceux-là, les Achéens, avaient été vaincus par les Doriens. Ne faut-il pas imaginer que c'est dans un état d'esprit de ce genre que les gens de cette époque se sont organisés.

MÉGILLE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne devaient-ils pas aussi s'imaginer naturellement que cet état de choses serait stable [686a] et durerait longtemps pour les raisons suivantes : ils avaient partagé mutuellement nombre d'épreuves et de périls ; ils étaient sous l'administration d'une seule famille, car leurs rois étaient frères ; en plus de cela, ils étaient aussi guidés par de nombreux oracles, ceux de divers devins et en particulier ceux de l'Apollon de Delphes.

MÉGILLE

Comment cela n'irait-il pas de soi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et voilà, semble-t-il, que de si magnifiques espérances s'envolèrent bien vite, sauf, nous venons tout juste de le dire, pour une toute petite partie, celle de votre pays. [686b] En fait, celui-ci n'a jusqu'à ce jour jamais cessé d'être en guerre contre les deux autres parties. Car, si l'état d'esprit d'alors était entré dans les faits et avait réalisé l'union, il leur aurait assuré à la guerre une force irrésistible.

MÉGILLE

Comment le nier en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais comment et de quelle manière cet état d'esprit a-t-il disparu ? Ne vaut-il pas la peine de s'interroger sur le destin qui a entraîné la ruine d'une organisation de cette importance et de cette qualité ?

MÉGILLE

Oui, il serait vain de prendre un autre objet de recherche, si on négligeait ces lois [686c] et ces constitutions pour en observer d'autres, qui soit assurent la sauvegarde des choses belles et importantes, soit au contraire les détruisent entièrement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est donc pour nous, à ce qu'il semble, un coup de chance que de nous être engagés, je ne sais comment, dans une recherche adéquate.

MÉGILLE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais, homme admirable, ne sommes-nous pas à cette heure, tombés dans la méprise commune à tout le monde, en imaginant, chaque fois que l'on voit une réalisation qui fut belle, qu'elle aurait fait merveille si l'on avait su en user de la manière qui convient [686d] ? À cette heure, il se pourrait bien que, sur ce point, nous n'ayons pas une vision des choses qui soit juste et conforme à la nature, tout comme il en irait sur tous les autres points pour quiconque raisonnerait de la même façon.

MÉGILLE

Mais que veux-tu bien dire par là ? Et à quoi peut bien rimer le propos que tu tiens ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mon bon, c'est de moi-même que je viens de me moquer. Alors que je portais mes regards sur l'organisation militaire qui faisait l'objet de notre discussion, j'ai trouvé qu'elle était de toute beauté et qu'elle constituerait un trésor merveilleux entre les mains des Grecs, comme je l'ai dit, à condition que l'on s'en servît comme il faut.

MÉGILLE

Mais [686e] n'est-ce pas à propos et en faisant preuve de bon sens que tu

as parlé et que nous t'avons approuvé ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Peut-être bien. Il est certain en tout cas que quiconque a sous les yeux un instrument important et qui a une puissance et une force considérable éprouve immédiatement le sentiment que, si celui qui a l'usage d'un instrument d'une telle qualité et d'une importance aussi grande savait s'en servir, il accomplirait bien des merveilles et serait heureux.

MÉGILLE

[687a] Cela aussi n'est-il pas légitime ? Qu'en dis-tu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Examine donc de quel point de vue il est légitime à chaque fois de donner cette approbation élogieuse : « Ce discours est juste. » Première question qui concerne le sujet dont on est train de discuter : comment, s'ils avaient su organiser de manière convenable leur armée, les gens qui réglaient les choses à cette époque auraient-ils pu atteindre leur but ? N'y seraient-ils pas arrivés s'ils avaient réalisé une association solide et s'ils avaient su la maintenir à travers le temps, de façon à rester eux-mêmes libres et à commander à qui ils le souhaitent, et de façon généralement à satisfaire, chez tous les hommes sans exception [687b], Grecs aussi bien que Barbares, leurs propres désirs et ceux de leurs descendants ? Ne serait-ce pas là le motif pour lequel on pourrait les approuver ?

MÉGILLE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-ce pas du même point de vue que l'on se place, quand en voyant la grande richesse d'une famille, les honneurs exceptionnels qui la distinguent, ou d'autres avantages encore du même ordre, on tient les mêmes propos, en se disant que, grâce à cela, on verra ses désirs satisfaits, sinon tous, du moins la plupart d'entre eux et ceux qui sont les plus précieux.

MÉGILLE

C'est bien ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Poursuivons ! Ce que met en évidence la discussion en cours, n'est-ce pas que tous les hommes [687c] ont en commun un seul et même souhait ?

MÉGILLE

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le souhait que les événements soient conformes aux prescriptions de notre âme, sinon tous les événements du moins les affaires humaines.

MÉGILLE

Et comment ! [687d]

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et de plus, je suppose que pour nos amis aussi, nous appellerons de nos vœux la réalisation des souhaits qui sont les leurs.

MÉGILLE

Et comment !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et si en toute occasion nous ne voulons que cela, les uns et les autres, enfants aussi bien que vieillards, n'est-il pas fatal que nous ne cessions de former ce vœu ?

MÉGILLE

Oui, bien sûr.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, un fils, qui est un enfant, est cher à son père, qui est un homme mûr.

MÉGILLE

Comment ne serait-ce pas le cas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il est certain que, parmi les vœux que l'enfant fait pour lui-même, il est plusieurs choses pour lesquelles le père supplierait les dieux de faire qu'en

aucune façon elles ne se réalisent comme le souhaite son fils.

MÉGILLE

Tu parles des prières que fait le fils alors qu'il manque de discernement et qu'il est encore jeune ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et aussi du cas où le père, trop vieux ou même retombé en enfance, parce qu'il reste aveugle à ce qui est convenable et juste, [687e] fait d'ardentes prières alors qu'il se trouve dans des dispositions similaires à celles dans lesquelles se trouvait Thésée à l'égard d'Hippolyte qui connut une mort si malheureuse³⁵ ; crois-tu que, si le fils y voit clair, il s'associera alors aux prières de son père ?

MÉGILLE

Je comprends ce que tu veux dire. C'est, me semble-t-il, qu'il ne faut ni demander dans ses prières ni chercher instamment à faire que toutes choses se réalisent selon notre souhait, pour autant que ce souhait n'obéit pas à la réflexion. Mais ce qu'une cité et chacun de nous doivent demander dans leurs prières et ce à quoi ils doivent s'appliquer, c'est d'avoir de l'intelligence.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[688a] Oui, et tout naturellement le législateur d'une cité doit sans cesse avoir les yeux fixés sur ce principe quand il institue les prescriptions des lois. Voilà ce dont je me ressouviens, et je vous rappelle, si nous n'avons pas oublié ce qui a été dit au début, la recommandation qui était la vôtre : le bon législateur devait instituer toutes les règles de conduite en vue de la guerre. Moi en revanche, je rétorquais que c'était là demander d'établir des lois en vue d'une seule vertu, tandis qu'il y a quatre vertus, et qu'il fallait avoir en vue la totalité qu'elles forment, [688b] et tout particulièrement la première, celle qui commande à la vertu dans son ensemble, à savoir la réflexion, l'intellect et l'opinion qu'accompagnent la passion et le désir qui leur obéit. Ainsi la discussion est revenue au même point, et moi qui ai maintenant la parole, je répète ce que je disais alors. Que ce soit par manière de jeu, si vous le désirez, ou que ce soit avec sérieux, voici ce que précisément j'affirme : il est risqué d'avoir recours à la prière, quand on manque d'intelligence, et c'est le contraire de ce que l'on souhaite que l'on obtient. Si vous souhaitez prendre pour acquis que je suis sérieux, [688c] prenez-le pour acquis. Oui, je m'attends vraiment à ce que maintenant, pour peu que vous suiviez l'argument que nous venons il n'y a pas si longtemps de conduire, vous découvriez que la cause de la ruine de ces royautés et de l'ensemble de leur

projet ne fut pas la lâcheté ni même l'incompétence militaire de ceux qui commandaient ou de ceux qui étaient commandés, mais que cette ruine a dépendu de tous les autres vices, et surtout de la méconnaissance de ce qui présente le plus d'importance dans les affaires humaines. Or, que les choses [688d] se sont passées ainsi en ce temps-là, que maintenant plus que jamais il en va de même, et que pour le temps à venir les choses n'arriveront pas autrement, voilà, si vous le souhaitez, ce que je vais, en poursuivant mon argument, tenter de mettre en lumière et de vous faire voir dans la mesure du possible, à vous qui en êtes friands.

CLINIAS

À vrai dire, tu supporterais plutôt mal que nous te louions en paroles ; ce sont plutôt nos agissements qui constitueront ton meilleur éloge. Aussi mettrons-nous le plus grand zèle à suivre ce que tu vas dire. C'est ainsi qu'un homme à l'esprit indépendant montre le mieux qu'il approuve ou non.

MÉGILLE

[688e] Très bien, Clinias, faisons comme tu le dis.

CLINIAS

Ainsi en sera-t-il, si dieu le souhaite. Vas-y, parle.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je dis donc à présent, pour faire parcourir à la discussion la route qu'il lui reste à faire, que ce qui jadis a perdu la puissance en question, c'est la plus grave des méconnaissances, et qu'aujourd'hui cette méconnaissance aura naturellement le même effet, de sorte que, s'il en va bien ainsi, le législateur doit à tout le moins tenter d'inculquer aux cités autant de réflexion que possible, et tenter d'éradiquer la déraison autant qu'il le peut.

CLINIAS

C'est évident.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[689a] Or, de quelle méconnaissance dirions-nous à bon droit qu'elle est la plus grave ? Voyez si vous partagez aussi mon avis. Voici pour moi de quelle méconnaissance il s'agit.

CLINIAS

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est celle qui se manifeste quand quelqu'un, après avoir jugé qu'une chose est belle ou bonne, ne la recherche pas, mais la prend en haine, et que, en revanche, après avoir estimé qu'une chose est laide et injuste, il la recherche et s'en délecte. C'est ce désaccord entre les sentiments de peine et de plaisir d'une part et l'opinion conforme à la raison d'autre part qui constitue, dis-je, la méconnaissance la plus grave, mais aussi la plus vaste, parce qu'elle affecte ce qu'il y a de massif dans l'âme. En effet, ce qui en l'âme éprouve de la peine [689b] et du plaisir est précisément ce qui dans la cité correspond au peuple, à la multitude. Lors donc que l'âme s'oppose au savoir, à l'opinion et à la raison, qui sont naturellement faites pour commander, j'appelle cela déraison. Déraison d'une cité, lorsque la multitude n'obéit pas aux magistrats et aux lois ; mais aussi déraison d'un individu dont l'âme recèle de beaux principes qui ne produisent rien de bon, mais qui au contraire sont nuisibles. C'est l'ensemble de ces méconnaissances [689c] que pour ma part je tiendrais pour responsables des plus graves dissonances, à la fois dans la cité et dans chacun des citoyens individuellement. Il ne s'agit certes pas de la méconnaissance telle qu'elle se manifeste souvent chez les professionnels, si vous voyez bien, étrangers, ce que je veux dire.

CLINIAS

Nous le comprenons, mon ami, et nous souscrivons à ce que tu dis.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, tenons cela pour jugé et proclamé comme nous l'avons dit : à ceux des citoyens en qui existe ce genre de méconnaissance, il ne faudra confier aucune part du pouvoir. Et il faudra leur faire reproche de leur méconnaissance, même si ce sont des raisonneurs accomplis et même s'ils sont rompus [689d] à toutes les subtilités qui naturellement s'attachent à la rapidité de l'âme. Ceux qui ont les dispositions contraires aux précédents, on s'adressera à eux comme à des savants, quand bien même, comme on dit, ils ne sauraient ni lire ni écrire ni nager, et on leur accordera le pouvoir comme à des gens réfléchis. Comment en effet, mes amis, la moindre espèce de réflexion pourra-t-elle exister là où il n'y a point accord ? Cela n'est pas possible. Mais parmi les accords, le plus beau et le plus important sera justement appelé le savoir le plus grand, celui auquel participe l'homme qui vit en accord avec la raison, tandis que, en toute occasion, celui à qui ce savoir fait défaut entraînera la ruine de sa maison et, pour la cité, il n'apparaîtra en aucune façon comme un sauveur ; il apparaîtra tout le contraire [689e], en raison de sa méconnaissance de ces choses. Eh bien, comme nous venons tout

juste de le dire, tenons que cela se trouve ainsi formulé.

CLINIAS

D'accord.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, mais dans les cités, il y a nécessairement des gens qui commandent et des gens qui sont commandés.

CLINIAS

Et comment en irait-il autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[690a] Bien ! Mais quels sont et combien sont les titres d'autorité qui permettent à ceux qui commandent de maintenir d'autres personnes sous leur commandement, soit dans de grandes ou de petites cités, soit dans de grandes ou petites maisons ? L'un de ces titres n'est-il pas celui de père et de mère ? Et, en général, le fait d'être géniteur ne serait-il pas un juste titre d'autorité partout reconnu ?

CLINIAS

Absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et, tout de suite après celui-là, vient le titre à commander de ceux qui sont de noble naissance à l'égard de ceux qui sont de basse extraction. Selon un troisième encore, qui vient après les précédents, il revient à ceux qui sont plus âgés de commander et à ceux qui sont plus jeunes d'être commandés.

CLINIAS

Bien sûr.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[690b] Suivant un quatrième encore, il revient aux esclaves d'être commandés et aux maîtres de commander.

CLINIAS

Cela va de soi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Suivant un cinquième, j'imagine, il revient au plus fort de commander et au plus faible d'être commandé.

CLINIAS

Tu viens de mentionner une autorité particulièrement inéluctable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et qui plus est, c'est celle qui prévaut chez tous les êtres vivants et qui est conforme à la nature, comme jadis le déclara Pindare de Thèbes³⁶. Mais, me semble-t-il bien, le titre le plus important est le sixième, celui qui enjoint à celui qui est dépourvu de savoir de suivre, et à l'homme réfléchi de diriger et [690c] de commander. À coup sûr, très savant Pindare, je ne suis pas prêt à dire que ce titre est contre nature ; au contraire je soutiendrais même qu'elle est conforme à la nature l'autorité que la loi exerce naturellement sur des gens qui s'y soumettent de leur gré et non sous la contrainte.

CLINIAS

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et en mentionnant une septième forme d'autorité, qui résulte de la faveur des dieux et de l'heureuse fortune, nous faisons intervenir le sort : que celui qu'aura désigné le sort commande et que celui qui se retire non désigné soit commandé ; il n'y a rien, disons-nous, de plus juste.

CLINIAS

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

« Tu vois bien, législateur, pourrions-nous dire [690d] en plaisantant à l'un de ceux qui ne voient pas de difficulté à se mettre à instituer des lois, combien il y a de titres à commander, et comment ils s'opposent naturellement les uns aux autres. Oui, nous venons tout juste de découvrir une source de séditions, et il te revient d'y apporter remède. Mais commence par rechercher avec nous comment et par quelle faute en ces matières les rois d'Argos et de Messène ont entraîné leur perte et la ruine de la puissance des

Grecs qui à cette époque était prodigieuse. [690e] N'est-ce pas pour avoir méconnu le mot si juste d'Hésiode : "Souvent la moitié vaut mieux que le tout³⁷" ? S'il peut être préjudiciable de prendre le tout et si la moitié peut suffire, c'est qu'alors, estimait le poète, la mesure l'emporte sur ce qui est dépourvu de mesure, le meilleur sur le moins bon. »

CLINIAS

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Où donc, d'après nous, commence habituellement ce processus de destruction : chez les rois ou dans le peuple ?

CLINIAS

Normalement [691a] et le plus souvent, c'est une maladie qui frappe les rois que leur vie de luxure a rendus arrogants.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-il pas évident par conséquent que les rois de cette époque furent les premiers à être atteints de ce mal qui consiste à vouloir avoir plus que ne le permettent les lois établies ? Ce à quoi ils avaient consenti dans leur discours et, en prêtant serment, devint un point de désaccord entre eux, et ce désaccord qui est, comme nous l'avons déclaré, la méconnaissance la plus importante, et qui se donne pourtant des airs de savoir, ruina tout cela par une dissonance et par un manque d'harmonie blessant pour l'oreille ?

CLINIAS

C'est bien ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

D'accord. Mais quelles précautions devait alors prendre le législateur de cette époque [691b] pour éviter que ne survienne cet accident ? Par les dieux, il ne faut pas être malin aujourd'hui pour le savoir et il n'est pas difficile non plus de le dire. Mais si, en ce temps-là, il s'agissait de le prévoir, celui qui l'aurait prévu aurait été plus malin que nous.

CLINIAS

À quoi fais-tu donc allusion ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En considérant ce qui s'est passé chez vous, Mégille, il est aujourd'hui facile de comprendre et, une fois qu'on l'a compris, de dire ce qu'il aurait fallu faire en ce temps-là.

CLINIAS

Exprime-toi plus clairement encore.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, le plus clair serait ceci.

CLINIAS

Quoi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[691c] Si, au mépris de la juste mesure, l'on donne ce qui est trop grand à ce qui est trop petit, qu'il s'agisse des voiles à des navires, de nourriture à des corps ou d'autorité à des âmes, tout est, en quelque sorte, mis sens dessus dessous. Dans leur excès, les uns courent à des maladies et les autres à l'injustice, qui est le rejeton de l'insolence³⁸. Que voulons-nous dire au juste ? N'est-ce pas ceci ? Il n'est pas, mes amis, d'âme de mortel qui puisse jamais porter l'autorité la plus grande parmi les hommes, lorsqu'elle est jeune et irresponsable, et cela de manière à éviter que sa faculté de raisonnement ne soit infectée par la maladie la plus grave, [691d] la déraison, et de devenir ainsi objet de haine pour ses amis les plus proches, ce qui, lorsque cela se produit, a tôt fait de perdre cette âme et de dissiper toute la puissance qui est la sienne. Voilà donc ce contre quoi il fallait que prissent des précautions de grands législateurs sachant en quoi consistait la juste mesure. Or, que ce soit bien cela qui ait eu lieu à l'époque, c'est maintenant une conjecture bien modeste. Voici, semble-t-il, ce qu'il en était.

CLINIAS

Quoi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Un dieu qui prenait soin de vous et qui, en prévision de l'avenir, faisait naître chez vous comme rois un couple de jumeaux au lieu d'un seul enfant, [691e] ramenant le pouvoir royal à une plus juste mesure. Après cela encore, un homme en qui la nature humaine était mêlée à la puissance d'un dieu,

lorsqu'il constate que la royauté chez vous est encore enfiévrée, mêle la puissance réfléchie qui est le propre de la vieillesse à la force présomptueuse de la haute naissance, [692a] en donnant au vote des vingt-huit vieillards pour les affaires les plus importantes un pouvoir égal à celui des rois. Et un troisième sauveur³⁹, constatant que chez vous l'autorité était encore enflée et enflammée, lui imposa comme un frein le pouvoir des éphores, introduisant une institution qui se rapproche d'un pouvoir attribué par un tirage au sort. Et de cette manière, la royauté qui, chez vous, était un mélange des éléments adéquats, et qui avait de la mesure, assura son salut et fut pour les autres la cause de leur salut. [692b] En effet, avec Téménos, Cresphontès et les législateurs de ce temps-là, quels qu'aient pu être ceux qui ont institué les lois, même l'apanage d'Aristodème n'aurait pas trouvé son salut. Car ils n'étaient pas suffisamment experts en matière de législation : autrement, ils n'auraient probablement jamais imaginé pouvoir faire naître la mesure dans une âme jeune au moyen de serments, alors même qu'elle était investie d'un pouvoir d'où pouvait naître une tyrannie. En réalité, c'est le dieu qui a montré quelle devait et quelle doit être l'autorité susceptible de durer le plus longtemps. Or, comme je viens tout juste de le dire, [692c] nul besoin d'être très malin pour comprendre cela aujourd'hui, après que les événements se sont produits – sur un exemple passé, il n'y a en effet aucune difficulté à bien voir les choses –, mais s'il s'était trouvé en ce temps-là quelqu'un pour les prévoir, pour arriver à imposer une mesure aux pouvoirs et à les ramener de trois à un seul, il aurait sauvé de la ruine tous les splendides projets de ce temps-là et l'expédition perse n'aurait pas été lancée sur la Grèce, ni aucune autre, nous méprisant comme si nous étions des gens sans valeur.

CLINIAS

Ce que tu dis est vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce fut en tout cas de façon honteuse [692d] que les Grecs repoussèrent les envahisseurs, Clinias. Et quand je dis « honteuse », je ne nie pas que, vainqueurs sur terre et sur mer, les gens d'alors n'aient remporté de belles victoires. Mais je m'explique sur ce dont j'affirme avoir été alors honteux. En premier lieu, parmi les trois cités dont je parle, il en est une seule qui prit la défense de la Grèce ; les deux autres avaient tellement dégénéré que l'une empêcha Lacédémone de venir au secours de la Grèce en lui faisant une guerre à outrance, alors que pour sa part, l'autre, qui avait eu le premier rang aux temps lointains [692e] du partage, la cité d'Argos, invitée à repousser l'invasion barbare ne répondit pas à l'appel et ne prit pas les armes. Or, si l'on faisait le récit des nombreux événements qui marquèrent alors cette guerre, on porterait contre la Grèce des accusations qui n'ont rien d'honorable. De même, on ne s'exprimerait pas de façon juste en disant que la Grèce s'est

défendue. Bien au contraire, sans la résolution commune des Athéniens et des Lacédémoniens **[693a]** pour écarter la menace de la servitude, c'eût été à peu près sûrement la confusion de tous les peuples grecs entre eux, des peuples barbares avec les peuples grecs et des peuples grecs avec les peuples barbares, comme on le voit chez les peuples qui vivent sous la domination des Perses et qui, tour à tour séparés et rassemblés, forment des communautés misérablement dispersées.

Voilà, Clinias et Mégille, ce que nous pouvons reprocher aux dirigeants politiques, comme on les appelle, et aux législateurs, aussi bien ceux d'autrefois que ceux d'aujourd'hui, dans le but, en recherchant les causes de ces fautes, de découvrir **[693b]** ce qu'il aurait fallu faire d'autre que ce qu'ils ont fait. Telle est la recommandation que nous venons de faire, à savoir qu'il fallait que la loi n'institue pas des pouvoirs trop grands et par ailleurs sans mélange, mais qu'elle garde dans l'esprit ce genre de considérations : une cité doit être libre, réfléchie et en accord avec elle-même, et c'est ce but que doit viser le législateur quand il établit les lois. Il ne faut cependant pas s'étonner si plusieurs fois déjà nous avons proposé un but que le législateur devait, disions-nous, avoir devant les yeux en établissant les lois, et si le but proposé **[693c]** ne semblait pas être le même d'une fois sur l'autre. En fait, il faut prendre pour acquis que, chaque fois que nous affirmons qu'il faut avoir en vue la tempérance, la réflexion ou l'accord, il s'agit là non pas d'un objectif différent, mais du même, et que s'il nous arrive d'employer beaucoup d'autres expressions analogues, il ne faut pas se troubler.

CLINIAS

C'est ce que nous devons nous efforcer de faire en poursuivant notre discussion. Et dans le cas présent, en ce qui concerne l'accord, la réflexion et la liberté, tu allais nous dire le but que tu souhaites assigner au législateur. Parle.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, écoute **[693d]**. Les constitutions ont en quelque sorte deux mères dont on aurait raison de dire que les autres constitutions sont nées ; et on aurait raison de donner à la première le nom de « monarchie » et à l'autre le nom de « démocratie ». La première est à son sommet chez les Perses, la seconde chez nous. Et toutes les autres constitutions sans exception ou presque sont, je le répète, des variétés de celles-ci. Il faut évidemment, c'est là une nécessité, qu'une constitution comporte ces deux éléments, si l'on souhaite que l'on y retrouve liberté et accord accompagné de réflexion. **[693e]** C'est ce que notre argumentation souhaite prescrire, en affirmant, que, si elle n'a pas part aux deux, une cité ne saurait être bien gouvernée.

CLINIAS

Comment pourrait-il en être autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, c'est pour avoir chéri plus qu'il ne fallait et même exclusivement l'une la monarchie, et l'autre la liberté que ni l'une ni l'autre n'ont trouvé la juste mesure de ces deux éléments. Les vôtres, la Laconienne et la Crétoise y sont mieux arrivées. En revanche, Athènes et la Perse, qui y ont à peu près réussi dans le passé, [694a] en sont pourtant loin maintenant. Nous devons rechercher les causes de cet état de fait, n'est-ce pas ?

CLINIAS

Oui, absolument, si nous voulons mener à son terme ce que nous avons entrepris.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Prêtons donc l'oreille. C'est un fait que les Perses, quand ils menaient sous Cyrus une existence marquée par une juste mesure entre la servitude et la liberté, commencèrent par être libres avant de devenir les maîtres de beaucoup d'autres gens. Parce que ceux qui les commandaient leur accordaient une part de liberté et les mettaient sur le même pied qu'eux, l'accord était plus grand entre les soldats et leurs commandants, et on se montrait plus ardent [694b] au milieu des combats. Et par ailleurs, si parmi eux il s'en trouvait un qui fût intelligent et de bon conseil, cet individu – comme le roi était dépourvu de jalousie, qu'il admettait le franc-parler et qu'il accordait des distinctions honorifiques à ceux qui étaient capables de le conseiller en quelque matière –, mettait au service de tous sa capacité de juger, si bien qu'en ce temps-là tout prospéra chez eux, grâce à la liberté, à l'accord et à la communauté de vue.

CLINIAS

Il semble bien que ce qu'on raconte se soit passé à peu près ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors, [694c] comment les choses se sont-elles gâtées sous Cambyse et comment se sont-elles rétablies, ou presque, sous Darius ? Ne pourrions-nous pas, si vous le souhaitez, faire comme si nous avions recours à la divination ?

CLINIAS

Oui, en tout cas, cela nous aidera à poursuivre l'examen du problème dans lequel nous nous sommes lancés.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dès lors, voilà l'oracle que je profère concernant Cyrus. Même si à tout le moins ce fut un bon général et un roi dévoué à son peuple, il se désintéressait totalement de la bonne éducation et il n'a prêté aucune attention aux affaires de sa maison.

CLINIAS

Et comment devons-nous interpréter un oracle comme celui-ci ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Sa vie durant depuis son enfance, semble-t-il, il fut en campagne militaire [694d], laissant aux femmes le soin d'élever ses enfants. Or celles-ci les élevaient dès leur plus jeune âge comme s'ils étaient déjà arrivés au bonheur et comblés, et comme s'ils ne manquaient de rien sous ce rapport. Et, à force d'empêcher que personne ne les contrariât en rien comme s'ils étaient heureux à souhait, de forcer tout le monde à chanter l'éloge de leurs paroles et de leurs actions, elles en firent le genre d'individu que l'on imagine.

CLINIAS

Voilà, semble-t-il, une belle éducation !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dis plutôt une éducation donnée par des femmes, celles des femmes du sérail [694e] royal, nouvellement enrichies et qui élèvent leurs enfants en l'absence d'hommes, parce que la nécessité de faire la guerre et d'affronter une multitude de périls ne laissent à ces derniers aucun loisir.

CLINIAS

Cela fait sens.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pendant ce temps-là, le père, de son côté, ne cessait de gagner en grand nombre pour eux du menu ou du gros bétail et des troupeaux d'hommes et d'animaux de toutes espèces. Mais à ceux à qui ils comptaient transmettre ces possessions, [695a] il ne se rendait pas compte qu'on ne donnait pas une éducation suivant la méthode ancestrale, celle des Perses – ce sont des pâtres,

les Perses, et les rejetons d'une rude contrée –, une éducation dure, propre à former des pâtres bien robustes et capables de coucher à la belle étoile, de passer des nuits blanches et de partir en campagne militaire s'il le faut. Il laissa ses propres fils recevoir une éducation suivant la méthode mède, une éducation qui, gâtée par ce que l'on appelle « le bonheur », fut dispensée par des femmes et des eunuques et les rendit tels qu'il fallait s'attendre qu'ils devinssent **[695b]** après une éducation sans frein. En tout cas, à la mort de Cyrus, ses enfants, perdus de luxure et de licence, recueillirent la succession. L'un commença par tuer son frère qu'il ne supportait pas de voir son égal. Puis, dans la démence où le plongeaient l'ivresse et l'inconduite, il laissa le pouvoir passer entre les mains des Mèdes et de celui que l'on appelait alors l'Eunuque, lequel était plein de mépris pour la sottise de Cambyse⁴⁰.

CLINIAS

Oui, c'est ce qu'on raconte, et il semble bien **[695c]** que les choses se soient passées à peu près ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et on dit aussi, je crois bien, que le pouvoir revint aux mains des Perses grâce à Darius et aux Sept⁴¹.

CLINIAS

Exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Envisageons les choses en suivant le fil de notre argumentation. En fait, Darius n'était pas fils de roi, et il avait reçu une éducation exempte de laisser-aller. Lorsqu'il parvint au pouvoir et qu'il s'en empara avec le concours de six autres, il le partagea en faisant sept lots, dont aujourd'hui encore il subsiste de minces traces, aussi vagues que des rêves. Et, après avoir institué des lois, il crut bon de gouverner en introduisant entre tous une sorte d'égalité. **[695d]** En outre, la répartition de l'impôt que Cyrus avait promise aux Perses, il la lia au corps de la loi, établissant ainsi l'accord et le sens de la communauté entre tous les Perses et gagnant la faveur du peuple perse à coup d'argent et de présents. Voilà bien pourquoi par leur dévouement ses armées conquièrent pour lui des territoires qui pour l'étendue n'étaient pas moindres que ceux qu'avait laissés Cyrus. Après Darius, vint Xerxès qui avait reçu une fois de plus l'éducation du palais, une éducation toute faite de laisser-aller. « Pauvre Darius, serions-nous probablement fondés à lui dire, tu n'as pas pris ta leçon du malheur de Cyrus et **[695e]** tu as fait élever Xerxès dans les mêmes mœurs où Cyrus avait fait élever Cambyse. » Xerxès, dis-je, parce qu'il était le

produit des mêmes méthodes d'éducation, tomba dans des travers très proches de ceux de Cambyse, et en tout cas l'on est autorisé à dire que, depuis tout ce temps, il n'est encore apparu chez les Perses aucun roi qui soit véritablement un « Grand roi », si ce n'est dans l'appellation. La faute, à mon avis, n'en revient pas au hasard, mais à la vie mauvaise que mènent la plupart du temps les enfants des gens [696a] exceptionnellement riches et qui détiennent un pouvoir absolu. Il est impossible en effet que cette façon d'élever les gens produise jamais un enfant, un adulte ou un vieillard qui se distingue par la vertu. Voilà bien, affirmons-nous, ce que doit avoir en vue le législateur et nous de même en ce moment. À coup sûr, Lacédémoniens, la justice exige de reconnaître à votre cité le mérite suivant : vous n'attribuez à la pauvreté et à la richesse, à la condition de simple particulier et à celle de roi, aucune dignité ou aucune éducation particulière, hors ce qui à l'origine vous a été indiqué dans le message divin transmis par un dieu sous la forme d'un oracle. [696b] Le fait est certain, il ne faut absolument pas que, dans une cité, quelqu'un reçoive des marques d'honneur exceptionnelles parce qu'il se distingue par la richesse, ni davantage parce qu'il est rapide à la course, beau ou vigoureux, alors qu'il lui manque l'une des vertus, et pas même s'il fait preuve de vertu, mais d'une vertu dépourvue de tempérance.

CLINIAS

Que veux-tu dire par là, Étranger ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le courage, je suppose, est une partie de la vertu.

MÉGILLE

Comment ne serait-ce pas le cas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, après avoir entendu ce que je viens de raconter, juges-en par toi-même : accepterais-tu d'avoir dans ta maison ou comme voisin un homme particulièrement courageux, mais sans tempérance et débauché ?

MÉGILLE

[696c] Ne dis pas des paroles de mauvais augure.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, alors, un homme doté d'une compétence et savant dans ce domaine, mais injuste ?

MÉGILLE

En aucune façon.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais la justice ne vient pas sans la tempérance.

MÉGILLE

Comment cela se pourrait-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et cela n'est pas davantage possible pour celui qui est savant, celui du moins que nous venons de mettre en avant, celui dont les sentiments de plaisir et de peine s'accordent avec les considérations de la droite raison et les suivent.

MÉGILLE

Non, bien entendu.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il reste encore cet autre point à considérer eu égard aux distinctions, qui sont conférées dans les cités : quelles sont celles qui dans chaque cas [696d] sont justifiées et celles qui ne le sont pas ?

MÉGILLE

De quoi s'agit-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Si la tempérance réside dans une âme indépendamment de toute autre vertu, méritera-t-elle à juste titre honneur ou discrédit ?

MÉGILLE

Je ne sais comment répondre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La chose est sûre, tu as réagi comme il faut ; car, si tu avais répondu à ma question dans un sens ou dans l'autre, tu te serais exprimé de travers, me semble-t-il bien.

MÉGILLE

C'était donc ce qu'il convenait de faire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Exact. Ainsi donc ce qui n'est qu'un surcroît, qui s'ajoute à ce qui mérite appréciation ou dépréciation, ne méritera pas qu'on en parle, mais appellera plutôt un silence, [696e] d'où les calculs seront absents.

MÉGILLE

Il me semble que tu parles de la tempérance.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui. En revanche, attribuer les plus grands honneurs à celui des autres biens qui nous rend les plus grands services ne sera pleinement justifié que si ce surcroît s'y ajoute. Ce qui nous rend les services qui viennent tout de suite après prend la seconde place. Et ainsi de suite, dans l'ordre, chaque bien recevra à son rang les honneurs qui lui sont correctement dus.

MÉGILLE

Il en va bien ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[697a] Eh bien, allons-nous insister encore sur le fait que c'est au législateur qu'il appartient de répartir les honneurs ?

MÉGILLE

Assurément.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Si tu le veux, nous lui laisserons décerner tous ces honneurs suivant chaque action et dans le détail, alors que de notre côté, puisque nous avons aussi le désir de légiférer, nous tenterons d'établir une triple division, et de distinguer ce qui est le plus important, ce qui vient en deuxième et ce qui vient en troisième ?

MÉGILLE

Exactement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, nous affirmons que, si elle doit survivre et parvenir au bonheur [697b] auquel il est permis à l'homme d'atteindre, il faut et il est nécessaire qu'une cité distribue correctement les marques d'honneur et de discrédit. Or, ce qui est correct, vous le savez, c'est de considérer les biens de l'âme comme les biens les plus précieux et de les mettre au premier rang, à condition que règne en l'âme la tempérance ; de mettre au deuxième rang ce qui se rapporte à la beauté et au bien-être du corps ; et de mettre au troisième rang ce que l'on dit se rattacher aux richesses et à la propriété. Mais si, législateur ou cité, on s'écarte de cette voie, soit en donnant aux richesses [697c] la place d'honneur soit en assignant un rang plus élevé à quelque chose d'inférieur, on posera une action qui ne sera correcte ni à l'égard des dieux ni à l'égard de la cité. Est-ce là la position que nous devons tenir ou non ?

MÉGILLE

De toute évidence, c'est bien la position que nous devons tenir.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà donc les considérations que nous a poussés à formuler avec plus de force l'examen de l'organisation politique des Perses. Et nous constatons que, d'année en année ils sont pires ; or la cause en est, d'après nous, que, à force de réduire à l'excès la liberté du peuple et d'augmenter en revanche plus que de raison le caractère autoritaire du pouvoir, ils ont ruiné dans l'État le sens de l'accord et le sens de la communauté. [697d] Lorsque cela a disparu, ceux qui gouvernent ne délibèrent plus dans l'intérêt de ceux qu'ils gouvernent, c'est-à-dire du peuple, mais en faveur de leur propre autorité. Chaque fois qu'ils croient pouvoir en tirer le moindre avantage, ils anéantissent des cités alliées et des peuples amis en les détruisant par le feu ; la haine hostile et impitoyable qu'ils manifestent contre ces cités et ces peuples suscite en retour, contre eux, une haine tout aussi hostile et impitoyable. Et, lorsqu'ils viennent à avoir besoin que leur peuple combatte pour eux, les gouvernants ne trouvent alors chez lui aucun attachement ni empressement à risquer sa vie au combat. Ils ont beau avoir à leur disposition des hommes dont le nombre défie le calcul, ils ne trouvent en cette multitude que des masses qu'ils ne peuvent utiliser à la guerre ; et, comme s'ils manquaient d'hommes, ils en sont réduits à payer des étrangers, s'imaginant que leur salut pourra être assuré par des mercenaires étrangers. En plus de cela, ils tombent forcément dans l'ignorance [698a] qui leur fait proclamer par les actes qu'ils accomplissent que, en comparaison de l'or et de l'argent, les biens que la cité déclare précieux et honorables ne sont jamais que radotage.

MÉGILLE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En voilà assez en tout cas sur la question des Perses. Notre conclusion est la suivante : pour l'instant, l'Empire n'est pas dirigé comme il faut, parce que le peuple est maintenu dans un état de servitude trop grand et que les dirigeants ont un pouvoir excessif.

MÉGILLE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Passons après cela à la constitution politique d'Athènes. Il nous faut maintenant exposer d'une façon similaire comment une liberté absolue vis-à-vis de toute autorité ne l'emporte pas, loin s'en faut, sur la soumission à une autorité mesurée exercée [698b] par d'autres. Au temps où les Perses attaquèrent la Grèce, et aussi bien tous les peuples d'Europe, nous avions une constitution ancienne, au sein de laquelle l'attribution des magistratures dépendait de la répartition des citoyens d'après les quatre classes censitaires. Notre maîtresse était la retenue, en vertu de laquelle nous acceptions de vivre, en obéissant comme des esclaves aux lois de ce temps-là. Oui, et qui plus est, l'importance de l'invasion tant sur terre que sur mer nous plongea dans une peur désespérée, qui nous fit accepter une servitude encore plus grande [698c] à l'égard de ceux qui nous dirigeaient et à l'égard des lois ; et de tout cela, il résulta entre nous un accord particulièrement fort. Car dix ans à peu près avant la bataille navale de Salamine, Datis arriva à la tête d'une expédition perse, lancée par Darius contre les Athéniens et contre les Érétriens, avec ordre exprès de les ramener les fers aux pieds et menace de mort en cas d'insuccès. Il ne fallut pas longtemps à Datis pour s'emparer par la force de l'Érétrie [698d] à la tête de troupes innombrables. Et il laissa se répandre dans notre cité une rumeur effrayante : pas un Érétrien ne lui avait échappé, car, disait-on, les soldats de Datis s'étant donné la main avaient pris comme dans une senne tout le territoire de l'Érétrie. Cette rumeur, qu'elle fût vraie ou erronée, frappa de stupeur tous les Grecs en général et les Athéniens en particulier, mais lorsqu'ils envoyèrent des ambassades partout pour réclamer du secours, personne ne consentit à leur porter secours, [698e] sauf les Lacédémoniens. Encore que ceux-ci, soit qu'ils en eussent été empêchés par la guerre qu'ils menaient alors contre la Messénie ou par quelque autre empêchement (on ne le dit pas, que je sache), arrivèrent en retard un jour après la bataille de Marathon. Par la suite, le bruit courut que d'importants préparatifs étaient en cours et que le Roi multipliait les menaces. Mais le temps passait. On apprit que Darius était mort et que son fils, un homme jeune

et plein d'ardeur, avait hérité du pouvoir et qu'il n'était nullement disposé à abandonner l'action en train. [699a] En raison du précédent de Marathon, les Athéniens se dirent que tous ces préparatifs étaient dirigés contre eux, et lorsqu'ils furent informés que l'Athos avait été percé et que les rives de l'Hellespont avaient été jointes et lorsqu'ils connurent le nombre des vaisseaux, ils estimèrent qu'il n'y avait de salut pour eux ni sur terre ni sur mer. Personne en effet ne viendrait à leur secours : ils n'avaient qu'à se rappeler comment, lors de l'invasion précédente et lors des événements d'Érétrie, personne à ce moment ne leur avait porté secours ni n'avait pris le risque de combattre avec eux. Cette fois encore, ils s'attendaient à la même chose [699b] sur terre. Et du côté de la mer ils ne voyaient non plus aucun moyen d'assurer leur salut, face à la multitude de vaisseaux qui se portaient contre eux. Dès lors, en considérant les événements précédents et en voyant comment à ce moment-là aussi la victoire au combat avait paru sortir d'une situation désespérée, une seule chance de salut leur vint à l'esprit ; sans doute était-elle précaire et sans issue, mais c'était la seule. Soutenus par cette espérance, ils ne trouvaient de refuge qu'en eux-mêmes et dans les dieux. De ce fait, la peur fit [699c] naître en eux un accord, celui qu'ils éprouvaient alors et celui qu'inspiraient les lois anciennes, cette peur qu'ils avaient intégrée en obéissant comme des esclaves à ces lois anciennes, et que nous avons souvent appelé « retenue » dans les propos que nous avons tenus précédemment. C'est par elle, avons-nous déclaré, que doivent être asservis ceux qui visent à devenir des gens de bien, et dont en revanche s'est libéré le lâche qu'elle n'effraie plus. Mais si la frayeur n'avait alors saisi ceux qui étaient lâches, jamais ils ne se seraient portés en masse à la résistance, jamais non plus ils n'auraient défendu les temples, les tombeaux, la patrie, tout ce qui est nous proche [699d] et tout ce qui nous est cher, de la façon dont ils les protégèrent. Peu à peu, en cette circonstance, nous nous serions tous enfuis et dispersés chacun de son côté.

MÉGILLE

Vraiment, Étranger, tu as parlé comme il faut, à ton honneur et à celui de ta patrie.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est bien le cas, Mégille. Il est juste qu'on te raconte l'histoire de ce temps-là, à toi qui y es associé par tes ancêtres. Examinez cependant, Clinias et toi, si nous tenons là un discours approprié à notre œuvre législative. En effet, ce n'est pas pour raconter des histoires [699e] que je me suis lancé dans cet exposé, mais pour illustrer ce que je vais dire. Voyez un peu. Puisque d'une certaine façon nous avons connu un sort identique à celui des Perses, eux pour avoir réduit le peuple à une servitude totale, et nous tout au contraire pour avoir poussé la masse vers une liberté totale, il semble que si nous

voulons savoir comment et de quoi nous devons parler à partir de maintenant, les propos que nous venons de tenir l'ont d'une certaine façon bien dit.

MÉGILLE

[700a] Bien parlé. Mais tâche de nous expliquer encore plus clairement ce que tu entends par là.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Très bien. Chez nous, mes amis, du temps des anciennes lois, le peuple n'était maître de rien, mais il était en quelque sorte assujetti de plein gré aux lois.

MÉGILLE

De quelle espèce de loi entends-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tout d'abord de celles qui concernaient à l'époque le domaine des Muses, s'il faut exposer depuis l'origine le progrès excessif de la liberté. À l'époque en effet, le domaine des Muses était divisé en genres [700b] et en modes définis. Un genre de chant comprenait les prières aux dieux, et il recevait le nom d'« hymnes ». Le genre opposé à celui-là constituait un autre genre de chant, ces lamentations qu'on appelait très justement « thrènes ». Celui des « péans » en constituait un troisième. La naissance de Dionysos en constituait, j'imagine, un autre, appelé « dithyrambe ». Et les « nomes » étaient appelés de ce nom même, en tant que chant différent ; et ils qualifiaient les nomes de « citharédiques ». Une fois établies ces distinctions et quelques autres, il ne fut plus permis de transposer un genre de mélodie en un autre. [700c] Et l'autorité en ces matières, pour observer et juger en connaissance de cause, et châtier par ailleurs le contrevenant, ce n'était ni les sifflets ni les cris discordants de la foule, comme c'est maintenant le cas, pas davantage les applaudissements qui confèrent les louanges. Bien au contraire, il revenait à des hommes qui s'occupaient d'éducation d'écouter l'exécution de ces pièces en silence jusqu'à la fin, tandis que les enfants, leurs pédagogues et la masse du public étaient ramenés à l'ordre par le bâton du service d'ordre. Voilà donc suivant quel type d'ordonnance [700d] la masse des citoyens acceptait d'être contrôlée en ces matières sans avoir l'audace de faire du tapage pour exprimer son jugement. Par la suite cependant, à mesure que le temps avançait, apparurent des compositeurs qui commencèrent à violer les règles dans le domaine des Muses, des gens qui, en dépit de leur don artistique, ignoraient ce qui était la justice et la règle dans le domaine de leur Muse, parce qu'ils connaissaient le transport des Bacchants et qu'ils étaient possédés plus qu'il

n'eût fallu par le plaisir, parce qu'ils mêlaient les thrènes, aux hymnes et les péans aux dithyrambes, parce qu'ils imitaient sur la cithare le jeu d'*aulós*, parce qu'ils ramenaient tout [700e] à tout, parce que contre leur gré par déraison ils répandirent sur le compte de la musique ce mensonge suivant lequel en musique il n'y avait aucune place pour une quelconque rectitude et que c'est le plaisir de celui qui y trouve sa jouissance, que celui-ci fût meilleur ou pire, qui décidait avec le plus de rectitude. À force de composer de telles œuvres, et d'y ajouter des paroles de ce genre, ils inculquèrent au grand nombre la désobéissance aux règles dans le domaine des Muses, et l'audace de se croire des juges compétents. La conséquence fut que le public du théâtre qui jadis ne s'exprimait pas se mit à s'exprimer, [701a] comme s'il s'entendait à discerner dans le domaine des Muses le beau du laid ; et à une aristocratie dans le domaine des Muses se substitua une « théâtrocratie » dépravée. Et si encore c'eût été une démocratie limitée à la musique et composée d'hommes pourvus d'une culture libérale, ce qui est arrivé n'eût en rien été aussi terrible. Mais ce qui à ce moment-là commença à s'installer chez nous à partir du domaine des Muses, ce fut l'opinion que tout homme s'entendait à tout et qu'il pouvait se mettre en infraction ; et la licence suivit. Les gens, parce qu'ils se croyaient compétents, ne furent plus retenus par la crainte, et l'assurance engendra l'impudence. En effet, cesser de craindre l'opinion d'un meilleur [701b] par effronterie, c'est là vraiment l'impudence dépravée, résultant d'une liberté par trop audacieuse.

MÉGILLE

On ne peut rien dire de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tout de suite après cette liberté en vient, selon toute vraisemblance, une autre, celle qui refuse d'être l'esclave de ceux qui représentent l'autorité, puis une autre encore, celle qui refuse d'être l'esclave d'un père, d'une mère et des gens plus âgés et d'accepter leurs remontrances. Lorsque l'on approche de la fin du parcours, on cherche à ne pas obéir aux lois et finalement on ne se préoccupe plus [701c] des serments, des engagements et on se désintéresse totalement des dieux, manifestant la nature des Titans qu'évoque la tradition et prenant modèle sur elle, revenant ainsi à la situation qui est la leur, pour passer une existence éternellement pénible comportant des maux incessants. Oui, mais à quelle fin ce propos encore a-t-il été tenu par nous ? Pour moi, il est évident qu'il faut à tout instant reprendre en main ce propos à la façon d'un cheval, et, au lieu de se laisser emporter par lui, la bouche dégagée du mors, et comme dit le proverbe [701d] de « tomber à bas d'un âne⁴²... », qu'il faut poser à nouveau la question qui vient tout juste d'être posée : à quelle fin tendait ce propos ?

MÉGILLE

Parfait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, c'était à cette fin.

MÉGILLE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous avons dit que le législateur doit en légiférant viser trois buts : la cité qu'il pourvoit de lois sera libre, en accord avec elle-même et intelligente. C'est bien ce que nous avons dit, n'est-ce pas ?

MÉGILLE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Considérant ces trois buts, nous avons choisi deux organisations politiques [701e], la plus autoritaire et la plus libertaire, et nous examinons maintenant laquelle des deux est la bonne. Lorsque nous avons pris en considération une certaine mesure en chacune d'elles, pour les Perses dans le domaine de l'autoritarisme et pour les Athéniens dans le domaine de la liberté, nous nous sommes rendu compte que c'était alors une réussite ; en revanche, quand chacune d'elles poussait les choses à leur paroxysme, les uns, de la servitude, les autres, de son contraire, ce n'était un succès ni pour les uns ni pour [702a] les autres.

MÉGILLE

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La chose est sûre, ce sont des considérations de ce genre qui nous ont amenés à passer en revue l'établissement de l'armée dorienne, la fondation d'une ville par Dardanos sur les pentes d'une montagne et son établissement sur le bord de la mer, et même les tout premiers survivants du déluge ; un peu auparavant nous avons parlé du domaine des Muses, de l'ivresse et auparavant encore d'autres sujets. Tout cela en effet a été évoqué en vue de déterminer de

quelle façon une cité peut être fondée dans les meilleures conditions qui soient, et comment un particulier [702b] réglerait au mieux le cours de son existence. Quant à savoir si nous avons fait œuvre utile, quelle preuve pourrions-nous, Mégille et Clinias, en apporter à nous-mêmes ?

CLINIAS

Il me semble, Étranger, en entrevoir une. Un heureux hasard paraît avoir suscité pour nous tous les propos qui ont été tenus. Car en réalité, il se trouve que j'ai besoin de l'exposé historique qui vient d'être fait, et que c'est, je le répète, une chance que vous vous soyez trouvés là, toi et Mégille que voici. Car je ne vous cacherai pas [702c] ce qui m'arrive à cette heure ; j'y vois même un heureux présage. Voici de quoi il s'agit : la plus grande partie de la Crète entreprend de fonder une colonie, et confie aux gens de Cnossos le soin de s'occuper de l'affaire ; ce soin nous est délégué par la cité de Cnossos, à moi et à neuf autres citoyens. Par la même occasion, on nous enjoint d'instituer les lois de cette colonie, en promulguant parmi les lois de chez nous celles qui nous agréent et des lois qui viennent d'ailleurs, sans tenir aucun compte de leur caractère étranger, pourvu que nous les trouvions meilleures. Maintenant, donnez-moi et donnez-vous à vous-mêmes cette satisfaction. [702d] Parmi ce que nous avons dit, faisons un choix, et organisons en paroles une cité, comme si nous en assurions la fondation dès l'origine. Ainsi, en même temps, nous procéderons à l'examen de ce qui fait l'objet de notre enquête, et moi j'appliquerai peut-être cette organisation à la cité future.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Au moins, Clinias, ce n'est pas là une déclaration de guerre. À moins que cela ne déplaie à Mégille, sois assuré que, en ce qui me concerne, tout sera fait, pour te complaire, autant que tu peux le souhaiter.

CLINIAS

Voilà qui est bien dit.

MÉGILLE

Moi aussi je suis à ton service.

CLINIAS

[702e] Voilà qui est très bien dit. Tentons maintenant de fonder notre cité, en paroles d'abord.

Livre IV

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[704a] Eh bien, allons-y. Comment faut-il se représenter la cité à venir ? Je ne parle pas de son nom, car je ne cherche pas à savoir quel est ce nom maintenant, pas davantage que je ne cherche à savoir quel nom il faudra lui donner plus tard. Il se pourrait bien en effet que ce nom, elle le doive aux circonstances de sa fondation ou à sa situation. Le nom d'un fleuve, d'une source, de divinités associées à ce lieu conféreront à la cité nouvelle la renommée qui est la leur. [704b] Ce que je souhaite plutôt savoir en posant cette question, c'est si cette cité sera au bord de la mer ou à l'intérieur.

CLINIAS

En fait, Étranger, la cité dont nous venons de parler est distante de la mer d'environ quatre-vingts stades.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ? A-t-elle de ce côté des ports ou en est-elle totalement dépourvue ?

CLINIAS

Non, elle n'en est pas dépourvue. Du côté de la mer, Étranger, elle a les meilleurs ports qu'il est possible d'avoir.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ah ! que [704c] dis-tu ? Et qu'en est-il du territoire qui l'entoure ? Produit-elle tout ce qu'il faut ou manque-t-elle de quelque chose ?

CLINIAS

Elle ne manque d'à peu près rien.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et aura-t-elle, à peu de distance, quelque cité voisine ?

CLINIAS

Absolument aucune. C'est même pour cela que nous établissons là notre colonie. En effet, il y a longtemps une émigration s'est produite depuis ce lieu, qui a fait du territoire un désert depuis je ne sais combien de temps.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et qu'il y a-t-il comme plaine, comme montagnes et comme forêt ? Comment est-elle pourvue sous chacun de ces rapports ?

CLINIAS

Sa configuration physique rappelle celle du reste de [704d] la Crète.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu veux dire sans doute qu'elle est accidentée plutôt que plane.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, pour ce qui est d'acquérir la vertu, son cas n'est certainement pas désespéré. En effet, si elle devait être au bord de la mer, avec de bons ports, si elle ne produisait pas tout ce qu'il lui faut et si elle devait manquer de beaucoup de choses, elle aurait besoin d'un grand sauveur et de législateurs divins pour éviter d'offrir une multitude de mœurs aussi bigarrées que perverses, conséquence naturelle d'une pareille situation. En fait, ces quatre-vingts stades apportent une consolation. À dire vrai, notre cité est située plus près de la mer qu'il ne le faudrait, dans la mesure où tu la dis pourvue de bons ports [705a] ; cependant, il y a aussi de quoi se féliciter de cela. Pour un territoire, la proximité de la mer agrmente la vie de tous les jours ; mais en définitive, c'est « un voisinage bien saumâtre⁴³ » et amer. En infectant le territoire de commerce, qu'il soit le fait de grands commerçants ou de distributeurs, et en implantant dans les âmes des mœurs instables et malhonnêtes, cette proximité fait que la cité manque de confiance et d'amitié à l'égard d'elle-même aussi bien qu'à l'égard des autres hommes. En la matière, on peut certes trouver une consolation dans le fait que le territoire produit tout ce qu'il lui faut [705b], même si le fait qu'il est accidenté

l'empêche évidemment de produire à la fois tout ce qu'il faut et en grande quantité. Car si la cité pouvait faire cela en même temps, elle exporterait beaucoup, ce qui emplirait ses coffres de monnaie d'argent et d'or ; et à tout prendre, comme nous le disions, si nous nous en souvenons, dans nos discussions précédentes, c'est là ce qui engendre, pour ainsi dire, la pire des calamités pour une cité qui doit acquérir des mœurs nobles et justes.

CLINIAS

Oui, nous nous en souvenons. En outre, nous convenons que nous avons alors eu raison, et qu'il en va toujours ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[705c] Dis-moi maintenant. Qu'en est-il du sol de notre territoire pour ce qui est du bois nécessaire à la construction de navires ?

CLINIAS

Il n'y a ni sapin qui vaille la peine d'en parler ni pin maritime non plus. Il n'y a pas beaucoup de cyprés. Au contraire, on y trouve, en petite quantité, du pin terrestre et du platane, dont les constructeurs de navire doivent toujours se servir pour fabriquer les parties intérieures des bateaux.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà encore une autre caractéristique physique du territoire qui n'est pas un mal.

CLINIAS

Pourquoi donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est une bonne chose pour une cité que de ne pas pouvoir imiter facilement [705d] ses ennemis d'une imitation perverse.

CLINIAS

Lequel de mes propos vises-tu en disant ce que tu viens de dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Divin ami, suis-moi bien et considère ce qui a été dit au début de notre conversation, à savoir que les lois de la Crète n'avaient qu'un seul but et que

tout naturellement ce but – c’est ce que vous avez admis tous les deux –, c’était la guerre. Sur quoi, prenant la parole, je fis valoir, moi, que le fait que de telles coutumes visaient en quelque façon la vertu était une bonne chose, mais que je n’approuvais pas du tout que ce fût en vue d’une partie et non, pour ainsi dire, de la vertu tout entière. **[705e]** Maintenant donc, il vous revient, en suivant mon exposé, de vérifier si, dans la législation que je présente maintenant, j’édicte quelque chose qui ne tend pas vers la vertu ou vers une partie de la vertu. Oui, et j’établis ce principe : seule est instituée de façon droite la loi qui en chaque occasion, tel un archer, ne vise que le seul avantage **[706a]** dont la possession va toujours et constamment de pair avec la pratique d’une de ces belles choses, et laisse de côté tout le reste, richesse ou tout autre avantage du même genre, si cela ne répond pas aux conditions indiquées.

Quant à ce que je disais de la manière inconvenante d’imiter ses ennemis, cela se produit quand une cité établie près de la mer pâtit de ses ennemis. Oui – je le dirai sans ressentiment à votre égard –, il arriva que Minos, dont la puissance sur mer était énorme, força les habitants de l’Attique, qui n’avaient pas encore de flotte de guerre, comme c’est le cas aujourd’hui, et dont par ailleurs le territoire ne regorgeait pas de bois propre à la construction de navires pour se doter aisément d’une force navale, à lui payer un lourd **[706b]** tribut⁴⁴. Pour ces raisons, ces derniers ne furent pas en mesure de devenir tout de suite eux-mêmes des marins et, en prenant modèle sur la technique maritime des Crétois, de repousser alors leurs ennemis. En fait, il eût mieux valu pour eux qu’ils perdent encore plusieurs fois sept jeunes gens plutôt que de prendre l’habitude de se transformer, d’hoplites de terre **[706c]** et de pied ferme qu’ils étaient, en hoplites de mer qui bondissent rapidement hors de leur navire et qui à la course les regagnent rapidement, et de croire qu’il n’y a aucune honte à refuser de se faire tuer sur place quand l’ennemi fond sur eux, mais qu’ils ont à leur disposition des excuses toutes prêtes pour abandonner leurs armes et fuir « de ces fuites que l’on prétend sans déshonneur ». Voilà des expressions qui se rencontrent régulièrement chez les hoplites de marine, **[706d]** et qui méritent non pas « des éloges répétés »⁴⁵, mais tout le contraire. Jamais en effet il ne faut laisser les citoyens prendre l’habitude de mœurs perverses, surtout quand ils comptent parmi les meilleurs des citoyens. Or, je suppose qu’on pourrait aussi s’inspirer d’Homère, du moins sur ce point qu’une telle pratique ne présente rien de beau. Son Ulysse insulte en effet Agamemnon pour avoir donné l’ordre, alors que les Achéens étaient serrés de près par les Troyens dans la bataille, de tirer à la mer les vaisseaux. Il le gourmande en ces termes :

« C’est toi qui, au moment où font rage la guerre et les cris de bataille, **[706e]**
exhortes à tirer à l’eau les nef s bien pontées,
afin que, pour les Troyens, se réalise le vœu, cher à leurs cœurs,
ne supporteront pas la guerre une fois que les nef s auront été tirées à l’eau ; mais c’est
par-derrière eux qu’ils regarderont avec inquiétude, et leur ardeur guerrière les abandonnera.
[707a] À cette heure se révélera la valeur de l’ordre que tu donnes⁴⁶. »

Ainsi donc, Homère lui aussi savait cela, que des trières à proximité sur la mer ne valent rien pour les hoplites en train de combattre. Avec des mœurs pareilles, même des lions prendraient l'habitude de fuir devant des biches. Mais il y a plus. Les cités qui doivent leur puissance à leurs forces navales ne reportent pas l'honneur de leur salut à ce qui vaut le plus dans le groupe des combattants. Comme le salut a été obtenu grâce à l'habileté du commandant de navire, à celle du maître d'équipage et à celle du chef des rameurs, et en général grâce à cette foule bigarrée [707b] d'hommes peu recommandables, il est impossible de conférer correctement aux individus les honneurs qu'ils méritent. Mais alors, comment une constitution politique pourrait-elle encore justifier son existence si elle était privée de cette faculté ?

CLINIAS

C'est presque impossible. Il n'en reste pas moins vrai, Étranger, que nous autres Crétois disons de la bataille navale soutenue à Salamine par les Grecs contre les Barbares qu'elle a sauvé la Grèce.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et c'est bien ce que disent aussi la plupart des Grecs et des Barbares. Nous en revanche, Mégille et moi, nous déclarons, mon [707c] cher, que les batailles menées sur la terre ferme à Marathon et à Platées ont l'une commencé à assurer le salut des Grecs et l'autre parachevé cette œuvre ; et que ces batailles ont rendu les Grecs meilleurs, alors que les batailles navales les ont rendus pires, si je puis adopter ce point de vue pour parler des batailles qui ont alors assuré notre salut. Oui, et si tu y tiens, je puis ajouter à la bataille navale de Salamine celle de l'Artémision. Mais je maintiens ma position : c'est bien en considérant l'excellence de la constitution [707d] que nous examinerons maintenant l'aspect physique du territoire et l'ordonnance des lois, parce que nous estimons que la chose la plus précieuse pour les hommes n'est pas de sauver leur vie et de continuer seulement à exister, comme le pense la multitude, mais de devenir les meilleurs possible et de l'être aussi longtemps que se prolongera leur existence. Or, cela aussi nous l'avons dit, je crois, dans nos propos antérieurs.

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, examinons seulement si nous empruntons la même route, celle qui est la meilleure pour les cités en matière de fondation et de législation.

CLINIAS

La meilleure et de beaucoup.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[707e] D'accord, mais parle-moi de ce qui vient tout de suite après. Quelle population constituera la colonie ? Cette population, se composera-t-elle de tous les individus qui, en Crète, le souhaiteront, pour cette raison que, dans chacune de ses cités, la population a dépassé le nombre que la terre arrive à nourrir ? Je suppose en effet que vous n'allez pas rassembler tous les Grecs qui le souhaiteraient. Pourtant, je vois que des gens d'Argos, d'Égine et d'autres régions de la Grèce sont venus établir chez vous des colonies. [708a] Mais dis-moi : où, d'après toi, sera recrutée l'armée de citoyens dont nous sommes en train de parler ?

CLINIAS

Il me semble qu'elle viendra de toute la Crète, et parmi les autres Grecs, on accueillera surtout, je crois, les colons qui viennent du Péloponnèse. Bien sûr, tu le disais à l'instant et tu ne te trompais pas, il y a chez nous des gens qui viennent d'Argos, et qui forment la population aujourd'hui dont le renom est le plus grand chez nous, celle de Gortyne. Car Gortyne est une colonie qui vient de la fameuse Gortyne dans le Péloponnèse.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[708b] Pourtant, la colonisation ne saurait être aussi facile pour les cités, lorsqu'elle n'est pas, à la façon des essaims, le fait d'un seul groupe venant d'un seul territoire, amis venant de chez des amis, forcés de partir parce qu'ils sont en quelque sorte à l'étroit et assiégés sur leur terre ou parce qu'ils y sont contraints par d'autres circonstances du même ordre. Quelquefois aussi, forcée de partir par des guerres civiles, une partie de la cité doit émigrer ailleurs. Il est même déjà arrivé qu'une cité tout entière ait pris la fuite après avoir été battue à plate couture par une force militaire supérieure. Mais toutes ces circonstances [708c] rendent l'œuvre de fondation et de législation plus facile sous certains rapports, plus difficile sous d'autres. Appartenir en effet à un seul et même groupe humain, qui parle la même langue et obéit aux mêmes lois, crée des liens d'amitié, qui résultent de la participation commune aux sacrifices et aux autres activités de ce genre. En revanche, on n'y accepte pas facilement d'autres lois et d'autres institutions politiques que celles de la cité de départ. Quelquefois même, quand un groupe qui a connu la guerre civile par la faute de lois perverses cherche encore, par la force de l'habitude, à vivre selon des mœurs identiques à celles qui ont causé une première fois sa perte, ce groupe est difficile à manier pour celui qui doit assurer sa fondation

et lui fournir sa législation, et il se montre rebelle. [708d] Au contraire, un groupe humain bigarré qui s'est coulé dans un même moule acceptera peut-être mieux d'obéir à de nouvelles lois ; mais pour ce qui est d'être animé des mêmes sentiments, et d'arriver à ce que, comme dans un attelage de chevaux, « les souffles se fondent en un seul » comme on dit, cela demande beaucoup de temps et beaucoup de peine. Mais, légiférer, en réalité, et fonder une cité sont l'affaire d'hommes qui sont tous d'une vertu achevée.

CLINIAS

C'est probable. Mais une fois de plus, explique plus clairement ce que tu as en vue en parlant ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[708e] Mon bon, en reprenant pour l'examiner la question des législateurs, je crois que je vais de ce fait dire quelque chose d'irrespectueux. Mais s'il y a de l'à-propos à le dire, cela ne fera plus aucune difficulté. Après tout, pourquoi m'en affecter ? Il en va à peu près de même, me semble-t-il, pour toutes les affaires humaines.

CLINIAS

De quoi veux-tu donc parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

J'étais sur le point de dire qu'aucun mortel n'est [709a] l'auteur d'aucune législation. Les vicissitudes et les calamités de toute sorte, qui nous tombent dessus de mille façons, décident de toutes nos législations. C'est une guerre qui, dans la violence, renverse les constitutions et transforme les lois, c'est la détresse dans laquelle plonge une pénible indigence. Oui, et bien des innovations sont forcément entraînées par des maladies, quand s'abattent des fléaux ou que surviennent des intempéries qui durent un temps considérable, souvent jusqu'à plusieurs années de suite. Dès lors en songeant à tout cela, on s'empressera de dire, comme je viens de le faire, qu'aucun mortel n'est l'auteur d'aucune législation, [709b] et que toutes les affaires humaines ne sont guère que vicissitudes⁴⁷. En fait, celui qui dirait cela de la technique du navigateur, de celle du pilote, de celle du médecin et de celle du stratège, semblerait dire la vérité ; mais sur ces mêmes activités, on pourrait tout aussi bien dire ceci.

CLINIAS

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Que c'est un dieu, et de concert avec ce dieu le hasard et l'occasion qui gouvernent toutes les affaires humaines, sans exception. Il faut pourtant bien convenir que s'ajoute à cette liste un troisième élément, plus policé : la technique. [709c] En effet, qu'au milieu d'une tempête le pilote sache exercer sa technique en se pliant aux circonstances, je regarderais cela comme beaucoup plus avantageux que le contraire. Que t'en semble-t-il ?

CLINIAS

Qu'il en va ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et il en ira de même pour toutes les autres techniques, et il faudra accorder le même privilège naturellement aussi à la législation. Dans le concours de circonstances qui doit favoriser un territoire, si jamais on veut y établir une communauté qui vive dans le bonheur, il faut que pareille cité se trouve chaque fois gratifiée d'un législateur attaché à la vérité.

CLINIAS

Ce que tu dis est très juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi [709d], dans chaque cas considéré, celui qui du moins possède la technique, pourrait avec raison, je suppose, demander dans ses prières que la chance lui accorde quelque circonstance favorable, même s'il lui était possible de ne compter que sur sa technique.

CLINIAS

Absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et dès lors, à supposer que tous les autres dont nous venons de parler soient invités à formuler leurs prières, ils les formuleront, n'est-ce pas ?

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bien sûr, et le législateur fera la même chose, je pense.

CLINIAS

Je le pense aussi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voyons législateur, lui dirons-nous en nous adressant à lui, quel est ton souhait ? Que te donnerons-nous, avec une cité dans quelle situation, [709e] pour que, ainsi nanti, tu puisses établir cette cité sur des bases solides pour le temps à venir ? À cette question, que convient-il de répondre ? Allons-nous répondre à la place du législateur, oui ou non ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voici cette réponse. « Donnez-moi une cité soumise à un tyran. Que ce tyran soit jeune, qu'il ait une bonne mémoire, de la facilité à apprendre, du courage et de la grandeur d'âme. Que de plus la qualité dont nous avons dit qu'elle devait accompagner toutes les parties de la vertu se retrouve, maintenant encore, en compagnie de toutes les autres dans l'âme [710a] du tyran, s'il doit y avoir quelque avantage à posséder les autres qualités. »

CLINIAS

L'Étranger, Mégille, me semble désigner la tempérance comme étant cette qualité qui doit aller de concert avec les autres, n'est-ce pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, la tempérance pratiquée par le grand nombre, Clinias, et non celle à laquelle on donnerait un air vénérable en associant de force, dans notre discours, la réflexion à la pratique de la tempérance. Il s'agit plutôt de cette tempérance qui s'épanouit dès le début chez les enfants et chez les animaux, et qui fait que certains sont de façon innée dérégés quant à l'usage des plaisirs, alors que d'autres ne le sont pas ; [710b] cette tempérance dont nous déclarions que, séparée de tout ce qu'on appelle biens, il ne valait pas la peine d'en parler. Vous comprenez, je suppose, ce que je veux dire.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut donc que cette qualité naturelle, notre tyran la possède en plus des autres, si la cité doit avoir le plus vite et le mieux possible une constitution qui, une fois admise, la fera vivre avec le plus de bonheur. Pour cette cité, il n'y a pas une manière plus rapide ni meilleure d'établir une constitution.

CLINIAS

Oui, Étranger, mais comment et au moyen de quel argument arrivera-t-on [710c] à se persuader soi-même qu'on a raison de parler de la sorte ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il est facile en tout cas, je suppose, de concevoir, Clinias, qu'il est dans la nature des choses qu'il en soit ainsi.

CLINIAS

Que veux-tu dire par là ? Il faut supposer, comme tu le fais, que le tyran sera jeune et tempérant, qu'il aura de la facilité à apprendre et une bonne mémoire, qu'il fera preuve de courage et de grandeur d'âme ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et ajoute qu'il aura de la chance, pour nulle autre raison que le fait qu'il y aura sous son règne un législateur digne d'éloges et qu'un heureux hasard le lui fera rencontrer. Si en effet cela se réalisait, [710d] le dieu aurait fait presque tout ce qu'il doit faire lorsqu'il souhaite assurer à une cité une réussite exceptionnelle. Il y a réussite de deuxième rang lorsque deux dirigeants de ce genre apparaissent. Au troisième rang et ensuite proportionnellement, plus le nombre de dirigeants augmentera, plus la réussite deviendra difficile : et il en ira de même dans l'ordre inverse.

CLINIAS

Ta position est la suivante, semble-t-il : c'est de la tyrannie que sort la cité la meilleure. Dans le cas où la chose se fait avec le concours d'un législateur éminent et d'un tyran raisonnable, c'est la voie la plus facile et la plus rapide pour atteindre cet état à partir du précédent. [710e] C'est de l'oligarchie que sort la cité qui tient le deuxième rang, n'est-ce pas ? Et c'est de la démocratie que sort la cité qui tient le troisième rang.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Non, ce n'est pas du tout cela. Ma position est plutôt la suivante : c'est

de la tyrannie que sort la cité de premier rang, puis de la constitution monarchique la cité de second rang ; et la cité de troisième rang sort d'une certaine forme de démocratie. La cité qui tient le quatrième rang, l'oligarchie, est celle qui est la moins susceptible d'obtenir le résultat escompté, car c'est en elle qu'il y a le plus grand nombre de dirigeants. Or ce que nous disons, c'est que le meilleur se produit lorsque la nature fait surgir un vrai législateur et que ce législateur peut s'appuyer sur le pouvoir de ceux qui détiennent le plus d'autorité dans la cité. [711a] C'est de cette façon – et là où le nombre des autorités est le plus réduit et leur puissance la plus forte, comme dans la tyrannie – que le changement a tendance à se produire le plus vite et le plus facilement.

CLINIAS

Comment cela ? Nous ne comprenons pas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et pourtant, c'est quelque chose que nous avons dit non pas une fois seulement, mais plusieurs. Mais peut-être n'avez-vous jamais vu une cité soumise à un tyran ?

CLINIAS

C'est le cas, et je n'ai pas envie non plus d'en avoir le spectacle.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il est pourtant certain que c'est dans ce régime [711b] que tu verrais les avantages que je viens d'énumérer.

CLINIAS

Lesquels ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quand un tyran souhaite le faire, il ne lui faut ni beaucoup de peine ni beaucoup de temps pour changer les mœurs d'une cité. Il lui suffit d'être le premier à s'engager sur la route où il souhaite entraîner les citoyens, que cette route soit celle des pratiques qui mènent à la vertu, ou le contraire, en fournissant de tout cela le premier une esquisse par sa conduite, en distribuant éloges [711c] et honneurs pour certains actes, en jetant au contraire le blâme sur certains autres, et en condamnant sans faiblir la conduite de celui qui n'obéit pas.

CLINIAS

Et comment imaginer que les autres citoyens se hâteront de suivre celui qui use ainsi en même temps de la persuasion et de la contrainte ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Que personne, mes amis, n'aille nous persuader que jamais une cité ait d'autre moyen de changer de lois plus facilement et plus rapidement que sous la conduite de ceux qui détiennent le pouvoir : aujourd'hui il n'y a pas de moyen plus rapide de procéder et dans le futur il n'y en aura pas d'autre non plus. [711d] En fait, pour nous, ce n'est pas cela qui est chose impossible, ou même difficile, à réaliser. Ce qui est vraiment difficile à réaliser, et ce qui s'est rarement produit dans l'immensité de la durée, c'est autre chose : mais lorsque cela se produit, cela entraîne une infinité de biens, et même leur totalité, dans la cité où cela survient.

CLINIAS

De quoi entends-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela survient quand un désir passionné des pratiques qui sont conformes à la tempérance et à la justice naît chez ceux qui sont investis d'une autorité importante, que cette autorité présente la forme de la monarchie ou qu'elle soit justifiée par la supériorité de la richesse ou de la naissance, [711e] ou parce que quelqu'un est à nouveau pourvu de la nature d'un Nestor dont la tradition dit que, surpassant tout le monde par la force de son discours, il se distinguait encore plus par sa réflexion. La chose s'est produite, raconte-t-on au temps de la guerre de Troie, mais cela n'existe vraiment pas de nos jours. Cela étant, si quelqu'un de tel a existé, s'il doit exister ou s'il existe actuellement parmi nous, il mène pour son compte une vie bienheureuse, et bienheureux sont ceux qui prêtent l'oreille à des paroles qui sortent de cette sage bouche. Et on peut dire également la même chose de n'importe quel pouvoir : lorsque dans un individu [712a] l'autorité suprême rejoint la réflexion et la tempérance pour s'y associer, alors on voit naître la constitution la meilleure et des lois qui sont à l'avenant ; autrement, cela n'arrive jamais. Il faut donc que vous considériez ce que je viens de vous raconter, comme s'il s'agissait d'un mythe, à la manière d'un oracle, et qu'il soit établi que, si, d'un côté, il est difficile pour une cité de se doter de bonnes lois, de l'autre, une fois produit ce dont nous parlons, c'est là de loin la chose la plus rapide et la plus facile à faire de toutes.

CLINIAS

Comment ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comme des personnes âgées modèlent un enfant, tentons de modeler ces lois en parole, [712b] en les adaptant à la cité qui est la tienne.

CLINIAS

Allons, faisons-le sans plus tarder.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Appelons le dieu pour qu'il nous aide à constituer cette cité. Et lui, puisse-t-il nous prêter l'oreille et, nous prêtant l'oreille, puisse-t-il venir à nous en se montrant propice et bienveillant, et en nous apportant son concours pour ordonner la cité et les lois.

CLINIAS

Oui, qu'il vienne.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quelle constitution avons-nous l'intention d'assigner [712c] à notre cité ?

CLINIAS

En quel sens souhaites-tu que l'on prenne cette question ? Exprime-toi plus clairement encore. As-tu en vue une démocratie, une oligarchie, une aristocratie ou une royauté ? Sans doute en effet, tu ne saurais parler de tyrannie ; c'est ce que nous imaginons en tout cas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, voyons, lequel de vous deux acceptera de répondre le premier et de dire à quelle catégorie appartient la constitution de son pays ?

MÉGILLE

N'est-ce pas à moi, qui suis le plus vieux, qu'il revient de parler le premier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

MÉGILLE

La chose est sûre, Étranger, quand j'y pense, je ne suis pas en mesure de t'expliquer, comme cela tout de suite, quel nom il faut donner à la constitution de Lacédémone. C'est bien à la tyrannie qu'elle me semble ressembler : le pouvoir des Éphores y est en effet devenu tyrannique à un point étonnant. Et en certaines occasions, il me semble qu'elle a l'air plus démocratique que celles de toutes les autres cités. Pourtant, il y aurait quelque chose de tout à fait absurde à ne pas l'appeler aristocratie. La chose est sûre en tout cas, elle possède une royauté [712e] viagère, la plus ancienne de toutes à en croire tout le monde comme nous-mêmes. Mais moi, quand on m'interroge ainsi à l'improviste, comme c'est le cas maintenant, je ne puis réellement, je le répète, dire de façon tranchée à laquelle de ces constitutions la nôtre appartient.

CLINIAS

Je crois éprouver, Mégille, la même impression que toi. Je suis en effet dans un embarras extrême lorsqu'il s'agit d'assigner avec assurance l'un de ces noms à la constitution de Cnossos.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La raison en est, excellents amis, que vous appartenez à des constitutions qui sont des constitutions dignes de ce nom : les noms que nous venons d'énumérer désignent non pas des constitutions mais des groupements où une partie des gens est dominée et asservie, [713a] en sorte que le nom désigne dans chaque cas le pouvoir qui possède l'autorité. Mais il faudrait, si on devait désigner la cité par un nom de ce genre, prononcer le nom du dieu qui détient l'autorité sur les êtres qui sont dotés d'intellect.

CLINIAS

Mais quel est ce dieu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, ne devons-nous pas recourir encore un peu au mythe, si nous voulons répondre avec quelque justesse de ton à la question actuellement soulevée ?

CLINIAS

C'est bien ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, absolument. Il est certain que les cités dont nous avons exposé plus haut [713b] la formation ont, selon la tradition, été précédées et de fort loin par une forme d'autorité et d'administration particulièrement heureuse, que l'on place sous le règne de Kronos et dont ceux de nos pays qui sont aujourd'hui les mieux administrés sont une imitation.

CLINIAS

C'est à mon avis un devoir impérieux d'en prendre connaissance.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas, c'est mon avis. C'est pourquoi j'ai mis le sujet au centre de nos discussions.

CLINIAS

Oui, tu as très bien fait. Et en poursuivant jusqu'au bout le récit de ce mythe, tu ferais exactement ce qu'il convient de faire si du moins ce mythe est pertinent pour notre propos.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[713c] Il faut faire comme vous dites. La tradition nous rapporte un récit qui veut que la vie des gens de cette époque ait été extraordinairement heureuse, car tout leur venait en abondance et de façon spontanée. Or, voici à peu près, dit-on, quelle en était la cause. Comme nous l'avons exposé dans le détail, Kronos sachant donc que l'homme, par nature, n'est aucunement en mesure, lorsqu'il dispose d'un pouvoir absolu, d'administrer toutes les affaires humaines sans se gonfler de démesure et d'injustice, c'est dans cette pensée qu'il décida de mettre alors à la tête de nos cités, [713d] en qualité de rois et de chefs, non pas des hommes, mais des êtres d'une espèce plus divine et meilleure, comme nous le faisons nous-mêmes aujourd'hui pour le petit bétail et pour tous les animaux domestiques qui vivent en troupeaux. Ce n'est pas un bœuf que nous prenons pour diriger des bœufs, ni une chèvre pour diriger des chèvres, mais c'est nous qui exerçons une autorité sur ces animaux, nous qui sommes d'un genre supérieur. Ainsi donc, faisant de même, le dieu, qui avait de l'affection pour les hommes, mit à notre tête le genre d'êtres qui nous était supérieur, celui des démons qui, avec une grande facilité pour eux et un grand consentement de notre part, prirent soin [713e] de nous ; en nous procurant paix, retenue, bonne législation, et abondance de justice, ils préservèrent l'espèce humaine des guerres civiles et l'établirent dans le bonheur. Or, aujourd'hui encore, ce récit, et en cela il dit vrai, fait bien apparaître que, dans

toutes les cités où c'est un dieu qui dirige et non pas un mortel, il n'est pas possible d'échapper aux maux et aux malheurs. La leçon que l'on attribue au mythe est la suivante : nous devons imiter par tous les moyens le genre de vie qui avait cours sous le règne de Kronos et, pour autant qu'il y a en nous d'immortalité, nous devons, en y obéissant, administrer en public et en privé nos maisons [714a] et nos cités, en donnant à cette distribution de la raison le nom de loi. Mais si un homme seul, une oligarchie ou encore une démocratie, a son âme tendue vers les plaisirs qui sont l'objet des désirs, et que cette âme est avide de s'emplir de ces plaisirs, qu'elle est incapable de rien retenir et qu'elle se trouve en proie à une maladie maligne incessante et insatiable, et si une telle autorité s'exerce sur une cité ou sur un particulier en foulant au pied les lois, alors, je le répète, il n'y a pas de salut possible. Il nous faut donc, Clinias, examiner ce récit [714b] pour savoir si nous sommes d'accord avec ce qu'il dit ou quel autre parti il faut prendre.

CLINIAS

Il nous faut être d'accord avec ce qu'il raconte, je suppose.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, considère le point suivant : à ce que soutiennent certains, il y a autant de lois que de constitutions. Or, nous venons à l'instant de passer en revue toutes les constitutions dont parle le grand nombre. Et ne va pas croire que c'est un sujet sans importance, celui sur lequel porte cette question controversée ; c'est un point d'une importance extrême. Car voici la question sur laquelle porte une nouvelle fois la discussion, c'est celle de savoir où nous devons porter nos regards pour apercevoir le juste et l'injuste. Ce n'est, soutiennent-ils, ni à la guerre ni à la vertu dans son ensemble [714c] que les lois doivent viser, mais, quelle que soit la constitution établie, il faut envisager son intérêt, et déterminer comment perpétuer son autorité et comment éviter qu'elle ne soit renversée : et la meilleure définition de la justice selon la nature serait...

CLINIAS

Comment la définir ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

... qu'elle consiste dans l'intérêt du plus fort.

CLINIAS

Explique-toi plus clairement encore.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voici. Il n'est pas douteux, disent ces gens-là, que c'est l'autorité en place qui institue les lois dans la cité.

CLINIAS

Tu dis vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, imagines-tu, soutiennent-ils, [714d] que, après sa victoire, le peuple, n'importe quelle autre constitution ou même un tyran, puisse jamais établir de son plein gré des lois qui se proposent d'entrée de jeu un autre but que ce qui lui est utile pour maintenir son pouvoir ?

CLINIAS

Comment en effet pourrait-il en aller autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En outre, n'est-il pas vrai que celui qui transgresse ces règles établies sera châtié par celui qui les a établies et qui les a qualifiées de « justes » ?

CLINIAS

En tout cas, c'est vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par conséquent, c'est ainsi que ces règles seront toujours et de toute façon du côté de ce qui est juste.

CLINIAS

En tout cas, c'est ce que fait valoir l'argument en question.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, il s'agit là de l'un des titres [714e] à exercer l'autorité.

CLINIAS

Quels titres ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ceux que nous passions en revue il y a un moment, pour savoir qui devait commander à qui. Oui, et il est apparu que les parents devaient commander aux enfants, les plus âgés aux plus jeunes, les gens de haute naissance aux gens de basse extraction ; et il y en avait beaucoup d'autres, si nous nous en souvenons, qui n'allaient pas sans entrer en conflit les uns avec les autres. Et tout naturellement le titre qui vient d'être évoqué était l'un de ceux-là, et Pindare, c'est, je crois bien, ce que nous avons déclaré, le ramène à la nature : « ce qui justifie la plus extrême violence », [715a] pour le citer⁴⁸.

CLINIAS

Oui, c'est ce qui a été dit à ce moment-là.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais considère le point suivant. Aux partisans de laquelle de ces deux conceptions allons-nous livrer la cité ? Il est certain que des milliers de fois un événement de ce genre s'est produit dans certaines cités...

CLINIAS

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Là où l'autorité a été objet de compétition, les vainqueurs se sont approprié les affaires de la cité si complètement qu'ils ne laissent pas la moindre parcelle d'autorité ni aux vaincus eux-mêmes ni à leurs descendants ; les vainqueurs vivent dans une méfiance partagée par les vaincus, craignant que quelqu'un n'arrive au pouvoir et ne se dresse contre eux, se souvenant [715b] des torts subis dans le passé. Sans contredit, ce ne sont pas là – nous tenons à le déclarer à cette heure – de véritables constitutions ; et ce ne sont pas là non plus des lois justes, toutes celles qui n'ont pas été instituées dans l'intérêt commun de l'ensemble de la cité. Mais quand elles ont été instituées en faveur de quelques-uns, nous qualifions ceux-ci de « partisans » et non pas de « citoyens », et lorsqu'ils parlent de leurs droits, ils parlent pour ne rien dire. Si nous tenons ce discours, c'est pour signifier que, dans ta cité, nous ne donnerons le pouvoir à quiconque ni parce qu'il est riche ni parce qu'il possède un autre avantage du même genre, [715c] qu'il s'agisse de la force, de la taille ou de la naissance. Mais celui qui obéit le mieux aux lois établies et remporte sur ce point la victoire dans la cité, c'est à celui-là, déclarons-nous, que doit revenir le service des lois dans la cité : le plus haut poste dans ce service doit revenir au premier, le second au concurrent qui se classe

deuxième et ainsi de suite proportionnellement pour les autres postes à attribuer. Or, si j'ai appelé « serviteurs des lois » ceux que l'on appelle aujourd'hui « gouvernants », ce n'est pas pour le plaisir de forger des mots nouveaux [715d], c'est plutôt parce que, à mon avis, c'est de cela plus que de tout le reste que dépend la sauvegarde de la cité ou son contraire. En effet, si dans une cité la loi est soumise à une autre autorité et qu'elle n'est pas son propre maître, je vois pour une telle cité sa perte toute proche. En revanche, là où la loi est le maître de ceux qui détiennent l'autorité, là où ceux qui détiennent l'autorité sont les esclaves de la loi, c'est le salut que j'entrevois et avec lui tous les biens que les dieux accordent aux cités.

CLINIAS

Oui, par Zeus, Étranger. Tu as la vue perçante de ton âge.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, c'est lorsqu'il est jeune que tout homme voit le plus flou en pareille matière, [715e] alors que c'est lorsqu'il est vieux qu'il y voit au plus clair.

CLINIAS

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et maintenant ? Ne devons-nous pas supposer que nos colons sont arrivés, qu'ils sont ici ? Et ne faut-il pas leur tenir dans son intégralité le discours qui suit ?

CLINIAS

Oui, pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mes amis, eh bien, oui, voilà ce qu'il nous faut leur dire : le dieu qui, suivant l'antique tradition, « tient en ses mains le commencement, la fin et le milieu de tout ce qui est⁴⁹ », [716a] accomplit ses révolutions avec régularité, conformément à la nature. Il ne cesse d'avoir à sa suite la Justice qui venge les atteintes à la loi divine, la Justice à laquelle attachera ses pas pour la suivre celui qui, modeste et rangé, veut mener une vie heureuse. Tandis que tel autre, gonflé d'orgueil, exalté par les richesses, par les honneurs, par la jeune et déraisonnable beauté du corps, enflamme son âme de démesure. À l'en croire, il n'a besoin ni de maître ni de chef ; au contraire, il se sent même capable de conduire les autres. [716b] Celui-là reste abandonné de dieu et, c'est la

conséquence de cet abandon, il s'adjoint d'autres hommes encore qui lui ressemblent pour bondir dans la confusion et semer partout le trouble. Bien des gens s'étaient figuré qu'il était quelqu'un, mais il ne se passe pas longtemps avant qu'il ne soit frappé par la Justice d'une peine bien méritée et qu'il n'ait ruiné de fond en comble sa maison et sa cité. Mais, confronté à cet état de choses, que doit faire et penser l'homme qui a du bon sens, et que doit-il éviter ?

CLINIAS

Ceci au moins semble être bien clair : il faut être de ceux qui suivront le dieu, voilà ce que doit penser [716c] tout homme.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, quelle est la conduite que le dieu aime et qui permet qu'on lui fasse cortège ? Il n'y en a qu'une et une seule règle antique l'exprime : « Le semblable appartient au semblable qui garde la mesure, tandis que les êtres qui outrepassent la mesure n'appartiennent ni les uns aux autres ni aux êtres qui gardent la mesure. » Or, pour nous, c'est dieu qui doit être la mesure de toutes choses, et cela au plus haut point et beaucoup plus, je suppose, que ne peut l'être l'homme, comme le disent certains⁵⁰. Assurément, pour devenir cher à un être de ce genre, il faut, de toutes ses forces et autant qu'on le peut, devenir tel à son tour. Oui, et en vertu de cette règle, [716d] celui d'entre nous qui fait preuve de tempérance est cher au dieu, car il lui ressemble, alors que celui qui n'en fait pas preuve, celui qui est injuste, ne lui ressemble pas et s'oppose à lui. Et pour tout le reste, il en va comme le veut le proverbe.

Mettons-nous bien dans l'esprit que de ces propos découle la doctrine suivante qui est, j'imagine, la plus belle des doctrines et la plus vraie. Pour l'homme de bien, sacrifier aux dieux et entrer constamment en relation avec eux par la prière, en leur adressant des offrandes et en leur rendant l'ensemble du culte qu'on doit leur rendre, c'est la chose la plus belle, la meilleure et la plus efficace pour atteindre au bonheur ; et comme de juste cela convient de façon exceptionnelle à l'homme de bien. [716e] À l'inverse, pour le méchant, c'est tout le contraire. Oui, en effet, le méchant est impur en son âme alors que l'homme de bien est pur, et pour un homme de bien comme pour un dieu, recevoir des présents de mains souillées ne saurait être droit. [717a] Toute la peine que se donnent les impies pour mettre les dieux de leur côté est donc vaine, alors que c'est une chose des plus opportunes pour les hommes pieux. Voilà donc le but que nous devons viser. Mais quelles sont les flèches, et de quelle sorte d'arme dira-t-on qu'elle fait le mieux atteindre leur but à ces flèches ?

Ce sont en premier lieu, répondons-nous, les honneurs que nous rendons aux divinités chtoniennes, après avoir vénéré les Olympiens et les dieux qui protègent la cité ; or, en leur réservant le pair, l'inférieur, le gauche nous

atteindrons au mieux le but que se propose notre piété, tandis que les honneurs supérieurs à ceux-là [717b], l'impair et la droite seront pour les dieux que nous venons tout juste de mentionner. Après les dieux en question, l'homme de bon sens rendra un culte aux démons, et après eux, aux héros. L'érection de monuments privés en l'honneur des divinités ancestrales suivra ces actes cultuels, avec des cérémonies dont la célébration sera réglée par la loi. Et après cela, viendront les honneurs dus durant leur vie à nos parents ; c'est justice de leur payer notre dette qui est première et essentielle – c'est de toutes les obligations la plus vénérable –, et de regarder tout ce que l'on a et tout ce que l'on possède comme les biens de ceux qui nous ont engendrés et qui nous ont nourris, des biens [717c] que nous tenons à leur service dans toute la mesure du possible, qu'il s'agisse en premier lieu de notre fortune, en deuxième lieu des biens relatifs au corps, et en troisième lieu des biens relatifs à l'âme, de façon à pouvoir leur restituer, comme un prêt, ce que notre jeunesse leur doit, ces soins et ces souffrances anciennes engendrées par un travail excessif, et à rendre à leur grand âge ce dont la vieillesse a un extrême besoin. Tout au long de la vie, il faut avoir et garder pour ses parents un langage exceptionnellement respectueux. Car aux paroles, qui sont choses légères et ailées, [717d] peut s'attacher un lourd châtiment ; c'est en effet Némésis, la messagère de Justice, qui a été préposée à la surveillance de chacun de nos actes en la matière. Il faut donc céder à la colère de ses parents, les laisser soulager leur cœur, que ce soit en paroles ou en actes, et comprendre combien il est naturel qu'un père qui se croit victime d'une injustice de la part de son fils en soit particulièrement courroucé. À la mort de nos parents, les funérailles les plus sobres seront les plus belles ; il faut éviter tout à la fois d'aller au-delà des dépenses habituelles et de rester au-dessous de ce que [717e] les aïeux avaient l'habitude de faire pour leurs parents. Par ailleurs, on s'acquittera de la même façon des cérémonies anniversaires que l'on célèbre en l'honneur de ceux qui sont déjà morts ; c'est en ne cessant de garder vivante leur mémoire [718a] que dans tous les cas on les honorera le mieux et en donnant aux morts leur juste part des ressources que le hasard nous a accordées. En agissant de la sorte et en vivant selon ces principes, chacun de nous obtiendra en chaque occasion ce qu'il mérite de la part des dieux, c'est-à-dire des êtres qui nous sont supérieurs, en passant la plus grande partie de sa vie dans de douces espérances.

Les marques d'égard dont l'observance mettra dans la vie de l'homme un ordre et une joie légitimes, que ce soit celles qui regardent toutes les observances relatives aux descendants, aux proches, aux amis, aux citoyens, ou toutes celles que les dieux ont établies concernant les hôtes et celles qui régissent nos relations avec toutes ces personnes, [718b] l'exposé qui en est fait dans les lois elles-mêmes, tantôt usant de persuasion, tantôt recourant à la contrainte du châtiment pour les mœurs qui ne cèdent pas à la persuasion, rendra notre cité prospère et heureuse, pourvu que les dieux nous aident de leur avis. Il y a encore d'autres points que doit nécessairement mentionner le

législateur dont le projet est en plein accord avec le mien, sans toutefois qu'il leur convienne d'être prononcés sous la forme de lois ; à mon avis, il devra commencer par en donner un échantillon pour lui-même et pour ceux à l'intention desquels il légifère, [718c] avant d'exposer dans le détail tout le reste dans la mesure de ses possibilités et, cela fait, de commencer à instituer les lois.

CLINIAS

Mais sous quelle forme pareil sujet sera-t-il traité de préférence ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il n'est pas du tout facile de les réunir en une seule forme, comme au moyen d'une seule esquisse. Mais prenons la chose par ce biais, si nous pouvons arriver ainsi à un résultat solide.

CLINIAS

Dis-nous lequel.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je souhaiterais que les lois incitent le plus possible à la vertu, et, la chose est claire, c'est le but que tentera d'atteindre le législateur [718d] dans toute son œuvre législative.

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Les considérations qui viennent tout juste d'être exposées m'ont l'air d'être efficaces pour faire que les recommandations qui pourront être formulées soient entendues avec plus de mansuétude et de bienveillance, si elles ne sont pas reçues par une âme complètement grossière. Par conséquent, même si ce n'est qu'un peu et même très peu, elles rendent l'auditeur, devenu plus bienveillant, plus aisé à instruire, ce dont nous devons nous réjouir. En effet, ils ne sont pas faciles à trouver et ils ne sont pas davantage nombreux ceux qui tendent à la perfection la plus complète et la plus rapide possible ; [718e] aussi le grand nombre loue-t-il Hésiode pour son savoir, quand il dit de la route « qui mène vers la méchanceté », qu'elle est « plane » et qu'elle permet de cheminer sans sueur, car elle est courte, tandis que la vertu, poursuit-il :

« ... devant elle ils ont mis la sueur les dieux
immortels ; long et ardu est le sentier qui y mène [719a]
et âpre tout d’abord. Mais atteints seulement la cime,
et le voici dès lors aisé à supporter, si difficile soit-il⁵¹. »

CLINIAS

Oui, et il a bien l’air de s’exprimer comme il le faut.

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Absolument. Mais l’effet produit sur moi par le discours qui précède, je tiens à vous en faire part.

CLINIAS

Volontiers.

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Engageons donc la discussion avec le législateur en ces termes : « Dis-nous législateur, si tu savais ce que nous devons faire [719b] et dire, n’est-il pas évident que tu pourrais aussi le formuler ? »

CLINIAS

Forcément !

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Mais, il n’y a pas si longtemps, ne t’avons-nous pas entendu dire que le législateur ne doit pas laisser les poètes faire ce qui leur plaît, car ils ne se rendraient pas compte du dommage qu’ils pourraient causer à la cité en tenant des propos contraires aux lois ?

CLINIAS

Oui, tu dis vrai.

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Mais si nous prenions la place des poètes pour lui adresser les propos que voici, ces propos ne seraient-ils pas ceux qu’il convient de tenir ?

CLINIAS

Quels propos ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ceux que voici : [719c] « Il est, législateur, un vieux mythe, que nous ne cessons de raconter et qui obtient l'agrément de tous les autres hommes. Il veut que le poète, lorsqu'il est installé sur le trépied de la Muse, ne soit plus dans son bon sens, mais que, à la façon d'une source, il laisse couler sans contrainte tout ce qui afflue. Aussi, puisque sa technique est imitative, se trouve-t-il forcé de se contredire souvent lorsqu'il représente des hommes dont les dispositions s'opposent les unes aux autres, sans toutefois savoir ce qui est vrai de ce qui est dit d'un côté ou de l'autre. Au législateur qui établit une loi [719d], il n'est pas permis de tenir sur un seul et même sujet deux discours ; bien au contraire, il doit toujours tenir un seul et même discours sur chaque sujet. Envisage ce que je dis en fonction des propos que tu viens tout juste de tenir. Il y a trois catégories de funérailles : somptueuses, indigentes et modérées ; et c'est l'une de ces catégories, celle qui tient le juste milieu, que tu as choisi de prescrire et à laquelle tu as décerné des éloges sans réserve. Moi, en revanche, si dans l'un de mes poèmes je faisais parler une femme extrêmement riche et qu'elle donne des ordres pour sa sépulture, les funérailles somptueuses seraient celles [719e] dont je ferais l'éloge. Mais si, au contraire, je faisais parler un homme économe et pauvre, mes faveurs iraient à des funérailles indigentes, tandis qu'un homme dont la fortune serait mesurée et qui serait lui-même un homme mesuré ferait l'éloge de ce qui lui ressemble. Mais il ne t'est pas permis à toi de t'exprimer comme tu viens de le faire en utilisant le terme "mesuré". Non, il te faut expliquer en quoi consiste la juste mesure et quelles en sont les limites : sinon, cesse de te mettre en tête que pareil propos puisse un jour devenir une loi. »

CLINIAS

Rien de plus vrai que ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, celui que nous avons préposé aux lois choisira-t-il de ne pas donner une précision de ce genre au début de ses lois, mais de dire tout de suite ce qu'il faut faire et ne pas faire ; et, après y avoir adjoint la menace de la peine, [720a] passera-t-il à une autre loi sans rien ajouter aux lois édictées qui présente un air d'exhortation ou de persuasion ? Il en va comme pour les médecins : l'un procède de cette façon, alors que l'autre est accoutumé, chaque fois que nous sommes malades, à nous soigner de l'autre façon. Et rappelons-nous les deux méthodes, afin de demander au législateur, comme les enfants le demanderaient au médecin, de nous soigner de la manière la plus douce possible. Nous parlons, je suppose, de médecins et d'aides médicaux auxquels nous donnons tout de même aussi le nom de « médecins » ?

CLINIAS

[720b] Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas ces derniers, qu'ils soient de condition libre ou qu'ils soient esclaves, acquièrent leur compétence en suivant les instructions de leur maître et en le regardant faire, c'est-à-dire sur le tas ; ce n'est pas par une observation de la nature, comme pour les médecins de condition libre qui ont appris la médecine par eux-mêmes et qui l'enseignent à leurs enfants. Cela ne te conduit-il pas à admettre qu'il y a deux genres d'hommes qui reçoivent l'appellation de « médecins » ?

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors tu dois aussi réfléchir à ceci : puisque dans les cités il y a parmi les malades des esclaves et des hommes libres, ce sont, dans la plupart des cas ou peu s'en faut, des esclaves [720c] qui soignent les esclaves, soit lorsqu'ils font leur tournée, soit lorsqu'ils reçoivent dans leur officine. Et aucun des médecins de ce genre ne donne à propos d'aucune maladie la moindre explication à chacun des serviteurs qu'il soigne, ni n'en accepte ; mais, avec une arrogance qui s'apparente à celle d'un tyran, après avoir prescrit ce qu'il estime être le mieux à la lumière de l'expérience, et cela comme s'il savait parfaitement à quoi s'en tenir, il s'en va et court soigner un autre serviteur malade, déchargeant ainsi son maître du souci des malades. Le médecin libre, lui, [720d] soigne et suit la plupart du temps les maladies des hommes libres. Il procède à une enquête systématique sur l'origine du mal et sur son évolution naturelle, en entrant en communication avec le malade lui-même et ses amis ; il se renseigne lui-même auprès des patients et en même temps, dans la mesure où la chose est possible, il instruit à son tour celui dont la santé est défaillante. Bien plus, il ne lui prescrit rien avant de l'avoir persuadé d'une manière ou d'une autre. Alors, il ne cesse de s'occuper du malade en adoucissant ses peines par le moyen de la persuasion, et il tente d'achever son œuvre en tâchant de le ramener [720e] à la santé. Est-ce de cette manière-ci ou de l'autre que le médecin pratiquera le mieux la médecine ou que l'entraîneur pratiquera le mieux l'entraînement ? Sera-ce en exerçant cette fonction unique à l'aide des deux moyens, ou bien à l'aide seulement du pire des deux, celui qui est le plus pénible ?

CLINIAS

Je suppose, Étranger, que la méthode double est de beaucoup la meilleure.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, ne souhaites-tu pas que nous observions comment la méthode simple et la méthode double sont à l'œuvre dans le travail législatif lui-même ?

CLINIAS

Comment ne le souhaiterais-je pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Allons, par les dieux ! Quelle loi le législateur édictera-t-il en premier ? N'est-il pas conforme à la nature que, par ses ordonnances, il ordonne en premier lieu ce qui se trouve au point de départ **[721a]** des naissances dans la cité ?

CLINIAS

Assurément.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais ce qui est au point de départ des naissances dans toutes les cités, n'est-ce pas cette association et cette union en quoi consiste le mariage ?

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

S'intéresser alors en premier lieu aux lois relatives au mariage risque fort d'être la bonne façon de procéder pour assurer la rectitude dans toute cité.

CLINIAS

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Disons donc d'abord la forme simple, dont la formulation pourrait se présenter à peu près ainsi : « On se mariera, entre trente **[721b]** et trente-cinq

ans, sous peine d'amende et de dégradation civique : amende de telle ou telle somme, dégradation civique de tel ou tel type. » Voilà à peu près quelle serait, dans sa forme simple, la loi sur les mariages. Et voici quelle sera cette loi dans sa forme double : « On se mariera entre trente et trente-cinq ans, dans la pensée que la nature a donné au genre humain ce moyen de participer naturellement à l'immortalité, dont le désir est absolument inné chez tout homme. Car c'est bien de ce désir-ci que relève l'ambition de s'illustrer [721c] et de ne pas tomber dans l'anonymat après sa mort. Or, le genre humain entretient une affinité naturelle avec le temps dans son ensemble, puisqu'il l'accompagne et l'accompagnera dans son intégralité. Le genre humain est immortel parce qu'il participe à l'immortalité en se reproduisant ; c'est en laissant "les enfants de ses enfants" qu'il garde toujours son identité et son unité. Aussi est-ce une impiété que de se priver de son plein gré soi-même de ce privilège, et c'est avec préméditation qu'il s'en prive celui qui néglige de prendre femme et d'avoir des enfants. En conséquence, celui qui obéit à la [721d] loi sera quitte de toute pénalité. Tout au contraire, celui qui n'obéit pas à la loi parce qu'il n'est pas marié à l'âge de trente-cinq ans paiera chaque année une amende de telle ou telle somme, pour qu'il n'aille pas se figurer que le célibat apporte profit et aisance ; en outre, il sera écarté des honneurs publics que les jeunes gens rendent en toute occasion à leurs aînés. » Celui qui a prêté l'oreille à cette loi en la rapportant à l'autre est en mesure de décider dans chaque cas individuel s'il faut que les lois aient pour le moins [721e] double longueur, joignant la persuasion à la menace, ou si elles auront une longueur simple en se contentant de la menace.

MÉGILLE

Il est dans la manière lacédémonienne, Étranger, de toujours préférer la concision. Mais, si l'on me pressait d'être l'arbitre de ces dispositions écrites, en me demandant comment je souhaiterais les voir instituer par écrit dans la cité, c'est la rédaction la plus longue que je choisirais. [722a] Et naturellement, pour toute autre loi, si elle pouvait se présenter sous l'une et l'autre forme suivant l'exemple donné plus haut, mon choix irait dans le même sens. Mais il faut, je suppose, que Clinias ici présent approuve lui aussi les dispositions actuelles en matière de législation, puisque c'est sa cité qui pour l'heure songe à utiliser des lois de ce genre.

CLINIAS

Oui, Mégille, ce que tu dis est correct.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Faire porter la discussion sur la longueur ou la brièveté de la rédaction des lois, c'est assurément faire preuve d'une trop grande naïveté. Car ce sont

les dispositions les meilleures, j'imagine, et non les dispositions les plus brèves [722b] ou même les plus étendues qui méritent notre estime. Et dans les lois qui viennent d'être formulées, la seconde n'est pas deux fois meilleure que l'autre simplement pour son utilité, mais l'exemple des deux types de médecins dont nous venons de parler a été donné fort à propos. Or, à cet égard, aucun législateur ne semble avoir jamais pris conscience qu'il avait à sa disposition deux instruments pour légiférer, la persuasion et la contrainte, pour autant qu'il est possible d'en user avec une foule de gens dépourvus de culture ; tous les législateurs n'ont fait usage que d'un seul de ces instruments. Car ce n'est pas en tempérant [722c] la contrainte avec de la persuasion qu'ils légifèrent, mais ils s'en remettent à la contrainte pure. Quant à moi, bienheureux amis, je vois la nécessité d'imposer aux lois une troisième condition encore, qui jusqu'à ce jour reste absolument dépourvue de réalisation.

CLINIAS

De quelle condition veux-tu bien parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Les propos que par la faveur d'un dieu nous tenons aujourd'hui viennent de la faire apparaître. Oui, depuis que nous avons commencé à parler des lois, l'heure du midi en est venue à remplacer l'aube et nous sommes parvenus à cette halte splendide, sans nous entretenir d'autre chose que des lois [722d]. Or, me semble-t-il, nous ne faisons que commencer à parler des lois : tout ce que nous avons dit jusqu'ici n'était que prélude aux lois. Quelle est mon intention en disant cela ? La voici : tout discours, toute composition où intervient la voix, comporte des préludes, quelque chose comme une mise en train, qui conforte une sorte d'habile prise en main, utile à ce qui va s'exécuter. Oui, et de plus, je crois bien, les « nomes », comme on les appelle, qui se chantent avec accompagnement de cithare, et tous les autres types de composition musicale, sont précédés de préludes composés avec un soin extraordinaire. Mais pour les vraies [722e] lois, celles dont nous disons qu'elles intéressent la cité, personne n'a jamais parlé de préludes et personne n'en a encore composé pour le faire paraître au jour, comme si par nature elles n'en comportaient pas. Or, me semble-t-il, ce que nous fait comprendre l'entretien que nous venons d'avoir, c'est que cette façon de faire est naturelle, et que, dès lors, les lois que j'ai formulées tout à l'heure et qui me paraissaient être doubles, ne sont pas en toute rigueur doubles, car il y a bien là deux choses : une loi et un préambule. Oui, et l'ordonnance que nous avons qualifiée de « tyrannique » pour la comparer aux [723a] ordonnances de ces médecins dont nous disions qu'ils n'étaient pas de condition libre, c'était la loi pure et simple. En revanche, le discours qui précède la loi, et que Mégille a qualifié de « persuasif », vise vraiment à produire la persuasion ; à coup sûr, il

à une valeur similaire à celle de l'exorde oratoire. En effet, obtenir la bienveillance chez celui à qui le législateur adresse la loi et arriver grâce à cette bienveillance à lui faire accepter avec plus de docilité la prescription en quoi consiste la loi, voilà, m'a-t-il semblé, le but que visait tout le discours que son auteur prononçait pour produire la persuasion. Voilà pourquoi, à mon sens, l'appellation correcte pour ce discours serait « préambule » [723b], et non « texte de loi ». Et maintenant, après avoir tenu ces propos, que souhaiterais-je ajouter ? Ceci : pour ce qui regarde les lois dans leur ensemble et chacune isolément, le devoir du législateur, avant d'énoncer toute loi, est de ne jamais les laisser sans préambule et limitées à elles-mêmes ; grâce à cela, elles gagneront tout ce qu'ont gagné les deux lois formulées tout à l'heure.

CLINIAS

En ce qui me concerne, j'inviterais celui qui sait à quoi s'en tenir à ne pas faire autrement ses lois.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, oui, Clinias, [723c] tu m'as bien l'air d'avoir raison sur ce point, quand tu dis qu'il est possible de mettre des préludes avant toutes les lois et qu'il faut, quand on commence une œuvre législative, mettre avant le prélude qu'il est naturel de mettre avant tout discours. Car ce n'est pas une mince différence qu'on soit ainsi clairement averti ou non. Pourtant, si nous prescrivons de faire des préludes aussi bien pour les « grandes » lois comme on les appelle que pour les petites, notre discours ne serait pas juste. Car il ne faut pas composer un préambule pour toute sorte de chant [723d] et pour toute sorte de discours : même s'il est naturel à tous les chants et à toutes les lois d'avoir un prélude, il n'est pourtant pas utile d'y recourir dans tous les cas sans exception. Sur ce point, c'est à l'orateur, à celui qui compose des chants et au législateur qu'il faut dans chaque cas s'en remettre.

CLINIAS

Rien de plus vrai, à mon sens, que ce que tu viens de dire. Mais n'allons pas perdre notre temps, Étranger, à tarder davantage : entrons plutôt en matière. Revenons à nos propos et prenons pour point de départ, si la chose a ton agrément, ce que tu as dit il y a un moment, sans pourtant prétendre faire un préambule au sens propre. Re commençons donc, en disant, comme le font les joueurs : [723e] « Au deuxième coup, ça ira mieux⁵² », reprenons l'affaire depuis le commencement, en composant un préambule sans parler au petit bonheur comme nous l'avons fait jusqu'ici ; et considérons ce début en convenant qu'il s'agit d'un préambule. Oui, en ce qui concerne le culte des dieux et les soins dus aux parents, ce qui vient tout juste d'être dit peut suffire. Mais essayons de dire ce qui vient ensuite, jusqu'à ce que tu estimes que le

préambule en son entier a été formulé comme il convient. Après cela, tu pourras alors passer en revue les lois elles-mêmes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[724a] Ainsi donc, concernant les dieux et les êtres qui viennent à la suite des dieux, concernant les parents qui sont encore en vie et ceux qui sont morts, nous avons composé le préambule qui convient, comme nous venons de le dire. Mais ce qui manque encore dans ce préambule, voilà ce que maintenant tu parais m'inviter à produire en quelque sorte à la lumière.

CLINIAS

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il n'en est pas moins vrai que ce qui vient ensuite, c'est de savoir de quelle façon, dans le soin qu'il convient de donner à nos âmes, à nos corps et à nos biens, il faut faire alterner le sérieux et la détente ; il convient [724b] et il est de l'intérêt le plus général que celui qui parle et ceux qui écoutent reprennent cet examen afin de maîtriser autant que faire se peut l'éducation. Et voilà ce que, après évoqué ces questions, il nous faut véritablement formuler et entendre.

CLINIAS

Rien de plus juste que ce que tu viens de dire.

Livre V

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[726a] Puisse-t-il prêter l'oreille tout homme qui vient d'entendre parler des dieux et de nos chers ancêtres. Car de toutes les choses que possède un homme, c'est l'âme qui est ce qu'il y a de plus divin après les dieux, elle est ce qui nous définit le mieux. Pour tout homme, toutes ses possessions se répartissent en deux catégories. De fait, il y a celles qui sont supérieures et meilleures, qui tiennent le rôle du maître, et il y a celles qui sont inférieures et moins bonnes, qui tiennent le rôle de l'esclave ; or, parmi ces possessions, il faut toujours faire plus de cas de celles qui sont en position de maître que de celles qui sont en position d'esclave. S'il en est ainsi, quand je dis qu'il faut honorer notre âme en la mettant au second rang après les dieux qui sont nos maîtres [727a] et ceux qui les suivent, ma recommandation est correcte. Mais, peut-on dire, aucun de nous n'honore son âme correctement, même lorsqu'il a l'impression de le faire. Il me semble en effet que l'honneur est un bien divin, et que, parmi les choses mauvaises, aucune n'est source d'honneur. Et quiconque estime grandir son âme par des discours, par des dons et par des complaisances sans la rendre meilleure de pire qu'elle était, celui-là peut avoir l'impression qu'il l'honore, mais ce n'est pas du tout ce qu'il fait. Par exemple, dès l'enfance, tout homme s'estime capable de juger de tout, et il s'imagine qu'il honore [727b] son âme en lui décernant des louanges et en

mettant son zèle à la laisser faire ce qu'elle veut. Mais ce que nous affirmons, c'est que de la sorte il nuit à son âme au lieu de l'honorer comme il doit le faire, disons-nous, en la mettant au second rang après les dieux. Et l'homme qui estime qu'il n'est pas responsable des fautes qu'il commet et des maux les plus nombreux et les plus graves, mais que d'autres le sont et qui se met ainsi toujours hors de cause, celui-là n'honore pas non plus son âme. Il se figure qu'il honore son âme, mais il en est loin, car c'est un dommage [727c] qu'il lui cause. Ce n'est pas non plus quand il se montre complaisant à l'égard des plaisirs, sans tenir compte de ce que dit et de ce que recommande le législateur, qu'il l'honore alors en quelque façon : il la déshonore au contraire, en la remplissant de maux et de remords. Et quand au contraire il n'arrive pas à s'endurcir contre les épreuves recommandées, les craintes, les souffrances ou les douleurs, mais qu'il cède devant elles, il ne l'honore pas davantage en cédant ainsi. En se conduisant de la sorte dans toutes ces circonstances, il rend son âme indigne d'honneur. Il ne l'honore pas non plus quand il estime que vivre à n'importe quel prix est un bien ; dans ce cas encore [727d], il la déshonore. Car lorsque son âme tient pour mauvais tout ce qui se passe chez Hadès, un tel homme cède à cette idée au lieu de lui résister en instruisant son âme et en lui expliquant qu'elle ne sait même pas si, par nature, la société des dieux qui habitent là-bas ne constitue pas, pour nous, le plus grand de tous les biens. Et d'honorer la beauté plus que la vertu, ce n'est encore là rien d'autre pour l'âme qu'un déshonneur réel et total. Ce raisonnement est mensonger en effet, qui soutient que le corps mérite d'être plus honoré que l'âme, [727e] car rien de ce qui est issu de la terre ne mérite d'être plus honoré que les Olympiens, et celui qui estime qu'il en va autrement pour l'âme ignore combien est merveilleux le trésor qu'il néglige. On ne le sait pas davantage, en vérité, quand on aime à acquérir des richesses d'une façon malhonnête, ou qu'on supporte sans dégoût d'en acquérir [728a] de cette façon ; on croit alors honorer son âme par des dons, alors qu'il s'en faut du tout au tout et qu'on ne fait ainsi que vendre pour un peu d'or l'honneur et la beauté de son âme. Mais tout ce qu'il y a d'or à la surface de la terre ou sous la terre ne saurait s'échanger contre la vertu. Pour le dire d'un mot, alors que le législateur a énuméré dans ses articles de lois que certaines actions étaient honteuses et mauvaises et que d'autres étaient au contraire bonnes et belles, l'homme qui ne consent pas à éviter les unes par tous les moyens et à pratiquer les autres de toutes ses forces, celui-là, quel qu'il soit, [728b] ne se rend pas compte qu'en agissant ainsi il traite son âme, ce qu'il y a de plus divin, de la façon la plus déshonorante et la plus ignominieuse qui soit. Car personne, pour ainsi dire, ne semble prendre en compte ce qu'on appelle le pire des châtiments pour ce qui est de la malversation : le pire des châtiments, c'est de devenir semblable à ceux qui sont des hommes méchants, et, l'étant devenu, de fuir les gens de biens, les propos honnêtes, et de rompre avec eux pour au contraire se coller aux autres en recherchant leur compagnie. Et une fois que l'on s'est attaché à de pareilles gens, il est inéluctable [728c] que l'on fasse et que l'on éprouve

ce que ces gens-là ont pour nature de se faire et de se dire entre eux. Eh bien, donc, ce résultat n'est pas un châtiment – le juste et le châtiment sont une belle chose –, mais une vindicte, une souffrance compagne d'injustice, car celui qui l'a subie comme celui qui y échappe sont malheureux, l'un parce qu'il ne reçoit pas le traitement qui le soigne, l'autre parce qu'il périt pour que beaucoup d'autres soient sauvés. À tout prendre, l'honneur pour nous consiste à suivre ce qui vaut le mieux, et à faire que le moins bon, s'il est susceptible de s'améliorer, atteigne ce but-là le plus complètement possible.

L'homme ne possède donc rien qui, par nature, lui soit autant que l'âme propre **[728d]** à fuir le mal, à suivre à la trace ce bien qui est le meilleur de tous et à s'en saisir puis, après s'en être saisi, pour vivre en sa compagnie le reste de ses jours. Et c'est pourquoi, dans la hiérarchie des honneurs, la seconde place lui a été réservée, alors que la troisième – oui, tout le monde le reconnaîtra – revient naturellement au corps. Ici encore, il faut examiner les honneurs, pour voir lesquels parmi eux sont véritables et lesquels sont trompeurs ; c'est une affaire qui revient au législateur. Or voici l'avertissement qu'il me paraît donner sur ce que sont les qualités du corps et ce qui fait qu'elles sont telles ou telles : le corps est précieux non parce qu'il est beau, robuste, rapide, de forte constitution ou même **[728e]** en bonne santé – encore que beaucoup puissent le penser – ni non plus d'ailleurs du fait des qualités opposées. Mais ce sont celles qui tiennent le milieu par rapport à l'ensemble de ces manières d'être qui sont les plus équilibrées et du même coup les plus sûres, et de beaucoup. En effet, les premières rendent les âmes orgueilleuses et arrogantes, alors que les secondes les rendent basses et mesquines. Et il en va de même pour la possession des richesses et des biens, et c'est au même genre d'évaluation qu'il faut la soumettre. Car l'excès en chacune de ces choses **[729a]** engendre inimitiés et séditions dans les cités comme dans les individus ; le défaut au contraire entraîne le plus souvent l'asservissement. Que dès lors on n'aille pas rechercher la fortune pour les enfants, dans le but de les laisser le plus riches possible ; cela n'est le meilleur ni pour eux ni même pour la cité. Une fortune qui ne leur attire pas de flatteurs et qui leur assure de ne pas manquer du nécessaire, voilà pour les jeunes gens celle qui convient le mieux et qui est la meilleure de toutes, puisqu'elle nous est accordée et adaptée, et qu'elle préserve notre vie de la douleur en toute circonstance. Aux enfants, c'est une grande modération **[729b]** qu'il faut léguer, et non pas de l'or. Car nous nous imaginons que c'est en corrigeant les jeunes gens lorsqu'ils sont impudents que nous leur léguons cette vertu. Mais on ne voit pas que l'admonestation qu'on adresse aujourd'hui aux jeunes gens, lorsqu'on leur dit que la jeunesse doit faire preuve de retenue en toutes choses, puisse la produire. Le législateur avisé invitera plutôt les hommes mûrs à faire preuve de retenue à l'égard des jeunes gens, et à éviter par-dessus tout qu'un de ces jeunes ne les voie jamais faire ni ne les entende jamais dire quelque chose de honteux, **[729c]** car là où les vieillards se conduisent sans retenue, il est forcé que les jeunes gens manquent

de modération : car ce en quoi consiste l'éducation la meilleure des jeunes gens aussi bien que la nôtre, ce n'est pas de faire des remontrances, mais de donner l'exemple dans sa vie de ce qui fait l'objet de ces remontrances. Quelqu'un qui honore et révère la famille et la communauté de tous ceux qui ont les mêmes dieux et dans les veines de qui coule le même sang peut raisonnablement compter sur la bienveillance des dieux qui président à la famille pour la procréation de ses propres enfants. Il est certain en outre que, en ce qui concerne les amis et les associés, on gagnera leur bienveillance dans les relations de la vie quotidienne [729d] en attachant plus d'importance et en accordant plus de considération qu'ils ne leur en attribuent aux services qu'ils nous rendent, et au contraire en accordant à ceux que nous-mêmes rendons à nos amis moins d'importance que ne leur en accordent nos amis et nos associés. Assurément, envers la cité et les citoyens, l'homme le meilleur, et de beaucoup, c'est celui qui, plutôt qu'à une victoire aux jeux Olympiques ou dans toutes les luttes menées en temps de guerre comme en temps de paix, donnera la préférence au service des lois de chez lui, parce qu'il les aura servies durant sa vie mieux que tous les autres hommes. [729e] À l'égard des étrangers, par ailleurs, il faut se mettre dans l'esprit que les contrats passés avec eux sont en quelque sorte sacrés. Car toutes les fautes commises par des étrangers ou contre eux sont un plus grave manquement envers un dieu vengeur que celles commises entre citoyens. Parce qu'il est dépourvu d'associés et de parents, l'étranger inspire plus de pitié aux hommes et aux dieux ; de sorte que celui qui est le plus en mesure de le venger met plus d'empressement à lui porter secours : celui qui est le plus en mesure de le faire, c'est le démon ou le dieu de chacun des étrangers, [730a] qui fait partie de l'escorte du Zeus des étrangers. Il faut donc une grande vigilance à l'homme qui fait preuve de tant soit peu de prudence pour ne commettre aucune faute à l'égard des étrangers au cours de sa vie, et cela jusqu'à son terme. Or, envers des étrangers et envers des citoyens, la faute la plus grave est toujours celle qui est dirigée contre les suppliants : car le dieu auquel en a appelé le suppliant pour obtenir des garanties, ce dieu-là devient plus qu'aucun autre le gardien de la victime, et il ne laissera donc jamais sans vengeance cette victime.

[730b] Ainsi, les rapports avec les parents, avec soi-même et ses biens, avec la cité, les amis, la parenté, les relations avec les étrangers et les citoyens ont donc été, à peu de choses près, passés en revue. Ce qu'il faut être soi-même pour mener la vie la plus belle qui soit, voilà ce qu'il nous faut exposer à la suite. Tous les moyens que l'éloge et le blâme, et non pas la loi, ont de rendre les individus plus dociles et mieux disposés à l'égard des lois futures, voilà ce dont nous devons traiter. C'est bien la vérité qui vient en tête de tous les biens, pour les dieux [730c] comme pour les hommes. Puisse-t-il dès le point de départ avoir part à la vérité celui qui tend à parvenir à la félicité et au bonheur, afin de vivre le plus longtemps possible dans la vérité. Car cet homme inspire confiance, alors que l'homme qui tend à mentir de son plein

gré n'en inspire pas et que celui qui tend à mentir sans l'avoir souhaité, celui-là est dépourvu de raison. Aucune de ces deux catégories n'est enviable. Il est en effet privé d'ami celui en qui on n'a pas confiance ou qui est insensé, et à mesure que le temps qui passe le fait connaître, il se prépare pour la dure vieillesse un isolement complet à la fin de sa vie ; de sorte que sa vie sera presque pareillement privée de partenaires [730d] et d'enfants, que ceux-ci soient vivants ou morts.

À plus forte raison, il mérite qu'on lui décerne des honneurs celui qui n'est coupable d'aucune injustice, mais celui qui ne laisse pas les gens injustes commettre d'injustice, celui-là mérite plus que deux fois plus que le précédent qu'on lui décerne des honneurs. Car le premier ne vaut qu'un homme, alors que le second vaut un grand nombre d'autres hommes⁵³, puisqu'il signale aux magistrats l'injustice des autres. Et celui qui dans la mesure de ses forces aide les magistrats à réprimer le désordre, qu'on lui décerne le titre de grand homme, d'homme accompli dans la cité, de vainqueur pour son excellence. C'est bien cette même louange qu'il faut aussi décerner à la tempérance [730e] et à la réflexion, ainsi qu'à tous les autres biens dont la possession permet non seulement de les avoir pour soi, mais également de les partager avec autrui. Il faut que celui qui partage soit honoré comme le meilleur, et par ailleurs que celui qui le souhaite mais qui n'y arrive pas tienne le second rang. Quant à celui qui, faisant preuve de jalousie, refuse de partager amicalement et de son plein gré ses biens avec un autre, on le blâmera personnellement, mais on ne dépréciera pas pour autant le bien possédé [731a] en raison des reproches faits à son possesseur : on s'efforcera plutôt d'acquérir ce bien. Or, chez nous, il faut au contraire que tout le monde cherche à remporter la victoire dans le domaine de la vertu sans faire preuve de jalousie. Celui en effet qui se comporte de la sorte grandit la cité, en rivalisant lui-même avec les autres, sans entraver leurs efforts par des calomnies. En revanche, le jaloux, qui estime qu'il ne peut l'emporter qu'en calomniant les autres, déploie lui-même moins d'efforts pour atteindre la véritable vertu, tout en décourageant ses émules par les blâmes injustes qu'il leur adresse. Et de la sorte, comme il prive toute la cité d'entraînement [731b] dans cette lutte dont la vertu est l'objet, il diminue sa bonne renommée, pour la part qui dépend de lui. Il faut donc que tout homme joigne à l'ardeur la plus grande douceur possible. Dans le cas où l'injustice d'autrui est devenue dangereuse et difficile à guérir ou même totalement incurable, il n'y a pas d'autres moyens de s'y soustraire que de la vaincre en combattant pour s'en défendre et la réprimer sans défaillance, ce qu'aucune âme ne peut faire sans une noble ardeur [731c]. Quant à tous ceux qui commettent l'injustice, mais que l'on peut espérer guérir, il faut savoir d'abord qu'aucun homme ne commet l'injustice de son plein gré : personne en effet ne saurait d'aucune manière accueillir de plein gré aucun des maux les plus grands, surtout dans ce qu'il a de plus précieux. Or l'âme, nous l'avons dit, est véritablement le bien le plus précieux pour tout homme. Personne n'accueillera donc jamais de

son plein gré le mal le plus grand dans ce qu'il a de plus précieux, ni ne vivra sa vie durant en proie à ce mal. Il mérite au contraire toute notre pitié l'homme [731d] qui commet l'injustice et qui est en proie au mal. Il est permis d'avoir pitié de celui dont le mal est guérissable, en retenant nos mouvements d'agressivité, et de ne pas toujours être amer à son égard en ayant des accès de bile comme une femme. En revanche, il faut déchaîner sa colère à l'égard de celui qui est méchant et dont la vie est désordonnée, sans contrôle et sans espoir d'amendement. Voilà bien pourquoi nous déclarons qu'il convient que l'homme de bien soit irascible ou doux selon les occasions.

Mais il y a, implanté dans l'âme de la plupart des hommes, un mal qui est plus grave que tous les autres, celui qui fait que chacun est pour lui-même plein d'indulgence, et auquel personne ne prend les moyens d'échapper : ce mal, [731e] on l'appelle « amour de soi », en ajoutant que cette indulgence est naturelle à tout homme et qu'il est dans l'ordre des choses qu'il en aille ainsi. Oui, mais en réalité, chacune de nos fautes a en toute occasion pour cause un excès d'amour de soi. Car celui qui aime fait preuve d'aveuglement à l'égard de ce qu'il aime, de sorte que son jugement est erroné quand il porte sur ce qui est juste, bon et beau, car il est convaincu que son intérêt [732a] doit toujours mériter plus d'estime que le vrai. Ce n'est en effet ni soi-même ni son intérêt que l'on doit chérir si l'on veut être un grand homme, mais c'est le juste, que l'action juste soit la sienne ou plutôt celle d'autrui. Or, c'est cette même erreur qui explique aussi que tous les hommes prennent leur ignorance pour de la sagesse. De là vient que, alors que nous ne savons pour ainsi dire rien, nous estimons tout savoir et, parce que nous ne laissons pas faire aux autres ce que nous ne savons pas faire, [732b] nous nous trompons forcément en le faisant nous-mêmes. Aussi tout homme doit-il fuir l'amour excessif qu'il se porte à lui-même et rechercher toujours quelqu'un qui soit meilleur que lui-même, sans s'abriter en pareille occasion derrière aucun sentiment de honte.

Il y a des points moins importants que ceux-là et qui sont souvent rappelés, mais qui ne sont pas moins utiles que les précédents, et dont il faut parler maintenant, pour ainsi se les rappeler : car de même qu'un écoulement crée toujours en quelque façon le besoin d'un afflux contraire, de même le ressouvenir est l'afflux d'une pensée qui s'était éloignée. [732c] Voilà bien pourquoi il faut contenir les rires et les pleurs intempestifs, et pourquoi chacun doit donner cette consigne aux autres et s'efforcer de garder contenance en dissimulant tout débordement de joie et de douleur, et cela aussi bien dans le bonheur que nous devons au démon qui se trouve auprès de chacun de nous que dans les infortunes, qui semble-t-il s'expliquent par le fait que des démons s'opposent à nos entreprises, comme le feraient de hauts escarpements. Oui, et il faut toujours espérer que par les bienfaits qu'elle accorde la divinité substituera aux lourdes peines qui fondent sur nous des peines plus légères, [732d] qu'elle changera pour l'améliorer notre situation présente, et que pour les biens il se produira toujours tout le contraire de cela. Dès lors, chacun doit vivre dans ces espérances et dans le souvenir de tout ce

qui est du même ordre, sans y ménager ses efforts, pour au contraire les rappeler, sans cesse avec clarté dans ses divertissements et ses activités sérieuses, à autrui et à soi-même.

Maintenant donc, en ce qui concerne les conduites qu'il faut adopter et en ce qui concerne le genre d'individu que chacun de nous en particulier doit être, [732e] nous avons exposé tout ce qu'il en était du point de vue des dieux, mais à l'heure qu'il est nous n'avons pas dit ce qu'il en était du point de vue des hommes : il le faut pourtant, car c'est à des hommes que nous nous adressons, et non pas à des dieux. Eh bien, ce qui caractérise surtout la nature de l'homme, ce sont les plaisirs, les douleurs et les désirs, auxquels forcément tout être vivant mortel est tout bonnement comme suspendu et accroché par ses préoccupations les plus sérieuses. Il faut donc faire l'éloge de la vie la plus belle, non seulement parce que, vue de l'extérieur, elle l'emporte par la réputation, mais aussi parce que, si l'on consent [733a] à y goûter et qu'on ne la fuit pas dans notre jeunesse, elle l'emporte aussi en ce que nous cherchons tous : davantage de joies et moins de souffrances durant toute notre vie. Qu'il en ira ainsi, pourvu qu'on y goûte convenablement, on s'en apercevra rapidement et de manière décisive. Mais en quoi consiste cette convenance ? C'est ce qu'il nous faut maintenant examiner à la lumière du raisonnement. Comparant une vie à l'autre, la plus agréable et la plus pénible, il faut examiner de la façon suivante si l'une est conforme à la nature, tandis que l'autre ne l'est pas. Nous souhaitons avoir du plaisir, [733b] tandis que nous ne choisissons ni ne souhaitons avoir de la douleur ; quant à l'état neutre, nous ne le souhaitons pas à la place du plaisir, mais nous le souhaitons en échange de la douleur ; un état où il y a plus de plaisir que de douleur, nous le souhaitons, mais un état où il y a moins de plaisir que de douleur, nous ne le souhaitons pas. Et nous souhaitons avoir moins de douleur avec plus de plaisir, et non pas moins de plaisir avec plus de douleur. Mais un état où plaisir et douleur seraient à égalité, le souhaitons-nous ? C'est ce que nous ne sommes pas en mesure d'établir clairement. Or si, pour ce qui est du souhait, tout cela diffère par le nombre, par la grandeur, par l'intensité, par l'égalité et par toutes les déterminations qui sont le contraire de celles-là, pour ce qui est du choix à faire entre chacun, [733c] ils sont à la fois différents et indifférents. Les choses étant nécessairement ordonnées de la sorte, quand une vie contient en grand nombre chacun de ces éléments avec force et avec intensité, et que le plaisir y domine, nous souhaitons l'avoir. La vie pour laquelle c'est le contraire, nous ne souhaitons pas l'avoir. Par ailleurs, quand chacun de ces éléments s'y retrouve en petit nombre, sans force et avec une intensité modérée, et qu'y domine la douleur, nous ne souhaitons pas avoir cette vie, tandis que si c'est le contraire nous souhaitons l'avoir. Par ailleurs, pour une vie où règne l'équilibre, il faut considérer les choses comme nous l'avons fait auparavant : nous souhaitons une vie où règne l'équilibre quand les satisfactions y prédominent [733d], ce que nous percevons comme aimable ; en revanche, nous ne la souhaitons pas quand les déplaisirs y prédominent, ce

que nous percevons comme hostile. Il faut bien considérer que nos vies sont toutes liées naturellement à ces oppositions, et il faut considérer quelles vies nous désirons par nature ; mais s'il arrive que nous déclarions qu'il existe d'autres vies que nous pourrions souhaiter en dehors de celles-ci, c'est un manque d'intelligence et d'expérience qui nous fait parler.

Eh bien, quelles sont donc les vies et combien y en a-t-il – alors que nous venons, les concernant, de déterminer ce qui est souhaitable et à notre gré, ce qui n'est pas souhaitable et contre notre gré, d'établir ce résultat comme une loi pour nous-mêmes et de choisir ce qui est tout à la fois aimable, [733e] et plaisant, mais aussi ce qu'il y a de meilleur et de plus beau – qui permettent à l'homme de vivre, dans la mesure du possible, dans la félicité la plus grande ? Disons donc qu'il y a une vie de tempérance, une vie de réflexion et une vie de courage, et classons la vie de santé comme une vie ; et à ces vies qui sont au nombre de quatre, opposons comme leurs contraires les quatre suivantes : celles de l'insensé, du lâche, du débauché et du malade. Cela dit, celui qui sait ce qu'est la vie tempérante la représentera douce sous tous les rapports, avec des douleurs douces, des plaisirs doux, [734a] des désirs peu intenses et des amours sans fureur. La vie incontinent, au contraire, il la représentera excessive à tous égards, et avec des douleurs violentes, des plaisirs violents, des désirs intenses et harcelants et des amours aussi furieuses qu'elles peuvent l'être. Dans la vie de tempérance, les plaisirs l'emportent sur les souffrances, alors que dans celle du débauché, les douleurs l'emportent sur les plaisirs en grandeur, en nombre et en fréquence. De là vient, selon nous, que l'une de ces vies est plus plaisante, et l'autre nécessairement [734b] plus pénible selon la nature, et qu'il n'est plus permis, du moins à celui qui veut vivre plaisamment, de vivre de son plein gré dans la débauche. Mais il est d'ores et déjà clair, si ce que nous sommes en train de dire est juste, que tout débauché l'est nécessairement contre son gré. Car c'est par ignorance, par manque de maîtrise de soi ou pour ces deux motifs que le grand nombre des hommes dans son ensemble mène une existence dépourvue de tempérance. Les mêmes réflexions s'imposent pour la vie malade et pour la vie bien portante, pour autant qu'elles renferment des plaisirs et des douleurs ; mais quand on est en bonne santé, ce sont les plaisirs qui l'emportent sur les douleurs, alors que lorsque l'on est malade, ce sont les douleurs [734c] qui l'emportent sur les plaisirs. Or, le souhait qui préside au choix que nous faisons entre les vies n'a pas pour but de faire prédominer ce qui est douloureux, et la vie où ce qui est douloureux a le dessous est celle que nous jugeons plus plaisante. Eh bien, pourrions-nous dire, si l'on compare la vie de tempérance à la vie de débauche, la vie de réflexion à la vie insensée, et la vie de courage à la vie de lâcheté, et compte tenu du fait que selon le cas ces vies possèdent l'un ou l'autre élément en moindre fréquence, importance et densité, chacune des trois premières vies domine chacune des autres sous le rapport des plaisirs, et chacune des trois autres domine les trois premières sous le rapport de la douleur. Ainsi le courageux triomphe du [734d] lâche, et

l'homme réfléchi de l'insensé, de sorte que les premières vies sont plus plaisantes que les autres, la vie tempérante, courageuse, sensée ou saine, plus agréable que la vie lâche, insensée, débauchée ou maladive. Bref, la vie qui s'attache à l'excellence selon le corps ou même selon l'âme est plus plaisante que celle qui s'attache à la perversité et elle la dépasse largement sous ces autres rapports : beauté, rectitude, excellence et réputation, si bien qu'elle assure à celui qui la possède une vie plus heureuse que [734e] la vie contraire en tout et pour tout.

Voilà formulé le préambule que nous voulions donner à notre législation, et c'est ici qu'il doit atteindre son terme. Et après ce préambule, il faut que vienne un air, ou à vrai dire il faut plutôt tracer une esquisse des lois de la constitution. Et nous sommes dans la même situation que si nous fabriquions un tissu ou tout autre objet tressé : il n'est pas possible de se servir du même matériau pour la trame et pour la chaîne. Il est nécessaire en effet que la chaîne soit d'une qualité supérieure – car elle a pour qualité la force et une certaine [735a] solidité –, tandis que la trame est plus molle et exige une juste souplesse. De là vient donc que c'est un peu de la même façon que doivent être départagés respectivement et proportionnellement les magistrats qui auront la direction de la cité et ceux dont la qualité aura été éprouvée par une éducation restreinte. Car il faut dire que la constitution a deux volets : l'un est l'attribution des magistratures aux individus, l'autre est l'institution des lois pour ces magistrats.

Mais il faut avant tout prendre en considération ce que voici. Quiconque a reçu la garde d'un troupeau, [735b] berger, bouvier, éleveur de chevaux ou toute autre personne de ce genre, n'entreprendra jamais de s'en occuper avant d'avoir purifié chaque troupeau par l'espèce de purification qui lui convient. Séparant les bêtes qui sont saines de celles qui ne le sont pas, celles qui sont de bonne race de celles qui ne le sont pas, il renverra les secondes dans d'autres troupeaux et il s'occupera des premières, en considérant qu'il serait vain et inutile de faire des efforts pour un corps et pour des âmes que leur naturel et un mauvais élevage ont corrompus et qui [735c] en outre ruinent ce qu'il y a de sain et de bon dans les mœurs comme dans les corps de chacune des bêtes du troupeau, et qu'il serait fatal de ne pas purifier le troupeau dont il a présentement la garde. À coup sûr, lorsqu'il s'agit d'animaux, l'intérêt est moins sérieux et il ne mérite de venir dans notre propos qu'à titre d'exemple. Mais, lorsqu'il s'agit des hommes, il est du plus sérieux intérêt pour le législateur de rechercher et d'exposer avec soin ce qu'il convient de faire en chaque cas pour cette purification comme pour les autres mesures à prendre. Ainsi, en effet, pour ce qui a trait aux purifications à faire dans la cité, voici comment on pourrait procéder. [735d] Parmi les nombreux moyens de réaliser ces purifications, il y en a de plus doux et de plus sévères. Les plus sévères, qui sont aussi les meilleurs, c'est un législateur qui serait en même temps un tyran qui pourrait les appliquer. Au contraire, un législateur qui établirait une

constitution nouvelle et instituerait des lois sans être un tyran, s'il procédait à la purification la plus douce, devrait se réjouir de seulement y parvenir. Or la purification la meilleure est douloureuse, tout comme le sont les remèdes [735e] efficaces. C'est celle qui conduit à la correction du coupable au moyen d'un châtiment accompagné d'une vindicte, et qui n'a que la mort ou l'exil comme vindicte dernière : ceux en effet qui ont commis les fautes les plus graves, comme ils sont incurables et constituent pour la cité le dommage le plus grand, il est d'usage de s'en débarrasser. Quant à la plus douce de nos deux purifications, la voici : à tous ceux qui, en raison de leur indigence, se révèlent être prêts, eux qui n'ont rien, à suivre leurs meneurs pour marcher en armes [736a] contre les biens de ceux qui en possèdent, à ces gens-là, comme à une maladie connaturelle à la cité, il donne, en raison du soulagement que procure l'euphémisme, le nom de « colonie » et il s'en débarrasse avec le plus de bienveillance possible. À coup sûr, tout législateur doit procéder ainsi dès le début d'une façon ou d'une autre, mais notre cas à nous est encore plus étrange. Car ce n'est ni une colonie ni une sélection prenant la forme d'une purification qu'il nous faut réaliser à présent. Non, c'est comme si nous nous trouvions en présence d'eaux qui se déverseraient dans un même lac en provenance les unes d'une multitude de sources et les autres d'une multitude de torrents ; [736b] il faut veiller, en étant bien attentif, à faire en sorte que l'eau qui afflue en cet endroit soit la plus pure possible, tantôt en la laissant toute se déverser, tantôt en la canalisant et en la dérivant. Il y a semble-t-il douleur et danger en toute entreprise politique. C'est vrai, mais puisqu'il s'agit maintenant de discours et non de faits, mettons que notre recrutement est terminé et qu'il présente la pureté qui répond à nos souhaits. [736c] Car parmi les individus qui se proposent de faire partie de notre cité, refusons d'admettre les mauvais après les avoir écartés par une épreuve qui use de tous les moyens possibles de persuasion et qui dure suffisamment longtemps ; au contraire les bons, nous les attirerons en usant de toute la bienveillance et de toute la faveur possibles.

Nous ne dissimulerons pas que nous avons de la chance – cette chance qui, nous l'avons dit, a favorisé la migration des Héraclides⁵⁴ –, celle d'avoir échappé aux disputes redoutables et périlleuses que suscitent la propriété foncière, la remise des dettes et le partage des terres. Quand elle se trouve contrainte de légiférer en de telles matières [736d], une cité ancienne ne peut ni laisser les choses en l'état ni non plus les rénover d'aucune façon : il ne lui reste pour ainsi dire que la ressource du souhait pieux et du changement léger et précautionneux, sur une longue période de temps. Ce souhait pieux, c'est qu'il se trouve toujours des rénovateurs eux-mêmes pourvus de terres considérables, pourvus aussi de débiteurs nombreux et souhaitant dans un esprit de conciliation partager une part de leurs biens avec ceux qui sont d'une certaine façon dans la nécessité, tantôt en remettant des dettes, tantôt [736e] en partageant des terres ; des rénovateurs attachés en quelque sorte à la mesure et persuadés que l'appauvrissement réside moins dans une diminution

de leur richesse que dans un accroissement de leurs convoitises. C'est là le principe le plus important pour la sauvegarde de la cité, et c'est là-dessus que, comme sur une base sûre, peut s'appuyer quiconque plus tard édifiera un ordre politique accordé à de pareilles circonstances. Mais si ce fondement est ruiné, il ne saurait [737a] y avoir par la suite de vie politique facile pour aucune cité. À cette difficulté, avons-nous déclaré, nous échappons. Néanmoins il serait plus correct, si nous n'y avions point échappé, de dire comment nous aurions bien pu nous y soustraire. Disons donc maintenant que c'est en associant le désintéressement à la justice ; hormis ce moyen-là, il n'y a aucune autre issue, ni large ni étroite, pour s'en sortir. Bref, il faut poser cela comme un étau pour la cité. Car il faut s'arranger d'une manière ou d'une autre pour que les possessions ne suscitent pas de griefs [737b] entre leurs détenteurs. Sinon, quiconque a tant soit peu de bon sens ne consentira pas à être le premier à poursuivre des réformes aussi longtemps qu'il y a entre les bénéficiaires de celles-ci d'antiques sujets de querelle. Mais pour ceux à qui un dieu a offert, comme à nous en ce moment, de fonder une nouvelle cité où il n'existe pas encore d'inimitiés réciproques, ce serait joindre au comble de la malice un manque d'intelligence indigne d'un homme que de se rendre eux-mêmes responsables de ces inimitiés à l'occasion du partage des terres et des lieux de résidence.

[737c] Quel pourrait bien être le mode du partage correct ? D'abord, il faut établir quel doit être le nombre total de la population, de combien d'éléments il convient qu'elle se compose. Ensuite, il faut se mettre d'accord sur la répartition des citoyens, sur le nombre et la nature des sections dans lesquelles il convient de les répartir. Puis on distribuera la terre et les domaines entre ces sections, avec le plus d'égalité possible. L'importance numérique qu'il convient de donner à la population ne saurait être déterminée correctement qu'en fonction du territoire et des cités voisines. [737d] Pour le territoire, son étendue devrait être suffisante pour nourrir un nombre déterminé d'habitants tempérants, et il ne doit en rien être plus grand ; pour la population, son nombre sera assez important pour pouvoir repousser ceux de ses voisins qui lui feraient du tort, et pour pouvoir secourir, sans être totalement impuissante, des voisins à qui on voudrait faire du mal. Cela, quand nous aurons vu le territoire et son voisinage, nous le déterminerons dans la pratique et en nous justifiant. Mais passons maintenant à la législation, en nous contentant d'un dessin, d'une ébauche.

[737e] Il y aura, si l'on veut un nombre convenable, cinq mille quarante exploitants agricoles, prêts à défendre leur lot. La terre et les domaines seront distribués en un nombre semblable de parts, un homme et un lot faisant la paire. Que le chiffre total soit d'abord divisé en deux, puis en trois ; en fait il est dans la nature de ce nombre de se laisser diviser par quatre, par cinq et jusqu'à dix sans discontinuité⁵⁵. En réalité, tout homme qui légifère doit à propos des nombres avoir réfléchi suffisamment pour savoir lequel [738a] pourra être le plus utile à toutes les cités et comment il est constitué.

Choisissons donc celui qui possède en lui-même le plus grand nombre de diviseurs et les plus rapprochés. La série complète des nombres, c'est évident, comporte toutes les divisions à toutes fins utiles. Mais le chiffre de cinq mille quarante n'admet pas plus de cinquante-neuf divisions, incluant celles allant de un à dix sans discontinuité qui puissent servir aussi bien pour la guerre que pour les occupations de paix, qu'il s'agisse des contrats dans leur ensemble et des conventions en matière d'impôt et de distribution.

[738b] À coup sûr, ce qui suit doit être bien compris, même durant leur loisir, par ceux à qui la loi ordonne de le comprendre : car il en est ainsi et pas autrement, et il faut qu'un fondateur de cité en parle pour les raisons suivantes. Que l'on constitue une cité foncièrement nouvelle ou que l'on restaure une ancienne cité qui tombe en ruine, personne, du moins en ce qui concerne les dieux et les temples qu'il convient d'élever à chacun d'entre eux en particulier dans la cité, aussi bien que les noms à donner aux dieux et aux démons, personne n'entreprendra s'il a du bon sens de modifier tout ce qui vient des oracles de Delphes [738c] de Dodone ou d'Ammon ; ces instructions peuvent même avoir été suggérées par d'antiques traditions quel que soit le moyen qu'elles ont utilisé pour persuader les gens, qu'il s'agisse de visions ou d'une inspiration envoyée par des dieux. Une fois persuadés, les gens ont institué des sacrifices associés à des initiations, que ces rites soient d'origine locale ou qu'ils soient importés d'Étrurie, de Chypre ou de tout autre pays, et sur la foi de ces traditions, ils ont institué des oracles, des représentations des dieux, des autels, et des temples, réservant à chacun de ces sanctuaires une enceinte sacrée. Que le législateur se garde bien [738d] de toucher si peu que ce soit à rien de tout cela, qu'à chaque section il assigne un dieu, un démon ou encore un héros, que dans la répartition de la terre il commence par attacher à ces êtres des enceintes sacrées de choix et tout ce qu'il convient de leur attribuer afin que les rassemblements des membres de chacun de ces groupes, qui auront lieu à des moments déterminés, fournissent à ceux-ci la facilité de demander à la divinité les différents services qu'on peut attendre de sa bonté, et que, en outre, les sacrifices célébrés en commun suscitent chez les membres de ces sections des sentiments mutuels de bienveillance et que cette familiarité les aide à s'apprécier mutuellement. Or, que les citoyens s'apprécient mutuellement [738e] il n'y a pas de bien plus grand pour la cité. Là en effet où, dans les relations mutuelles, ce n'est pas la clarté qui règne mais l'obscurité, on ne saurait obtenir ce que l'on serait en droit d'attendre à l'heure qu'il est pour ce qui est de l'attribution des honneurs, des charges ni pour l'administration de la justice. Il faut donc que dans chaque cité, chaque homme à l'égard de tout autre veille par-dessus tout à ne jamais faire preuve de tromperie à l'égard de qui que ce soit ; on devra plutôt être simple et franc en toute circonstance, et ne pas se laisser abuser par la fausseté d'autrui.

Le mouvement [739a] que je vais faire après cela dans l'établissement de nos lois, analogue à celui du pion retiré de la ligne sacrée, n'est pas habituel et provoquera peut-être au premier abord l'étonnement de l'auditeur.

Pourtant, s'il y réfléchit et s'il en fait l'essai, il lui apparaîtra que la cité ainsi fondée pourrait bien occuper le deuxième rang par rapport à ce qui est le mieux. Il se peut qu'on n'adopte pas ce choix, parce qu'on n'est pas habitué à un législateur qui ne soit pas un tyran. Mais le plus convenable, c'est de dire quelle est la constitution la meilleure, quelle est celle de deuxième rang et quelle est celle de troisième rang, puis, cela établi, de donner le choix [739b] à celui qui dans chaque cas est responsable de la fondation de la cité. À nous donc de procéder maintenant selon cette méthode, en disant quelle est, parmi les constitutions, la première en excellence, quelle est la seconde et quelle est la troisième. Et donnons le choix à Clinias dans le cas présent et par la suite à quiconque jamais souhaitera faire un choix de ce genre d'assigner conformément à sa tournure d'esprit ce qui lui plaît dans les institutions de sa patrie.

Eh bien, tiennent la première place, la cité, la constitution et les lois les meilleures, où se réalise le plus possible pour toute la cité le vieux dicton [739c] qui veut que « vraiment tout est commun entre amis ». Dans cette situation, qu'elle existe maintenant quelque part ou qu'elle doive exister un jour, les femmes sont communes, les enfants sont communs, les richesses sont communes ; par tous les moyens, tout ce que l'on prétend avoir en propre a été partout retranché de la vie de tous les jours. On est parvenu, dans la mesure du possible, à faire ainsi que les yeux, les oreilles et les mains paraissent voir, entendre et agir en commun, à faire que tous à l'unisson émettent [739d] éloges aussi bien que blâmes, se réjouissent et s'affligent des mêmes choses ; et jamais personne qui donnerait aux lois qui assurent à la cité la plus grande unité possible n'assignera à la supériorité de la vertu une autre limite qui soit plus juste ou meilleure. Voilà donc quelle est cette sorte de cité. Que des dieux ou des enfants des dieux l'habitent à plusieurs, toujours est-il qu'ils passent leur vie dans la joie de s'y être établis. Dès lors, il ne faut pas regarder ailleurs pour trouver un modèle de constitution [739e], mais il faut nous attacher à celle-là et chercher dans la mesure de nos possibilités celle qui lui ressemble le plus. Or, la cité que nous avons entrepris maintenant de fonder sera, si elle se réalise en quelque façon, celle qui a le plus de chance d'atteindre à l'immortalité et la deuxième pour l'unité ; quant à la troisième, s'il plaît à dieu, nous en traiterons plus tard. Enfin, pour le moment, comment définirons-nous la seconde cité, et comment peut-elle avoir pris cette forme ?

Eh bien, que nos colons se partagent d'abord la terre et les domaines, et que le sol ne soit pas cultivé en commun, puisqu'une telle façon de faire dépasse trop [740a], nous l'avons dit, des citoyens nés, élevés et éduqués comme le sont les nôtres, mais que du moins ils s'inspirent dans leur partage de la façon de voir que voici : il faut, doivent-ils estimer, que celui qui est le bénéficiaire d'un lot déterminé le regarde comme la propriété commune de la cité dans son ensemble, et que, puisque la terre est leur patrie, chacun en prenne soin plus que des enfants le feraient d'une mère, d'autant plus que, étant une déesse⁵⁶, elle est la maîtresse des gens qui sont des mortels, et que

chacun doit avoir les mêmes façons de voir concernant aussi bien les dieux que les démons du pays.

Or, pour faire que **[740b]** cet état de choses subsiste à jamais dans la même condition, il faut en outre se mettre dans l'esprit que le nombre de foyers délimité maintenant par nous doit toujours rester le même, sans jamais s'accroître ni non plus diminuer. Voici donc comment assurer ce résultat dans n'importe quelle cité.

L'héritier d'un lot ne laissera jamais ce lot qu'à un seul héritier parmi ses enfants, celui qu'il préférera pour lui succéder et honorer les dieux de la famille et de la cité **[740c]**, ceux qui vivent encore et ceux qui sont déjà morts à ce moment-là. Quant aux autres enfants, pour ceux qui en ont plus d'un, on mariera les filles selon la loi qui aura été édictée, et les garçons, on les distribuera à ceux des citoyens qui manquent de postérité pour qu'ils en fassent leur fils. On suivra autant que possible les sympathies, mais si, dans certains cas, la sympathie fait défaut, soit que les enfants, filles ou garçons, soient trop nombreux dans les familles ou au contraire que le nombre d'enfants soit tombé trop bas en raison de l'infécondité, qu'une autorité **[740d]** chargée de tout cela, à qui nous donnons un très grand pouvoir et un très grand prestige, trouve le moyen de faire que dans la mesure du possible le nombre de cinq mille quarante domaines demeure toujours constant. Les moyens sont nombreux : restreindre les naissances quand la génération est surabondante, ou à l'inverse encourager et promouvoir une forte natalité, en recourant aux marques d'honneur ou d'infamie et aux remontrances, celles que les personnes âgées adressent dans leurs discours aux jeunes gens, **[740e]** tout cela est à même de produire l'effet dont nous parlons. Tout naturellement en toute dernière extrémité, si l'on arrive au comble de l'embarras pour ajuster les domaines au chiffre de cinq mille quarante et qu'il se produise chez nous un afflux excessif de citoyens par suite de l'amour mutuel que se portent maris et femmes dans notre colonie, il reste, je suppose, l'antique expédient dont nous avons souvent déjà parlé : l'émigration pour fonder des colonies, des amis quittant des amis, en aussi grand nombre qu'il paraîtra nécessaire. Et si tout au contraire il survient une vague qui apporte un déluge **[741a]** de maladies, ou le fléau des guerres, et que la population subisse des pertes qui la ramènent bien au-dessous du nombre fixé, il ne faut pas de plein gré faire entrer dans la cité des citoyens formés par une éducation bâtarde ; mais, « à la Nécessité, les dieux non plus ne peuvent » faire violence⁵⁷. Déclarons donc que le discours que nous sommes en train de développer énonce l'exhortation suivante : « Ô vous les meilleurs des hommes, ne cessez pas de suivre la nature en honorant la conformité, l'égalité, l'identité, l'accord aussi bien dans le nombre **[741b]** qu'en toute autre propriété apte à produire des effets qui sont beaux et bons. Et tout naturellement, dans le cas qui nous occupe présentement, commencez par garder tout le long de votre vie le nombre dont nous avons parlé ; ensuite, gardez-vous de déprécier le niveau et l'importance des possessions qui vous ont été imparties à l'origine selon la juste mesure,

par des transactions mutuelles d'achat et de vente, car vous n'aurez pour allié ni le sort qui a fait le partage et qui est un dieu ni le législateur. »

De fait, la loi [741c], qui fait au préalable remarquer que celui qui veut participer à cette distribution doit le faire sous ces conditions ou bien s'en abstenir, ordonne à celui qui ne s'en est pas convaincu d'admettre d'abord que la terre est consacrée à tous les dieux, puis d'accepter ensuite que, les prêtres et prêtresses ayant fait des prières à l'occasion du premier sacrifice, puis du deuxième et du troisième, quiconque achètera ou vendra des habitations ou des terrains attribués par le sort subira les peines proportionnées à un tel délit. On inscrira les informations relatives à chaque propriété sur des tablettes de cyprès que l'on déposera dans des temples pour garder le souvenir de l'inscription qui y aura été gravée. De plus, pour qu'elles soient gardées, on y préposera celle des magistratures qui paraîtra avoir la vue la plus perçante, afin qu'aucune transgression contre elles [741d] n'échappe aux magistrats, mais qu'ils châtient celui qui désobéira à la loi et à la divinité. Combien la prescription actuelle profite à toutes les cités qui s'y conforment, pourvu que s'y ajoute l'organisation qui convient, c'est ce que saura, selon l'antique proverbe, non pas celui qui se trouve parmi les méchants, mais seul celui qui aura de l'expérience et qui dans ses habitudes sera devenu comme il faut. [741e] Dans une telle organisation, il n'y a en effet pas de place pour un enrichissement important, et de là suit qu'il est inutile et qu'il est interdit à quiconque de s'enrichir en pratiquant l'une ou l'autre des opérations commerciales indignes d'un homme libre, dans la mesure où cette occupation répréhensible que l'on appelle « métier » pervertit le caractère d'un homme libre et que personne ne peut vouloir accumuler des richesses par ce moyen.

Toutes ces considérations suggèrent une nouvelle loi : Il ne sera permis à aucun particulier de posséder ni or ni argent [742a], mais seulement de la monnaie pour les échanges quotidiens qu'on ne peut manquer d'avoir avec les artisans et avec tous les gens de cette sorte à qui il faut verser un salaire, que ces salariés soient des esclaves ou des étrangers. C'est à ces fins, déclarons-nous, qu'il doit y avoir une monnaie qui ait cours entre les citoyens, mais qui soit sans valeur pour le reste de l'humanité. Quant à une monnaie grecque commune, elle sera réservée aux expéditions militaires et aux voyages hors du pays chez les autres peuples, par exemple lorsqu'il faut envoyer à l'étranger des ambassadeurs et les représentants d'une autre sorte [742b] qui doivent transmettre un message officiel de la cité : toutes ces occasions obligent la cité à posséder une monnaie grecque. S'il arrive qu'un particulier soit forcé de partir en voyage, qu'il parte avec l'approbation des magistrats, mais s'il revient avec un supplément de monnaie étrangère, qu'il le remette à la cité contre l'équivalent en monnaie du pays. S'il est pris à la garder pour soi l'argent sera confisqué, et celui qui connaissant le délit ne dénoncerait pas le porteur partagera la malédiction et l'infamie dont celui-ci sera frappé. Et en outre, il devra payer une amende [742c] qui ne sera pas inférieure à la somme rapportée en monnaie étrangère. Lorsqu'un homme se mariera ou mariera sa

filles, il ne devra donc en aucune façon donner ou recevoir quelque dot que ce soit. On ne déposera pas non plus de l'argent chez quelqu'un en qui on n'a pas confiance. De plus, il est interdit de prêter de l'argent à intérêt, attendu qu'il sera permis à celui à qui de l'argent aura été prêté dans ces conditions de ne restituer absolument rien, ni intérêt ni capital. Que ces pratiques soient les meilleures que puisse avoir une cité, on en jugerait comme il convient en examinant dans chaque cas la question et en ayant soin de la rapporter [742d] au dessein initial. Or, le dessein du politique qui a du bon sens n'est pas, soutenons-nous, celui que précisément la plupart des gens pourraient formuler : d'après eux, le dessein que doit avoir le bon législateur, c'est de rendre la cité qu'il prétend servir par ses lois la plus puissante, la plus riche possible, parce qu'elle possède de l'or et de l'argent et parce qu'elle contrôle les plus grands territoires possibles sur terre et sur mer. Bien plutôt, il faudrait insister sur le fait que s'il légifère droitement son dessein doit être de faire que la cité soit la meilleure et la plus heureuse possible. [742e] Mais parmi ces desseins, les uns sont réalisables alors que les autres ne le sont pas. Cela étant, les desseins réalisables seront souhaités par celui qui réalise la mise en ordre, tandis que ceux qui ne le sont pas il n'en fera pas l'objet d'un souhait vain et il ne s'en occupera pas. Si on est bon, on est en même temps nécessairement heureux, je pense, et cela il le souhaitera ; mais avoir des citoyens qui soient très riches en même temps que bons cela est impossible, du moins à ceux que la plupart des gens comptent parmi les riches. Pour eux, sont riches ceux qui en très petit nombre possèdent des biens qui valent une énorme quantité d'argent, ces biens que peut posséder un méchant. S'il en va bien ainsi, [743a] je n'accorderai jamais pour ma part à ces gens-là que le riche puisse devenir véritablement heureux s'il n'est pas bon en même temps ; or, qu'un homme de bien le soit exceptionnellement tout en étant exceptionnellement riche c'est chose impossible. « Et pourquoi ? », demandera-t-on peut-être. Parce que, répondrions-nous, le gain qui résulte à la fois de la justice et de l'injustice représente plus du double de celui qui résulte seulement de la justice, et les dépenses, pour qui ne souhaite en faire ni d'honnêtes ni de malhonnêtes sont deux fois moindres que pour l'homme honnête qui accepte de dépenser à des fins honnêtes : par conséquent, [743b] si l'un a des gains doubles et une demi-dépense, celui qui tient la conduite opposée ne peut devenir plus riche que lui. Or, entre ces deux hommes, l'un est bon, alors que l'autre n'est pas mauvais quand il est économe, tandis que, à l'occasion, il atteint au sommet de la méchanceté ; mais quant à être bon, comme nous venons de le dire, il ne le pourra jamais. C'est que, à réaliser des gains justement et injustement sans dépenser ni justement ni injustement on devient riche quand on est aussi économe ; en revanche, l'homme qui est absolument méchant, comme il est le plus souvent un débauché, est absolument pauvre. Au contraire, à faire des dépenses [743c] à des fins convenables et à ne réaliser des gains que par des moyens justes, on ne saurait facilement acquérir une fortune exceptionnelle ni non plus s'appauvrir beaucoup. En somme, notre thèse est juste suivant

laquelle les gens très riches ne sont pas des gens de bien ; et si ce ne sont pas des gens de bien, ce ne sont pas non plus des gens heureux.

L'objectif vers lequel tendent fondamentalement nos lois, c'est, nous le savons, de rendre les citoyens le plus heureux possible et de faire qu'il y ait entre eux le plus de concorde possible. Mais jamais la concorde ne naîtra entre les citoyens là où il y aura entre eux beaucoup de procès, beaucoup [743d] d'injustices, mais seulement là où procès et injustices seront les moins graves et les moins fréquents. Nous maintenons donc que, dans notre cité, il ne faut ni or ni argent, ni non plus enrichissement considérable grâce aux métiers, aux prêts et à la prostitution, mais seulement ce que donne ou rapporte l'agriculture, et encore dans la mesure où l'enrichissement ne force pas l'homme à se désintéresser de ce en vue de quoi les richesses sont naturellement faites. Je veux parler de l'âme et du corps, qui sans la gymnastique et le reste de l'éducation ne mériteraient même pas d'être évoqués. [743e] Voilà bien pourquoi nous avons dit plus d'une fois que les soins dont nous entourons nos richesses doivent être pris en considération en dernier. Car sur l'ensemble des trois choses sur lesquelles portent les soins de tout homme, la troisième et dernière est le souci des richesses, si on les recherche de façon légitime, celui du corps tient le milieu, et le premier est celui de l'âme. Et il est parfaitement naturel que la constitution politique que nous sommes en train de décrire soit dotée d'une législation correcte si c'est dans cet ordre qu'elle classe les valeurs. Au contraire, si l'une des lois qui y sont édictées paraît accorder dans la cité [744a] un rang plus honorable à la santé qu'à la tempérance, ou à la richesse un rang plus honorable qu'à la santé et à la tempérance, alors il apparaîtra que cette loi est mal instituée. Voici en outre les questions qu'en maintes occasions le législateur devra éclairer : « Quelle est mon intention ? » et « Est-ce que j'obtiens ce résultat ou est-ce que je manque mon but ? » Tout compte fait, c'est de cette façon-là qu'il mènera à son terme son œuvre législative, et ce n'est pas d'une autre manière qu'il en soulagera d'autres que lui.

Que celui à qui est échu un lot le possède, répétons-le, aux conditions que nous avons dites⁵⁸. Sans doute, ce serait [744b] une belle chose que chaque membre de la colonie vînt avec une égalité de biens. Mais puisque ce n'est pas possible et qu'en réalité l'un arrivera avec plus de possessions et l'autre avec moins, il faut, pour un très grand nombre de raisons, et notamment pour établir une forme d'égalité dans la cité, que les cens soient inégaux, afin que les magistratures, les contributions et les distributions soient en rapport avec l'honneur que mérite la valeur individuelle de chacun, et cela non pas uniquement d'après l'excellence des ancêtres et d'après l'excellence personnelle, ou en fonction de la robustesse de son corps et de sa belle apparence, mais aussi [744c] relativement à la condition de sa richesse ou de sa pauvreté, et pour faire que, recevant les honneurs et les charges le plus également possible en vertu de l'inégalité proportionnelle, les citoyens n'aient pas de sujet de dissentiment. Pour ces raisons, il faut en fonction de

l'importance des possessions distinguer quatre classes censitaires. Et les citoyens sont appelés premiers, deuxième, troisième, quatrième ou tels autres qualificatifs, soit lorsqu'ils restent dans la même classe censitaire, soit lorsqu'ils passent, parce que, étant pauvres, ils deviennent plus riches ou que, étant riches ils deviennent pauvres, [744d] dans la classe censitaire qui convient à chacun d'eux.

Pour ma part j'ajouterais un projet de loi à la suite de cela. Car il faut sans doute, dans une cité qui cherche à échapper au pire des fléaux, dont la dénomination juste serait plutôt « dissension » que « sédition »⁵⁹, qu'il n'y ait chez certains des citoyens ni une éprouvante pauvreté ni non plus de richesse, puisque cette double cause produit ce double effet ; aussi le législateur doit-il maintenant assigner une limite à chaque extrémité. Assignons donc pour limite à la pauvreté la valeur du lot initial, qui [744e] doit subsister et qu'aucun magistrat ne verra d'un œil indifférent diminuer, ni non plus, en vertu des mêmes considérations, aucun autre citoyen qui tient à mettre son honneur dans la vertu. En prenant cette valeur pour unité de mesure, le législateur permettra d'en acquérir le double, le triple en allant même jusqu'au quadruple. Mais si quelqu'un en acquiert plus que cela, qu'il ait découvert un trésor, qu'il ait reçu de quelque part un don, ou qu'il ait fait une bonne affaire, quel que soit le hasard auquel est dû cet excédent d'acquisition [745a] par rapport à la mesure fixée, s'il distribue ce surplus à la cité et aux dieux qui la gardent, il acquerra une bonne renommée et il évitera l'amende. Mais si quelqu'un enfreint cette loi, celui qui souhaitera le dénoncer aura la moitié de la somme ; l'autre moitié sera la part des dieux. Et le coupable devra payer sur ses biens une somme égale au surplus. Toute acquisition faite par quiconque en plus du lot sera consignée par écrit dans un registre public sur lequel veilleront des magistrats désignés par la loi, pour que tous les procès [745b] en matière de propriété soient faciles et parfaitement clairs.

Ce qui en premier lieu vient après cela, c'est l'obligation relative à l'emplacement de la cité, qui sera le plus possible au centre du territoire, pourvu que le site choisi possède tous les autres avantages parmi ceux qui sont relatifs aux conditions d'existence d'une cité, qui se conçoivent et qui s'énumèrent sans peine. Après quoi on distinguera douze parties, en réservant d'abord un lieu sacré pour Hestia, Zeus et Athéna, qu'on nommera acropole et qu'on entourera d'une enceinte, à partir de laquelle on divisera en douze parties [745c] la cité elle-même et tout le territoire. Les douze parties devront être égales sous le rapport du rendement de la terre, du fait qu'elles seront moins étendues si la terre est bonne et plus si elles l'est moins. On fera cinq mille quarante lots, mais on coupera chacun de ces lots en deux et on accouplera les deux fractions, de façon à ce que chaque lot ait une portion rapprochée du centre et une autre éloignée de lui. Une portion attenante à la cité constituera un seul lot avec une portion située aux extrémités, la seconde en partant de la cité avec la seconde en partant des extrémités, [745d] et ainsi de suite. Par ailleurs, il faut s'arranger pour assurer dans les deux parts cette

proportion de bonne terre et de terre médiocre dont nous parlions à l'instant, en compensant les différences d'étendue par les différences de rendement. On divisera aussi la population en douze parties, en ménageant par ailleurs entre ces douze parties l'égalité la plus grande possible dans la répartition de la richesse, dont on aura dressé un inventaire complet. Et tout naturellement, après avoir fait cela, assignant douze lots à douze dieux, on nommera et consacrera [745e] le lot échu à chacun et on l'appellera « tribu ». La cité de son côté doit comporter aussi douze parties de la même manière que le reste du territoire ; et chaque détenteur de lot possédera deux habitations, l'une près du centre, l'autre aux extrémités. Voici comment s'achève la fondation⁶⁰.

Mais il faut par tous les moyens nous mettre dans l'esprit ce genre de choses : tout ce que nous venons de dire ne pourra jamais rencontrer des conditions telles que tout se trouve ainsi réuni conformément à notre discours. [746a] Et cela pour que le législateur n'ait pas l'air de parler presque comme dans un rêve, ou en modelant comme dans la cire un certain type de cité et de citoyens, que ce soit lorsqu'il évoque des hommes qui, sans être importunés par une vie en commun de ce genre, acceptent toute leur vie de se contenter d'un niveau de richesses fixé d'avance et modéré, qui supportent que la génération des enfants soit soumise chez les individus aux prescriptions que nous avons dites, qui admettent d'être privés d'or et des autres choses que le législateur ajoutera sûrement à la liste de celles qu'il a interdites pour les raisons énoncées tout à l'heure, ou encore lorsqu'il évoque, pour la campagne et pour la ville, le centre et le cercle suivant lesquels doivent se répartir les lieux de résidence. Assurément [746b], à certains égards, la présentation qui en a été faite n'est pas mauvaise, mais elle appelle ces réserves. Voici donc qu'à nouveau celui qui légifère s'adresse à nous pour nous dire : « Dans le projet que vous développez, mes amis, ne pensez pas qu'il m'échappe à moi aussi que le propos tenu à l'instant n'expose pas en un certain sens la vérité. Mais, pour chacune des choses qui doivent exister à l'avenir, voici ce qui est, je pense, on ne peut plus légitime : c'est, pour celui qui présente le modèle de ce dont il projette la réalisation, de dire quels caractères doit avoir ce modèle et de n'omettre aucun de ceux qui sont les plus beaux et les plus vrais. Mais si quelqu'un se trouve dans l'impossibilité [746c] de réaliser l'un de ces caractères, il le laissera de côté sans essayer de le réaliser, tandis que celui qui parmi les caractères restants sera le plus proche et le plus étroitement apparenté à ceux dont il convient d'assurer la réalisation, ce caractère-là il s'arrangera pour le réaliser. » L'auteur de ces réserves laissera le législateur aller jusqu'au bout de son dessein et, quand ce sera chose faite, il examinera à ce moment-là avec lui ce qui, dans tout ce qui a été dit, est avantageux comme ce qui dans la législation exposée présente trop de difficulté. Ce qui est cohérent, voilà en effet, j'imagine, ce que doit réaliser de toutes les manières jusqu'à [746d] l'artisan du plus insignifiant ouvrage, s'il veut mériter quelque considération.

Maintenant qu'on a décidé de faire cette division en douze parties, ce

qu'il faut s'appliquer à considérer, c'est évidemment la question même de savoir de quelle façon on doit faire apparaître clairement comment ces douze parties, qui contiennent un grand nombre de subdivisions, que ce soient des subdivisions immédiates ou des subdivisions engendrées par ces dernières, jusqu'au chiffre de cinq mille quarante – c'est de là que naissent les phraties, les dèmes, les villages, puis les ordres de bataille [746e] et de marche, et encore les monnaies, les poids et mesures pour les liquides et les solides – de quelle manière, dis-je, toutes ces choses doivent être ordonnées par la loi de façon à être commensurables et s'accorder entre elles. En outre, il ne faut pas avoir peur de ces découpages en craignant la minutie dans laquelle, peut-on penser, on est entraîné si on prescrit qu'aucun des instruments que les citoyens ont en leur possession ne sera laissé dépourvu de mesure ; et il faut ne pas en avoir peur, mais considérer que, dans tous les domaines, les subdivisions [747a], c'est-à-dire les variétés que présentent les nombres, sont utiles, que le sont aussi toutes les variétés qu'ils offrent eux-mêmes en eux-mêmes, toutes celles qu'ils offrent dans les surfaces planes et dans les volumes, et bien entendu toutes celles qu'ils offrent dans les sons et dans les mouvements, qu'il s'agisse des mouvements qui vont en ligne droite vers le haut et vers le bas ou des déplacements circulaires. C'est le regard tourné vers tout cela, que le législateur doit prescrire aux citoyens de faire leur possible pour ne pas s'exclure de cette organisation. Car pour ce qui est de l'administration aussi bien de la maison que [747b] de la cité, et pour ce qui concerne tous les domaines de compétence, aucun objet d'étude ne présente une vertu éducative dont l'importance est comparable à l'étude des nombres. La principale est d'éveiller celui qui, par nature, est assoupi et peine à s'instruire, de lui donner de la facilité pour apprendre, de la mémoire et de la vivacité d'esprit et de l'amener, grâce à ce qu'il y a de divin dans cette discipline, à aller au-delà de sa nature. À la condition qu'il y ait des lois et des pratiques destinées à éliminer l'avarice et la cupidité dans les âmes qui doivent [747c] en acquérir la maîtrise largement et utilement, alors toutes ces disciplines constitueront des instruments d'éducation aussi beaux que convenables. Sinon, le résultat qu'on aura obtenu à son insu, en lieu et place du savoir, c'est ce qu'on appelle la « rouerie », comme on peut le constater à l'heure actuelle chez les Égyptiens, les Phéniciens et beaucoup d'autres peuples, et dont la cause est l'avarice attachée à leurs autres occupations et notamment à leurs activités commerciales, que ce résultat ait pour explication le fait qu'un mauvais législateur ait pu les rendre ainsi, qu'un fâcheux hasard ait fondu sur eux ou [747d] par quelque autre semblable influence naturelle. Et en effet, Mégille et Clinias, vous ne devez pas non plus tomber dans l'erreur de croire qu'il n'existe pas de lieux plus aptes que d'autres à produire des hommes meilleurs ou pires ni qu'il ne faille pas aller contre en légiférant. Oui, certains lieux, sans doute sous l'action de vents de toutes sortes, et de vagues de chaleur, sont inhospitaliers, d'autres le sont sous l'action de l'eau, d'autres encore du fait de la nourriture tirée de la terre, qui non seulement fournit au corps une

alimentation meilleure ou moins saine, [747e] mais qui en outre est en mesure de produire dans les âmes tous les effets de ce genre. Entre tous ces sites, se distinguent de façon exceptionnelle les emplacements du territoire où se manifeste une inspiration divine ou qui ont échoué en partage à des démons, lesquels accueillent favorablement ou non les hommes qui s'y établissent. Le législateur avisé s'efforcera de donner à ces lieux leurs lois en prenant en considération ce genre de choses. Oui, c'est ce que toi aussi tu dois faire, Clinias ; de telles questions sont primordiales pour qui doit coloniser un pays.

CLINIAS

C'est fort bien parlé, Étranger d'Athènes, et c'est bien ce que je vais faire.

Livre VI

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[751a] Eh bien, après tout ce qui vient d'être dit, ce serait peut-être le moment pour toi d'établir les magistrats de la cité.

CLINIAS

Oui, c'est bien cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La mise en ordre d'une constitution politique comporte deux volets : d'abord, l'établissement des magistratures et des magistrats qui les occuperont, leur nombre et la manière dont on doit les établir ; cela fait, il faut ensuite doter les différentes magistratures des lois [751b] adéquates à chacune d'elles, en indiquant leur nombre et leur nature. Mais attendons un peu avant de procéder à ce choix, et faisons l'observation qui convient à ce choix.

CLINIAS

Laquelle donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Celle-ci : s'il y a une chose qui est claire pour tout le monde, j'imagine, c'est bien celle-ci : quelque important que soit le travail législatif, si une cité pourvue de bonnes lois confie des lois à des magistratures qui ne conviennent pas, ce travail, même s'il est bien fait, non seulement n'apportera rien, et peut-être prêtera-t-il grandement à rire ; il se pourrait même que ces bonnes lois entraînaient [751c] pour les cités les pires dommages et les pires outrages.

CLINIAS

Comment pourrait-il en être autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, soyons conscients, mon cher, que ce danger menace actuellement ta constitution et ta cité. Car tu vois d'abord que ceux qui accèdent correctement à l'exercice des magistratures sont ceux qui, eux et leur famille, ont fait leurs preuves depuis l'enfance jusqu'à leur élection. Il faut ensuite que ceux qui les choisiront aient été élevés et éduqués dans des mœurs conformes aux lois, de façon à être capables [751d] d'accepter ou de refuser les premiers candidats pour les bonnes raisons et pour les élire ou les rejeter suivant leurs mérites. Or, dans le cas qui nous intéresse ici, comment des gens nouvellement réunis qui ne se connaissent pas et qui n'ont pas été éduqués pourraient-ils bien élire les magistrats sans faire d'erreur ?

CLINIAS

C'est à peu près impossible.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pourtant, comme on dit, une fois la lutte engagée, aucun prétexte de s'y dérober n'est admis. Et tout naturellement, voici la tâche qui nous incombe désormais à toi et à moi, puisque nous nous sommes engagés, toi envers le peuple de [751e] Crète, avec neuf autres dis-tu⁶¹, [752a] à mettre tout ton zèle à fonder présentement la cité future, et moi de mon côté à collaborer avec toi à l'entreprise en quoi consiste cette histoire que nous sommes en train de raconter. Toujours est-il, que le mythe que je suis en train de raconter, je ne vais pas le laisser de mon plein gré sans tête ; car à se promener en tous lieux ainsi configuré il paraîtrait informe.

CLINIAS

Bien parlé, Étranger.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je ne me contente pas de parler, mais je compte bien mettre en pratique ce que je dis, dans la mesure de mes forces.

CLINIAS

Eh oui, il faut mettre en pratique ce que nous disons.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi en sera-t-il, si le dieu le veut, et pour peu que nous triomphions aussi de la vieillesse.

CLINIAS

Il le voudra vraisemblablement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[752b] C'est en effet vraisemblable. Nous laissant guider par lui, considérons le point que voici.

CLINIAS

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le fait que dans les circonstances présentes notre cité aura été fondée avec du courage et de la hardiesse.

CLINIAS

Qu'as-tu en vue et pour quelle raison précise viens-tu de dire cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je pense à l'impavidité et à la témérité avec laquelle nous légiférons pour des hommes qui n'y connaissent rien, en pensant qu'ils accepteront un jour les lois qui auront été instituées maintenant. Je crois qu'il est pourtant assez clair pour tout homme, Clinias, et même pour le moins avisé, [752c] qu'ils auront de la peine au début à accepter la moindre loi ; il faudrait que nous puissions attendre jusqu'à ce que ceux qui dès l'enfance auront goûté à nos lois, qui auront suffisamment été nourris dans leur pratique et qui auront acquis de la familiarité avec elles, prennent part à l'élection des magistrats

pour toute la cité. Alors, oui, si ce dont nous venons de parler se réalisait, à condition toutefois de trouver une façon, un expédient permettant d'en obtenir une droite réalisation, il y aurait, j'imagine, toute garantie pour que, même après la période dont je parle, la cité qui aurait reçu une telle éducation pût [752d] subsister.

CLINIAS

C'est à tout le moins vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voyons donc si, à cette fin, nous ne pourrions pas découvrir un moyen qui permette d'aboutir à ce résultat. Car je le déclare, Clinias, les habitants de Cnossos doivent, entre tous les Crétois, avoir un comportement spécial : ils ne doivent pas se contenter de s'acquitter de leurs obligations religieuses à l'égard du pays que vous êtes en train de coloniser, mais s'employer énergiquement autant qu'ils le pourront à établir les premières magistratures le plus sûrement et le mieux possible. Pour les autres, sans doute, la tâche sera moins lourde ; mais vous devez absolument commencer [752e] par élire avec le plus grand soin les « gardiens des lois »⁶².

CLINIAS

Mais pour y arriver quelle ressource et quel moyen allons-nous trouver ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Celui-ci. « Fils de la Crète, je le déclare, les Cnossiens, en raison de leur précellence sur vos nombreuses cités, doivent s'associer à ceux qui sont venus en vue de fonder cette colonie pour choisir aussi bien parmi eux-mêmes que parmi ces nouveaux arrivants, trente-sept personnes au total : dix-neuf parmi les colons, et les autres dans la population de [753a] Cnossos. Les Cnossiens donneront ces hommes à ta cité et te feront toi-même, Clinias, citoyen de cette colonie et l'un de ses dix-huit fondateurs, en vous persuadant ou en vous forçant par une contrainte mesurée. »

CLINIAS

Pourquoi donc, Étranger, ne vous êtes-vous pas, toi et Mégille, associés à nous, pour administrer notre cité ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Athènes est orgueilleuse, Clinias, orgueilleuse aussi Sparte, et de plus l'une et l'autre sont loin. En ce qui te concerne, au contraire, tu fais l'affaire

sous tous les rapports, et pour les autres fondateurs [753b] il en va comme on vient de le dire de toi. Il faut donc considérer que nous avons déjà expliqué comment il convenait de faire face le plus convenablement possible aux conditions présentes. Mais, en supposant que le temps ait passé et que l'organisation politique ait subsisté, l'élection des magistrats aura lieu de la façon suivante.

Participeront à l'élection des magistrats tous ceux qui portent les armes comme cavaliers ou comme fantassins, ou qui ont pris part à la guerre lorsque leur âge leur donnait la force de servir. On fera l'élection dans le sanctuaire que la cité jugera être le plus vénérable, [753c] et chaque électeur déposera sur l'autel du dieu une tablette sur laquelle il aura écrit le nom du candidat de son choix, avec celui de son père, celui de sa tribu et celui du dème auquel il appartient, et il inscrira à côté son propre nom en procédant de la même manière. Qu'il soit permis à qui le souhaitera de prélever sur l'autel tel bulletin de vote à la rédaction duquel il trouvera à redire et d'aller le porter sur la place publique pour qu'il y soit exposé pendant un temps qui ne sera pas inférieur à trente jours. Après avoir mis à part, jusqu'à concurrence de trois cents, ceux des votes arrivés en tête, les magistrats les exposeront aux regards de toute la cité ; [753d] les citoyens choisiront à nouveau en procédant de la même façon parmi eux les candidats de leur préférence, et les cent premiers noms ainsi retenus seront de nouveau montrés à tous. Une troisième fois, que celui qui le voudra vote pour qui il veut parmi les cent, en passant à travers les quartiers découpés de la victime du sacrifice. Les trente-sept noms qui auront obtenu le plus de suffrages seront mis à part et proclamés par les magistrats.

Mais quels sont, Clinias et Mégille, ceux qui, chez nous, organiseront tout ce qui concerne les magistratures [753e] et l'examen auquel seront soumis les candidats ? Ne nous vient-il pas à l'esprit que, dans les cités que l'on attelle ainsi pour la première fois, il doit y avoir des gens pour cela, mais qu'il ne saurait y en avoir avant l'institution de l'ensemble des magistratures. Il en faut pourtant d'une manière ou d'une autre, et encore des gens qui ne soient pas médiocres, mais le plus possible des gens éminents. Un proverbe dit que le commencement est la moitié de toute action, et tous les beaux commencements recueillent des éloges unanimes. En réalité, à ce qu'il me semble, il y a là plus que la moitié, [754a] et un beau commencement n'a jamais reçu assez d'éloges.

CLINIAS

Ce que tu dis est on ne peut plus juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Gardons-nous par conséquent, puisque à tout le moins nous reconnaissons la valeur d'un bon commencement, de passer ce point sous silence, et ne manquons pas de nous éclairer nous-mêmes sur la façon de le

réaliser. Quoi qu'il en soit, je n'ai aucune remarque à faire, sauf une seule qu'en la circonstance il est nécessaire et avantageux de faire.

CLINIAS

Laquelle donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je déclare que cette cité que nous allons fonder n'a pour ainsi dire ni père ni mère en dehors de la cité qui la fonde elle-même. Même si je n'ignore pas que nombre de [754b] différends ont souvent surgi et surgiront souvent entre les cités fondées et celles qui les ont fondées, il n'en reste pas moins vrai que, dans les circonstances actuelles, votre cité est pareille à un enfant ; même si un jour il doit y avoir des différends avec ses parents, du moins dans le dénuement actuel où le met l'enfance, il les chérit et en est chéri ; il se réfugie en toute circonstance auprès des membres de sa famille, car les seuls alliés qu'il trouve sont ses parents par le sang. Voilà, je le déclare, les sentiments déjà présents qui doivent se manifester aujourd'hui chez les Cnossiens, en raison de la sollicitude qu'ils portent à la nouvelle cité, et ceux qui doivent se manifester [754c] dans la nouvelle cité à l'égard de Cnossos.

Je dis donc, comme je l'ai dit tout à l'heure, – car lorsqu'on dit quelque chose de bien, il n'y a pas de mal à le redire – que les Cnossiens doivent prendre soin de tout cela en commun avec les colons, en s'adjoignant parmi ceux qui sont venus fonder la colonie au moins cent hommes, choisis parmi les plus âgés et les meilleurs si possible ; et eux-mêmes en fourniront cent autres. Une fois arrivés dans la nouvelle cité, je déclare que tous devront veiller ensemble à ce que les magistrats soient établis selon la loi, et que, une fois établis, les candidats soient soumis à examen. [754d] Cela fait, les Cnossiens reviendront habiter à Cnossos, et pour sa part la cité nouvelle tâchera d'assurer elle-même sa sauvegarde et sa prospérité.

Quant à ceux qui feront partie des trente-sept, qu'ils soient destinés par nous aux tâches suivantes, tant maintenant que dans la suite des temps. Premièrement, ils seront gardiens des lois. Ensuite, ils seront les gardiens des écrits où chaque citoyen aura dû consigner pour les magistrats le montant de sa fortune, à l'exception de quatre mines pour la classe [754e] la plus haute, de trois mines pour la seconde, de deux mines pour la troisième et d'une mine pour la quatrième. Mais s'il apparaît que quelqu'un possède autre chose que ce qu'il déclare, tout le surplus sera versé au trésor public et en outre celui qui le souhaitera aura le droit d'intenter une action judiciaire, une action judiciaire qui ne sera ni belle ni affublée d'un beau nom, mais qui sera ignominieuse s'il est prouvé que le contrevenant a méprisé les lois par amour du gain. L'accusateur, celui qui aura souhaité l'être, intentera contre lui une action judiciaire pour « amour ignominieux du gain » devant les gardiens des lois eux-mêmes. Si le défendeur est déclaré coupable, qu'il n'ait plus part aux

revenus publics, [755a] et chaque fois que la cité fera une distribution, qu'il soit privé de sa part, et réduit de ce fait à son lot primitif. Que sa condamnation soit inscrite, sa vie durant, dans un endroit où n'importe qui pourra la lire. On n'exercera pas pendant plus de vingt ans la charge de gardiens des lois, et on n'y sera pas élu avant cinquante ans. Si l'on y est nommé à soixante ans, on ne l'exercera que pendant dix ans, et suivant ce principe, durant toutes les années qu'on vivra au-delà de soixante-dix, on ne devra plus songer à exercer une charge aussi importante [755b] dans ce corps de magistrats. Les gardiens des lois auront donc les trois fonctions qui viennent d'être énumérées, et à mesure que les lois seront instituées, chacune assignera à ces hommes une nouvelle charge en sus de celles qui viennent d'être évoquées. Mais maintenant il convient que nous parlions de l'élection à d'autres magistratures.

Car il faut après cela que soient choisis des stratèges, et pour être en quelque sorte à leur service pendant la guerre, [755c] des commandants de cavalerie, des commandants de tribu et ceux qui ordonnent les compagnies des fantassins appartenant à chaque tribu ; « commandants de compagnies » serait un très bon nom pour ces officiers, et c'est celui que leur donnent la plupart des gens. Pour ces charges, que les gardiens des lois proposent des stratèges choisis dans la cité même, et que le choix sur la liste proposée soit fait par tous ceux qui chaque fois ont pris part à la guerre lorsqu'ils avaient l'âge d'y prendre part ou qui ont l'âge d'y prendre part. Et s'il arrive que quelqu'un trouve que l'un des citoyens qui n'ont pas été proposés est préférable [755d], qu'il donne le nom du candidat à remplacer et celui qu'il veut lui substituer, et que, en formulant cela même comme un serment, il fasse sa contre-proposition en faveur du second. Et que celui des deux que le vote à main levée aura préféré soit admis à l'éligibilité.

Les trois candidats qui obtiendront le plus grand nombre de suffrages seront stratèges et chargés de veiller sur les hommes enrôlés à la guerre ; ils seront soumis au même examen que les gardiens des lois. Les stratèges élus proposeront, pour les seconder, douze commandants de compagnie, un commandant de compagnie par tribu [755e] : la contre-proposition qui se faisait pour les stratèges se fera aussi pour les commandants de compagnie, ainsi que le vote et l'examen. Pour le moment, en attendant que soient élus des prytanes et un conseil, le collège qui fera ce choix sera convoqué par les gardiens des lois dans le lieu le plus sacré possible et le mieux fait pour y installer d'un côté les fantassins et de l'autre les cavaliers et en troisième lieu, outre ceux-là, tous ceux encore qui font partie de l'armée. Tous voteront à main levée pour élire les stratèges et les commandants de cavalerie ; pour élire les commandants de compagnie, seulement ceux [756a] qui portent le bouclier ; les commandants de tribu à adjoindre aux commandants de cavalerie seront élus par toute la cavalerie ; quant aux chefs de l'infanterie légère, des archers ou de quelque autre corps de combat, les stratèges les établiront eux-mêmes. Il nous reste à parler de l'établissement des

commandants de cavalerie. Les propositions en seront faites par ceux qui proposaient déjà les stratèges ; quant à l'élection et aux contre-propositions elles se feront comme dans le cas des stratèges : la cavalerie les élira à main levée en présence et sous les yeux des fantassins, et les deux qui obtiendront le plus de votes [756b] seront les chefs de tous les cavaliers. Les votes à main levée pourront être contestés jusqu'à deux fois ; mais si une troisième fois quelqu'un conteste, c'est à chacun de ceux dont la fonction est de dénombrer les votes à main levée d'en faire eux-mêmes le compte, chacun pour un groupe distinct de votants.

Le conseil comprendra trente douzaines de membres – trois cent soixante est un nombre qui se prête bien aux subdivisions – et, le total étant divisé en quatre sections de quatre-vingt-dix membres chacune, [756c] on élira quatre-vingt-dix conseillers dans chacune des classes. Le premier jour, on élira les représentants de la classe la plus élevée et tous seront obligés de voter, faute de quoi le contrevenant paiera l'amende fixée ; et lorsque le vote sera achevé, le nom des élus sera mis sous scellé. Le jour suivant, on élira les représentants de la deuxième classe suivant la même procédure que la veille. Le troisième jour, dans la troisième classe, votera qui le souhaitera ; mais le vote sera obligatoire pour les membres des trois premières classes, tandis que, dans la quatrième [756d] et dernière classe, on sera tenu quitte d'amende si l'on ne veut pas voter. Le quatrième jour, tous voteront pour la quatrième et dernière classe, sans que soient passibles d'amende ceux qui, appartenant à la quatrième ou à la troisième classe, refuseraient de voter ; mais celui qui, appartenant à la deuxième ou à la première classe, refuserait de voter sera puni d'une amende, celui de la deuxième classe au triple de l'amende initiale et celui de la première au quadruple. Le cinquième jour [756e], les noms qui avaient été consignés seront exposés par les magistrats à la vue de tous les citoyens, et tous voteront de nouveau à partir de cette liste, sous peine de payer l'amende initiale ; on retiendra pour chacune des classes cent quatre-vingts noms, dont on gardera la moitié par tirage au sort ; et après examen, ceux-là seront membres du conseil pour l'année.

Une élection faite de cette manière semble tenir le milieu entre une constitution monarchique et une constitution démocratique, et c'est toujours entre ces deux formes que doit se tenir la constitution. Car les esclaves et les maîtres ne sauraient jamais [757a] devenir amis, et la voix publique ne saurait traiter avec égalité d'honneurs des hommes sans valeur et des gens de bien, et à moins que l'on ne trouve la juste mesure, l'égalité entre conditions inégales se changera en inégalité. C'est, en effet, en raison de ces deux situations que les régimes s'emplissent de dissensions. Oui, le vieux dicton est vrai qui dit que l'égalité engendre l'amitié, et il est exact tout autant qu'il sonne juste. Mais de quel genre peut bien être l'égalité capable de produire cet effet, voilà qui n'est pas évident et qui nous embarrasse fort. En fait, il y a deux [757b] égalités qui portent le même nom, mais qui dans la pratique sont presque des contraires sous bien des rapports. L'une, toute cité et tout législateur arrivent à

l'introduire dans les marques d'honneur, c'est celle qui est égale selon la mesure, le poids et le nombre ; il suffit de régler la répartition de celle-ci par le moyen du tirage au sort. L'autre en revanche, l'égalité la plus vraie et la meilleure, n'apparaît pas facilement aux yeux de tout le monde. Elle suppose bien sûr le jugement de Zeus et elle vient rarement au secours des hommes, mais tout le secours qu'elle apporte aux cités et aux individus constitue pour eux un apport de biens. **[757c]** Au plus important, elle attribue davantage, et au plus petit elle attribue moins, donnant à chacun une juste part en proportion de sa nature ; et tout naturellement elle accorde dans tous les cas aux mérites plus grands de plus grands honneurs, tandis que, à chacun de ceux qui sont le contraire pour la vertu et pour l'éducation, elle dispense ce qui leur convient suivant cette proportion. Car il n'y a pas de doute, pour nous la politique est toujours cela même : le juste. C'est en ayant aussi le désir de la justice et c'est en fixant les yeux sur cette égalité-là que nous devons, Clinias, fonder **[757d]** cette cité qui est en train de naître. Et si jamais quelqu'un cherche à fonder une autre cité, c'est aussi en considérant le même objectif qu'il devra légiférer, et non pas dans l'intérêt de plusieurs tyrans ou d'un seul, ni non plus pour asseoir le pouvoir du peuple, mais toujours en vue de la justice, celle que nous venons de définir : l'égalité accordée en toute occasion à des inégaux conformément à la nature. Et pourtant, la cité dans son ensemble se voit parfois forcée de faire usage de ce mot qui présente deux sens différents, si elle souhaite éviter les séditions en quelque une de ses parties : vous le savez, l'équité et l'indulgence, lorsqu'elles interviennent, sont toujours des entorses à la rectitude de la justice **[757e]** en ce qu'elle a de parfait et de strict. Voilà pourquoi il faut recourir à l'égalité du tirage au sort pour éviter le mécontentement du grand nombre, en invoquant cette fois encore dans nos prières la divinité et la bonne fortune, afin qu'elles dirigent le sort du côté où il y a le plus de justice. C'est ainsi, de toute nécessité, qu'il faut user de ces deux types d'égalité, **[758a]** en ayant le moins souvent possible recours à la seconde, celle qui requiert le hasard. Voilà pourquoi, mes amis, une cité qui cherche à assurer son salut est forcée d'agir ainsi.

Et, puisqu'un vaisseau qui navigue en mer a sans cesse besoin jour et nuit d'une veille, et que comme un bateau une cité se gouverne en étant engagée dans la houle des autres cités et en risquant d'être la proie d'agressions de toutes sortes, il faut donc que les magistrats exercent leur fonction tout le jour jusqu'à la nuit et depuis la nuit jusqu'au jour, **[758b]** qu'ils exercent une garde et que, dans leur garde, ils continuent toujours de s'y succéder et ne cessent jamais de se la transmettre de l'un à l'autre. Le grand nombre n'est jamais en mesure de s'acquitter de rien de cela avec rigueur, et l'on est forcé de laisser la plupart des membres du conseil vaquer la plupart du temps à leurs propres affaires et administrer leur propre maison. Or, on affectera le douzième d'entre eux à chacun des douze mois, pour en faire tour à tour des gardiens prêts à se mettre à la disposition de quiconque arrive ou de l'étranger **[758c]** ou de la cité elle-même, soit que cette personne ait une

nouvelle à annoncer soit qu'inversement elle souhaite être informée de telle ou telle chose qu'il convient à une cité de répondre ou de demander aux autres cités pour en recevoir une réponse, et prêts tout naturellement à faire face à tous les troubles qui ne cessent de se produire en toute occasion dans la cité, dans le but de les éviter dans la mesure du possible [758d] ou pour faire, quand ces événements se sont produits, que la cité, avertie le plus tôt possible, remédie à l'événement. Voilà pourquoi il faut que l'autorité qui préside aux intérêts de la cité ait le pouvoir de réunir et de dissoudre les assemblées, aussi bien celles qui sont prévues par les lois que celles qui s'imposent soudainement à la cité. Voilà donc toutes les fonctions qui incomberont pour un mois au douzième des conseillers, qui se reposera pendant les onze parties de l'année. Mais cette partie du conseil doit toujours assurer cette garde de la cité en commun avec les autres magistrats.

Les affaires de la cité peuvent être considérées comme convenablement organisées de la sorte ; [758e] mais pour le reste du territoire, quels soins et quelles dispositions s'imposent ? Ne faut-il pas, puisque la ville et tout l'ensemble du territoire ont été divisés en douze sections, que les rues de la ville elle-même, les maisons, les bâtiments publics, les ports, le marché, les fontaines, et tout naturellement les enceintes consacrées, les sanctuaires et tous les lieux du même genre, soient pris en charge par des officiels désignés ?

CLINIAS

Assurément.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Disons [759a] donc que, pour les sanctuaires, il faut qu'il y ait des gens préposés à leur entretien, des prêtres et des prêtresses. Pour maintenir en bon état les rues, les bâtiments publics et pour empêcher les hommes sans parler des animaux de les endommager, pour faire que dans l'enceinte de la ville aussi bien que dans les faubourgs soient prises les mesures qui conviennent à des villes, il faut que trois sortes de magistrats soient choisis, dont les uns, chargés des tâches qui viennent d'être mentionnées, s'appelleront « intendants de la ville », et les autres, commis à l'entretien de la place publique, s'appelleront « intendants de la place publique ».

En ce qui concerne les prêtres et les prêtresses, pour ceux ou celles qui détiennent un sacerdoce héréditaire, [759b] on n'y changera rien. Mais si, comme il est naturel en pareille matière dans le cas d'une fondation nouvelle, personne n'en détient ou seulement quelques-uns, là où ils font défaut, on établira des prêtres et des prêtresses qui seront chargés d'entretenir les temples des dieux. Pour établir tout ce personnel, on procédera tantôt par élection tantôt par tirage au sort, mêlant des citoyens au sens plein et d'autres gens, dans chaque section de la campagne et de la ville, de façon que le peuple soit le plus possible solidaire. Dans ces conditions, l'élection des prêtres devra

attendre du dieu lui-même qu'advienne ce qui lui agréé, [759c] et donc qu'on abandonne à la fortune divine la désignation par le sort ; mais on vérifiera pour chacun de ceux qui auront été désignés si tout d'abord il est physiquement intègre et de naissance légitime, ensuite s'il provient autant que possible d'une famille sans souillure, et si lui-même, tout comme son père et sa mère, ont eu une vie exempte de meurtre et de tout ce qui en ce domaine constitue une faute qui offense la divinité.

Après avoir rapporté de Delphes des lois concernant tout ce qui touche à la religion et après avoir établi des interprètes pour les expliquer, il faudra les observer. Chaque sacerdoce sera annuel [759d] et ne durera pas plus longtemps ; et chez nous, celui qui prétendra célébrer de la façon voulue les rites divins selon les lois sacrées devra avoir au moins soixante ans. Ces prescriptions s'appliqueront aussi aux prêtresses. Quant aux exégètes, que les trois groupes de quatre tribus proposent quatre candidats pris chacun en leur sein ; après avoir soumis à l'examen les trois candidats qui auront obtenu le plus de suffrages, on enverra les neuf qui restent à Delphes pour que l'oracle en désigne un dans chaque triade. L'examen et la limite [759e] d'âge seront les mêmes pour eux que pour les prêtres. Ils seront exégètes à vie, et quand il se produira une vacance, l'élection du successeur sera faite dans le groupe des quatre tribus d'où il provient.

Et assurément, des intendants des biens sacrés pour chacun des groupes de sanctuaires, c'est-à-dire des hommes qui régiront les enceintes sacrées, leurs produits et leur location, seront élus [760a] parmi la classe censitaire la plus élevée, à raison de trois pour les sanctuaires les plus importants, de deux pour les sanctuaires moins considérables, et d'un pour les plus modestes : leur élection et leur examen se feront comme ils se faisaient pour les stratèges.

Voilà ce qu'il en est des dispositions qui concernent le culte.

Dans la mesure du possible, que rien ne reste sans surveillance. Il faut pour la ville que des gardes soient organisées ainsi, sous la responsabilité des stratèges, des chefs de compagnie, des commandants de cavalerie, des commandants d'escadron, des membres du conseil en exercice [760b] et tout naturellement des intendants de la ville et des intendants de la place publique, lorsqu'il y en aura qui, élus par nous, seront convenablement installés dans leur charge.

Et tout le reste du territoire sera gardé de la façon suivante. C'est en douze parties, égales autant que possible, que nous avons divisé l'ensemble du territoire, et la tribu qui chaque année aura été désignée par le sort, une seule pour chaque partie, devra fournir cinq hommes, appelons-les « intendants de la campagne » ou « commandants de garde », et à chaque groupe il appartiendra de recruter dans la tribu qui est la sienne douze jeunes [760c] hommes de la tranche d'âge qui vient après les « jeunes » et qui va de vingt-cinq à trente ans. Entre ceux-ci, les parties du territoire seront réparties par le sort à raison d'un secteur par mois et par groupe, afin que tous acquièrent l'expérience et la connaissance du territoire tout entier. C'est deux ans que

dureront la magistrature et la garde pour les gardiens et ceux qui les commandent. Quelle que soit la façon dont le sort aura réparti au point de départ les parties, les commandants de garde conduiront les jeunes successivement dans la partie suivante chaque mois, [760d] en allant vers la droite en décrivant un cercle : « vers la droite » signifiant dans la direction du levant. Une fois l'année écoulée, quand viendra la deuxième année, afin que la plupart des gardiens n'acquièrent pas seulement l'expérience du territoire pendant une seule saison de l'année, mais que par la même occasion ils prennent aussi vraiment connaissance, en aussi grand nombre que possible, en plus de la configuration des lieux, de l'aspect de chaque district à chacune des saisons, ceux qui alors les dirigeront les ramèneront en arrière, en changeant successivement de district vers la gauche, jusqu'à ce que la [760e] deuxième année soit écoulée. La troisième année, on désignera d'autres intendants de la campagne et d'autres commandants de garde, les cinq s'occupant des douze.

Et pendant la durée de leurs fonctions dans chaque district, leurs occupations seront à peu près les suivantes. En premier lieu, ils veilleront à ce que le territoire soit le mieux défendu possible contre les ennemis, ils s'emploieront à creuser des tranchées en aussi grand nombre qu'il en faut et à élever des contreforts avec la terre déblayée, pour arrêter dans la mesure du possible par des bastions ceux qui entreprendraient en quoi que ce fût de dévaster le territoire et d'en piller les ressources ; à cette fin, ils requerront les bêtes de somme et ceux des serviteurs [761a] qui dans chaque district conviennent à ces travaux, en faisant travailler les bêtes de somme sous leur direction, et en commandant aux serviteurs en choisissant autant que possible les moments où sont interrompus les travaux qui sont les leurs. Et bien sûr ils rendront partout le passage difficile pour les ennemis et facile pour les amis, qu'il s'agisse d'hommes, d'attelages ou de bétail, en entretenant les routes de façon à rendre chacune d'elles le plus praticable possible. En ce qui concerne l'eau qui tombe du ciel, pour empêcher qu'elle ne dévaste le territoire, et pour faire plutôt qu'elle lui soit profitable quand des hauteurs elle s'écoule [761b] dans tout ce qu'il y a de vallons creux entre les montagnes, ils endigueront son écoulement au moyen de barrages et de fossés, de façon que ces vallons, recevant et buvant l'eau du ciel, faisant sourdre pour tous les champs et les lieux situés plus bas des ruisseaux et des fontaines, apportent même aux lieux les plus arides une eau abondante et de bonne qualité. Quant aux eaux de source, que ce soient celles d'une rivière ou d'une fontaine, ils les orneront par des plantations et des constructions [761c] propres à les embellir, et, en canalisant les eaux dans des conduites, ils répandront partout une abondance d'eau inépuisable. En outre, s'il y a quelque part un bois ou un enclos consacré, par l'irrigation en toute saison, ils amèneront l'eau jusqu'à l'intérieur des sanctuaires des dieux pour les embellir. Or, partout en ces lieux, les jeunes gens devront aménager des gymnases pour eux-mêmes comme pour les vieillards, en aménageant pour ces derniers des bains chauds qui conviennent à la vieillesse, auprès desquels ils constitueront une abondante

provision de bois bien sec, pour apporter un soulagement aux gens qui souffrent [761d] de maladies, et ils réserveront un accueil bienveillant aux personnes usées par les travaux des champs, auxquels cet accueil profitera beaucoup plus que les soins d'un médecin peu savant.

Au reste, si de ces travaux et de toutes les autres occupations de cet ordre doit résulter pour ces régions un embellissement comme une utilité, sans parler d'un divertissement qui n'est pas dépourvu de charme, ils ont d'autre part un côté sérieux qui est celui-ci : les soixante doivent monter la garde groupe par groupe dans leur région non seulement contre leurs ennemis, mais aussi contre ceux qui prétendent être des amis. Si des voisins ou d'autres citoyens commettent des injustices les uns [761e] à l'égard des autres, qu'il s'agisse d'un esclave ou d'un homme libre, ils rendront la justice à celui qui prétend être victime d'une injustice. Les petites causes, les cinq magistrats les jugeront eux-mêmes, tandis que pour les plus importantes ils s'associeront les douze : ce seront les dix-sept qui jugeront, jusqu'à concurrence de trois mines, toutes les assignations faites par un citoyen à l'égard d'un autre.

Aucun juge et aucun magistrat ne doit remplir sa fonction de juge ou de magistrat sans avoir à en rendre compte, sauf ceux qui, à la manière des rois, portent une sentence finale. Il va de soi que s'ils commettent un abus de pouvoir contre l'un de ceux dont ils s'occupent, en leur imposant des charges contraires à l'égalité [762a] et en tentant de saisir et de s'emparer de quoi que ce soit dans leur exploitation sans y avoir été autorisés, et s'ils reçoivent des présents destinés à les amadouer ou s'ils rendent la justice d'une manière injuste, nos intendants de la campagne seront eux aussi déshonorés aux yeux de toute la cité pour s'être laissés aller à la corruption. En ce qui concerne les autres injustices qu'ils commettraient envers les gens de leur région, ils devront, pour celles qui ne dépassent pas une mine, comparaître de leur plein gré devant les villageois et leurs voisins, tandis que pour les injustices les plus graves dans tous les cas ou pour les moins graves [762b] s'ils refusent de se soumettre au procès, en comptant que le fait de passer chaque mois à une autre région leur permettra de s'y dérober en faisant défaut, dans ces cas-là, celui qui aura été victime de l'injustice sera fondé à les poursuivre devant les tribunaux communs, et, s'il a gain de cause, il fera payer des dommages et intérêts doubles par celui qui a fait défaut et qui a refusé de comparaître de son plein gré.

Les intendants de la campagne, commandants et auxiliaires, devront vivre de la façon suivante durant les deux années pendant lesquelles ils seront en fonction. Tout d'abord, dans chaque région, il y aura un lieu [762c] où tous prendront leur repas en commun. Celui qui s'abstiendrait, ne fût-ce qu'un seul jour, de prendre ses repas en commun, ou qui découcherait une nuit sans en avoir reçu l'ordre de ses chefs ou sans y avoir été absolument forcé par une circonstance imprévue, si les cinq le dénoncent et affichent sur la place publique qu'il a déserté son poste de garde, il sera déshonoré comme ayant, autant qu'il est en lui, trahi la constitution : celui qui le rencontrera et voudra

le châtier lui donnera des coups [762d] impunément. Si l'un des commandants eux-mêmes va jusqu'à commettre une faute de ce genre, il faut que les soixante s'occupent ensemble de l'affaire. Que celui d'entre eux qui témoin du fait ou informé à son sujet n'aura pas intenté de poursuites tombe sous le coup des mêmes lois, qu'il soit même puni plus lourdement que les jeunes auxiliaires et qu'il soit déchu de toute fonction lui donnant autorité sur ces derniers.

Et sur ces manquements, les gardiens des lois exerceront une surveillance rigoureuse soit pour empêcher complètement qu'ils ne se produisent ou, s'ils se sont produits, pour faire qu'ils reçoivent leur juste châtiment. Tout homme doit bien [762e] se mettre dans l'esprit, quand il pense à ses semblables en général, que celui qui n'a pas appris à servir ne saurait être un maître digne de recevoir des louanges, et qu'on doit se glorifier davantage de bien servir que de bien commander : d'abord à l'égard des lois, puisque c'est là être l'esclave des dieux, et ensuite, si l'on est jeune, à l'égard de toutes les personnes âgées sans exception comme de celles qui ont mené une vie honorable. Après cela, celui qui fait partie des intendants de la campagne doit goûter à la vie humble et pauvre qui est, pendant ces deux années, leur régime quotidien. Car une fois recrutés et réunis aux cinq, les douze doivent se dire [763a] que, à titre de serviteurs, ils n'auront pas d'autres serviteurs ou esclaves pour les servir, que de plus ils ne prendront pas chez les autres, cultivateurs et villageois, les gens qui seront au service de ceux-ci pour leur service personnel, mais seulement autant que le demande le bien public. Pour le reste, qu'ils ne comptent que sur eux-mêmes, attendu qu'ils vont employer leur temps à servir et à être servis par eux-mêmes, et en outre à explorer en armes tout le territoire, été comme hiver, pour être constamment en état d'en garder [763b] et d'en reconnaître successivement toutes les régions. Apprendre à connaître le territoire qui est le nôtre, voilà pour tous, tant que nous sommes, un sujet d'étude qui risque de ne le céder à aucun autre. Voilà justement pourquoi la chasse avec des chiens et toute autre espèce de chasse doivent être pratiquées quand on est dans la fleur de l'âge, à la fois pour le plaisir qu'elle procure et pour l'utilité qui pour tout le monde s'attache à des occupations de ce genre.

Ainsi donc, quel que soit le nom qu'on leur donne, à eux comme à leur tâche, qu'on les appelle « cryptes », « intendants de la campagne » ou de n'importe quel autre nom que l'on souhaite, [763c] voilà à quelle tâche doivent se consacrer avec toute l'ardeur possible tous les hommes qui veulent sauvegarder leur cité.

Parmi les élections des magistrats, la suivante est, nous l'avons dit, celle des « intendants de la place publique » et celle « des intendants de la ville »⁶³.

Oui, et feront suite aux intendants de la campagne les intendants de la ville, qui seront trois alors que les autres étaient soixante. Ils se partageront les douze secteurs de la ville en trois parties, imitant les intendants de la campagne en s'occupant des rues qui parcourent la ville, des routes qui de

toute part mènent de la campagne vers la ville et les bâtiments publics, [763d] afin que tout cela soit conforme aux lois. Ils s'occuperont tout naturellement aussi des eaux, que leur envoient et leur livrent les gardiens de la campagne qui en auront pris soin, pour qu'elles arrivent dans des fontaines, pures et en quantité suffisante, en vue de l'ornement et de l'utilité de la cité.

Et qui plus est, il faut que ces magistrats soient qualifiés et qu'ils jouissent de temps libre pour s'occuper des affaires publiques. Voilà pourquoi tout citoyen proposera, dans la classe la plus élevée, qui il souhaite comme intendant de la ville. Après qu'on aura voté à main levée et qu'on sera [763e] parvenu aux six qui auront obtenu le plus de suffrages, ceux dont c'est l'office en tireront trois au sort. Et après examen, ces trois exerceront leur charge conformément aux lois établies pour eux.

À leur suite, on élira cinq intendants de la place publique dans la deuxième et dans la première classe. Leur élection se fera comme celle des intendants de la ville, mais sur les dix que le vote à main levée aura préférés aux autres, on en tirera cinq au sort ; et après examen, ils seront proclamés magistrats.

Tous les électeurs voteront pour tous les magistrats. Celui qui ne consent pas à voter, s'il est dénoncé [764a] aux magistrats, sera frappé d'une amende de cinquante drachmes et, de plus, il se verra dénoncé comme mauvais citoyen. Qui le souhaite pourra aller à l'Assemblée du peuple, c'est-à-dire à la réunion de tous les citoyens, mais la présence sera obligatoire pour les membres des deux premières classes, et ils devront payer une amende de dix drachmes dans le cas où l'absence aux réunions aura été constatée au contrôle ; la présence ne sera pas obligatoire pour les membres de la troisième et de la quatrième classe, et on les tiendra quittes d'amende, à moins que les magistrats, dans un cas de force majeure, n'aient lancé un avis de convocation générale.

[764b] Pour en revenir aux intendants de la place publique, ils doivent y faire respecter l'ordre prescrit par la loi et s'occuper des sanctuaires et des fontaines qui s'y trouvent, afin que personne n'y commette de dégâts. Celui qui aura commis un méfait sera châtié par le fouet et la prison, s'il est esclave ou étranger. S'il s'agit d'un citoyen qui a commis un méfait de ce genre, ils auront le droit de décider tout seuls au sujet de la réparation pécuniaire si le dommage causé n'atteint pas cent drachmes, et, si le dommage va jusqu'au double de cette somme, ils jugeront le coupable et, avec les intendants de la ville, [764c] ils le condamneront à une amende. Les intendants de la ville, dans l'exercice de leur fonction, appliqueront les mêmes amendes et les mêmes peines corporelles : jusqu'à une mine l'amende sera à leur discrétion, et ils iront jusqu'au double en accord avec les intendants de la place publique.

Ce sont les magistrats chargés de la culture et du sport qu'il conviendrait d'instituer après cela ; deux sortes de magistrats dans chacune de ces disciplines, les premiers s'occupant de leur enseignement, les seconds des concours. Par « magistrats chargés de l'éducation », la loi entend désigner

ceux qui veillent à la fois sur l'ordre et l'éducation dans les gymnases et les écoles, et qui prennent les mesures [764d] appropriées aux allées et venues des jeunes garçons et des jeunes filles, ainsi qu'à leur séjour en ces lieux. Par « magistrats chargés des concours », la loi entend désigner ceux qui s'occupent des concurrents qui participent aux compétitions sportives et ceux qui participent aux compétitions culturelles ; une fois de plus, nous sommes devant deux catégories de magistrats : les uns pour la culture, et les autres pour le sport. Ce sont les mêmes magistrats qui s'occuperont des compétitions qui mettent aux prises des hommes et de celles qui mettent aux prises des chevaux ; en revanche, en ce qui concerne la musique, il conviendrait que ceux qui s'occupent du chant imitatif pour soliste (comme les concours de rhapsodes, de citharistes, [764e] de joueurs d'*auloi* et d'autres musiciens du même genre) ne soient pas les mêmes que ceux qui s'occupent des concours de chant choral.

C'est donc tout d'abord pour ce divertissement en quoi consistent les chœurs, où prennent part à la danse et à toutes les autres performances qui relèvent du domaine des Muses enfants, hommes et jeunes filles que l'on doit, je suppose, choisir des magistrats : un seul magistrat y suffit qui n'ait pas moins de quarante ans. [765a] Un seul suffira également pour le chant sans accompagnement, qui n'ait pas moins de trente ans, pour admettre les concurrents et pour rendre le verdict avec compétence. Voici à peu près de quelle manière devra être choisi le magistrat qui présidera aux chœurs et qui en contrôlera la composition régulière. Tous ceux qui sont épris de musique chorale se rendront à l'Assemblée et ils seront passibles d'une amende s'ils n'y vont pas ; de cela, ce sont les gardiens des lois qui seront juges. Les autres, s'ils ne souhaitent pas y aller, personne ne les y contraindra. De plus, pour la proposition des candidats, [765b] l'électeur doit bien choisir parmi ceux qui ont de l'expérience, et, au cours de l'examen, l'approbation et le rejet ne porteront que sur un seul point : celui que le sort a élu entrera dans l'une ou l'autre classe selon qu'il a de l'expérience ou qu'il n'en a pas. Celui que le sort aura désigné parmi les dix candidats préalablement élus, après avoir subi l'examen, sera pendant l'année magistrat chargé des chœurs conformément à la loi. Selon les mêmes dispositions et de la même manière que pour les précédents, celui que le sort aura désigné parmi ceux qui se seront présentés à l'élection cette année-là sera magistrat des concours de chant pour soliste et de flûte, s'il a passé l'examen devant les juges.

[765c] Après cela, il faut choisir des présidents pour les concours sportifs auxquels participent des chevaux ou des hommes, pris dans la troisième classe et aussi dans la deuxième. Les trois premières classes seront obligées de prendre part à l'élection, mais les membres de la dernière seront tenus quittes d'amende. Le sort en désignera trois : vingt candidats ayant été préalablement élus à main levée, on en tirera trois parmi les vingt, qui devront aussi obtenir un suffrage favorable de la part des examinateurs. [765d] Mais si quelqu'un est écarté de l'examen lors de l'élection ou du tirage au sort de

n'importe quelle magistrature, on élira un autre candidat à sa place selon les mêmes dispositions et on procédera à l'examen de ce nouveau candidat de la même manière.

Comme magistrat préposé aux sujets dont nous venons de parler, il reste le responsable de l'ensemble de l'éducation, celle des filles aussi bien que des garçons. Il n'y aura encore, au terme de la loi, qu'un seul magistrat à leur tête, âgé d'au moins cinquante ans, père d'enfants légitimes qui ait de préférence des garçons aussi bien que des filles, et sinon, les uns ou les autres. Que l'élu lui-même et l'électeur se mettent dans l'esprit **[765e]** que cette magistrature est la plus importante parmi les charges suprêmes de la cité. Pour tout ce qui pousse, en effet, c'est un bon départ de la première pousse qui peut plus que tout porter sa nature à l'excellence et lui apporter l'achèvement approprié, qu'il s'agisse de plantes, d'animaux domestiques ou sauvages, ou d'hommes. Or, l'homme, affirmons-nous, **[766a]** est un animal apprivoisé ; pourtant, si avec une éducation correcte et une heureuse nature, il devient d'ordinaire l'animal le plus divin et le plus apprivoisé, lorsqu'il a reçu une éducation insuffisante ou une mauvaise éducation, il devient le plus sauvage de tous ceux qu'engendre la terre. De sorte que ce n'est pas comme quelque chose de secondaire ni comme quelque chose d'accessoire que le législateur doit traiter l'éducation des enfants. Et parce que ce doit être une priorité que de bien choisir celui qui doit être le responsable des enfants, c'est le meilleur citoyen sous tous les rapports que, dans toute la mesure du possible, le législateur doit établir pour en faire leur **[766b]** responsable. Ainsi, toutes les magistratures, à l'exception du Conseil, c'est-à-dire des conseillers en exercice, se réuniront dans le temple d'Apollon pour désigner au scrutin secret celui des gardiens des lois dont chacun estime qu'il saura le mieux administrer les affaires de l'éducation. Celui qui aura réuni le plus grand nombre de suffrages, après avoir subi l'examen par les autres magistrats électeurs, à l'exception des gardiens des lois, exercera sa magistrature pendant cinq ans ; la sixième année, on élira, selon la même procédure, un autre homme **[766c]** pour cette magistrature.

Si quelqu'un qui exerce une magistrature publique meurt plus de trente jours avant d'avoir achevé son mandat, ceux à qui en revenait le soin établiront de la même manière un remplaçant pour cette magistrature. Et si un tuteur d'orphelins vient à mourir, ce sont les proches des enfants du côté paternel ou maternel en descendant jusqu'aux cousins issus de germains, à condition qu'ils habitent dans la région, qui, dans un délai de dix jours, devront choisir un nouveau tuteur. Sinon, ils paieront chacun une drachme d'amende **[766d]** par jour, jusqu'à ce qu'ils aient donné aux enfants un tuteur.

Sans aucun doute, aucune cité ne serait une cité si les tribunaux n'y étaient pas établis en bonne et due forme. Or, nous n'avons rien à faire d'un juge muet, c'est-à-dire d'un juge qui, comme dans les arbitrages, ne parlerait pas plus que les parties en présence au cours de l'instruction préalable de l'affaire. Il ne serait jamais apte à se prononcer sur ce qui est le droit. Voilà

pourquoi il n'est facile d'attendre de bons jugements ni d'un grand nombre de juges ni d'un petit nombre d'incapables. Or, chacune des deux parties [766e] doit toujours rendre clair l'objet de la contestation, et le temps avec sa lenteur, comme le fait de revenir plusieurs fois sur l'instruction préalable, servent à éclairer le débat. C'est pourquoi il faut que ceux qui ont des griefs réciproques comparaissent d'abord devant les voisins et amis, qui sont le mieux informés des affaires en litige. Si d'aventure on n'obtient pas de ces gens-là une décision qui règle convenablement le différend, [767a] qu'on aille à un autre tribunal. Et si ces deux tribunaux n'arrivent pas à régler le différend, qu'un troisième mette au procès son point final.

D'une certaine manière assurément, constituer des tribunaux revient à élire des magistrats. Car tout magistrat est aussi par la force des choses juge de certains cas, alors qu'un juge, qui n'est pas magistrat, le devient d'une certaine façon et dans une mesure non négligeable lorsque, le jour où il met fin à un procès, il rend sa sentence. Admettons donc que les juges sont eux aussi des magistrats [767b], et disons quels juges conviendraient et quelles causes ils pourraient juger et combien il en faudrait pour chacune. Regardons comme le tribunal le plus fondé en droit celui que les parties se seront donné à elles-mêmes, en choisissant d'un commun accord leurs juges. Pour le reste des affaires, il y aura deux cours : l'une quand un particulier accuse un autre particulier de lui faire tort et qu'il le poursuit en justice en vue d'une décision ; l'autre lorsque quelqu'un estime qu'un autre citoyen fait tort à la cité et où l'accusateur souhaite défendre l'intérêt commun. [767c] Il faut dire quels seront les juges et de quelle espèce.

Alors, le premier de nos tribunaux sera commun à tous les particuliers en litige qui veulent plaider en troisième instance, et il sera constitué de la façon que voici. Absolument toutes les magistratures aussi bien celles dont le mandat est annuel que celles dont le mandat est plus long, se rassembleront la veille du jour où commence une nouvelle année avec le mois qui suit le solstice d'été, dans un seul sanctuaire, pour choisir après avoir prêté serment au dieu, comme en guise de prémices, [767d] un juge dans chaque magistrature : celui qui, dans chacune, sera considéré comme le meilleur et semblera pouvoir, pour l'année à venir, juger de la façon la meilleure et la plus pieuse les procès de ses concitoyens qui relèvent de sa compétence. On procédera à l'examen de ces élus devant leurs électeurs en personne ; si quelqu'un est écarté lors de cet examen, on élira un autre à sa place, de la même manière. Quant à ceux qui auront satisfait à l'examen, ils rendront la justice pour ceux qui feraient appel des autres tribunaux, et ils apporteront leur suffrage à découvert. Comme auditeurs et témoins de ces [767e] procès, il y aura d'office les membres du Conseil et les représentants des autres corps de magistratures qui élisent les juges, et tout autre citoyen qui souhaite y assister. Si quelqu'un accuse un magistrat d'avoir rendu de son plein gré un jugement injuste, qu'il porte son accusation devant les gardiens des lois. Celui qui aura été reconnu coupable dans une telle affaire sera tenu de payer à la victime la

moitié du dommage causé, et s'il paraît mériter une amende plus élevée, ceux qui ont rendu la sentence estimeront en outre quel supplément de peine il doit subir ou payer à la communauté ou à celui qui a été lésé. En ce qui concerne les actions publiques, il est nécessaire tout d'abord, de permettre au [768a] grand nombre de prendre part au jugement, car tout le monde subit l'injustice quand quelqu'un commet une injustice envers la cité et c'est à bon droit que l'on supporterait mal de ne pas prendre part au procès dans de telles causes. Toutefois, s'il faut que le commencement et la fin de tels procès soient remis entre les mains du peuple, l'instruction doit revenir à trois membres des plus importantes magistratures, ceux que l'accusateur et l'accusé auront choisis d'un commun accord. S'ils ne peuvent pas arriver à se mettre d'accord entre eux, ce sera le Conseil qui, pour [768b] chacune des deux parties, décidera du choix.

Mais même pour les causes privées, il faut que tous, autant que possible, prennent part, car celui qui ne participe pas au pouvoir de juger s'estime absolument exclu de la cité. C'est pourquoi il est vraiment nécessaire qu'il y ait des tribunaux par tribus et des juges tirés au sort, qui seront inaccessibles aux sollicitations, du fait qu'ils jugeront sur-le-champ. Mais le tribunal qui jugera en dernière instance dans toutes ces affaires est celui que nous affirmons avoir rendu aussi incorruptible qu'il est possible à des forces humaines de l'être pour juger [768c] ceux qui ne peuvent obtenir satisfaction ni auprès des voisins, ni devant les tribunaux de tribus.

Voilà donc traitée la question des tribunaux, dont, je le répète, il n'est pas facile de dire à coup sûr si ce sont ou non des magistratures. À leur propos, une sorte d'esquisse qui dessine les contours extérieurs a formulé quelques principes, mais elle laisse sans doute de côté le reste. Car c'est à la fin d'une législation que l'on peut réglementer et distinguer les procès avec la correction la plus grande. Disons donc à ces tâches [768d] de nous attendre vers la fin. Les lois instituant les autres magistratures ont presque toutes été édictées, mais la description complète et exacte de chacune et de toutes les mesures qui concernent la cité et l'organisation politique en général ne peut atteindre à la clarté avant que notre exposé ait été développé dans son intégralité depuis le début, en passant par le milieu pour atteindre la fin. Eh bien, puisqu'à présent notre exposé est parvenu à l'élection des magistrats, [768e] il n'est pas inconvenant d'arrêter là nos préliminaires et d'aborder l'établissement des lois sans que cela réclame plus de délais ou d'atermoiements d'aucune sorte.

CLINIAS⁶⁴

Tu m'as totalement satisfait, Étranger, par ton exposé préliminaire. Mais maintenant que tu rattaches à la fin de ce qui précédait le début de ce qui reste à dire, ces derniers propos me plaisent encore plus que les précédents.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[769a] S'il en va ainsi, nous l'avons jusqu'ici bien joué ce jeu de vieillards raisonnables auquel nous venons de nous livrer.

CLINIAS

Tu veux dire, semble-t-il, que nous avons mené à bien la tâche sérieuse d'hommes dans la force de l'âge.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, cela en a bien l'air. Mais envisageons si, sur le point que voici, il t'en semble comme à moi.

CLINIAS

Sur quel point donc, et à quel sujet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu sais, pour prendre un exemple, comment le travail des peintres qui cherchent à reproduire différents êtres vivants paraît sans limites : mettre de la couleur ou en changer, ou quel que soit le nom [769b] que les peintres lui donnent, ce travail d'embellissement semble ne jamais pouvoir s'arrêter au point où la peinture ne puisse plus gagner en beauté ni en expression.

CLINIAS

En t'écoutant, je ne conçois qu'à peu près ce que tu veux dire, car je n'ai aucune pratique de cet art.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu n'as rien perdu. Servons-nous tout de même, de cette manière, de ce qui nous est tout juste venu à l'esprit là-dessus. Si un jour quelqu'un avait l'idée de faire d'un être vivant une peinture aussi belle que possible [769c], qui au lieu de se dégrader gagnerait sans cesse en beauté avec le temps qui passe, tu penses bien que, si le peintre, qui est un mortel, ne laisse pas après lui un successeur pour la restaurer, au cas où la peinture serait endommagée par le temps, et s'il n'est pas capable, grâce à l'éclat qu'il continue de donner à son œuvre, de transmettre la tâche de réaliser ce qui lui a manqué en raison de sa propre faiblesse technique, il n'assurera qu'une courte durée à un grand effort.

CLINIAS

C'est la vérité.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[769d] Mais quoi ? Ne te semble-t-il pas que l'intention du législateur est celle-ci ? En premier lieu, rédiger les lois le plus complètement et avec le plus d'exactitude possible. Ensuite, avec le temps qui passe et lorsqu'il soumettra ses façons de voir à l'épreuve de la pratique, le crois-tu devenu un législateur à ce point insensé qu'il ignore qu'il reste forcément un grand nombre de défauts et qu'il faudra que quelqu'un venant après lui les corrige, pour faire que la constitution ne devienne en aucune façon pire, mais qu'elle aille en s'améliorant et que le bon ordre ne cesse de s'étendre dans la cité qu'il a fondée ?

CLINIAS

Il est probable, car comment ne le serait-ce pas, [769e] que telles soient les intentions de tout législateur.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais, à supposer que quelqu'un ait quelque moyen de parvenir à ce but, comment s'y prendrait-il, par son exemple et par son discours, pour enseigner à quelqu'un d'autre, que sa responsabilité se situe à un niveau plus ou moins élevé, à se pénétrer de la façon dont il faut conserver les lois ou dont on doit les corriger ? Est-ce qu'il renoncerait à donner cet enseignement à cette personne avant d'être arrivé [770a] à ses fins ?

CLINIAS

Comment le pourrait-il ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-ce donc pas la tâche qu'il nous faut réaliser à présent, vous deux et moi ?

CLINIAS

De laquelle veux-tu donc parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Puisque nous sommes sur le point de légiférer et que nous avons choisi des gardiens des lois, « nous qui sommes au soir de la vie⁶⁵ », alors que par rapport à nous, eux sont jeunes, il nous faut tout à la fois, disons-nous, établir

des lois et par la même occasion tenter de faire de ces gens-là des législateurs en même temps que des gardiens des lois dans la mesure du possible.

CLINIAS

[770b] Sans contredit, à condition toutefois que nous soyons capables de le faire comme il faut !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas, il faut essayer et y mettre tout notre zèle.

CLINIAS

Comment faire autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Adressons-leur la parole : « Chers amis, qui êtes les gardiens des lois, il y aura une grande quantité d'omissions dans chacune des lois que nous établirons, c'est fatal. » Pourtant, pour tous les points de quelque importance comme pour l'ensemble, nous ne manquerons pas, dans la mesure du possible, de tracer une sorte d'esquisse ; mais il vous faudra compléter ce dessin. Le but que vous aurez en vue pour accomplir [770c] pareille tâche, vous devez en prendre connaissance. C'est ce que plus d'une fois nous trois, Mégille, moi et Clinias, nous nous sommes dit l'un à l'autre, et c'est ce dont nous nous accordons à dire qu'il est bon de le faire. Mais nous souhaitons que vous partagiez notre avis et qu'en même temps vous deveniez nos disciples, en vous proposant le but sur lequel nous avons, d'un commun accord, dit que le législateur et le gardien des lois devaient porter leur regard. Or notre accord portait sur un seul et même point capital : par quelque voie qu'un individu puisse devenir homme de bien, en possédant l'excellence de l'âme [770d] qui convient à la nature humaine, que cela soit dû à une occupation, à une disposition ou à la possession de quelque désir, de quelque opinion ou de quelques connaissances, que nos concitoyens soient d'un sexe ou de l'autre, jeunes ou vieux, c'est disions-nous vers le but dont il s'agit que tout notre effort doit être tendu d'un bout à l'autre de notre vie ; et l'on ne doit voir absolument personne préférer quelque chose d'autre qui empêcherait ce progrès, fût-ce, en fin de compte, la cité elle-même, s'il apparaît clairement [770e] que, plutôt que d'accepter le joug de la servitude ou de se résigner à être gouverné par les pires des citoyens, il vaut mieux voir sa cité disparaître ou la quitter pour l'exil. Ce sont en effet, je le vois, tous les maux de ce genre qu'il faut accepter de subir plutôt que d'accepter en échange une constitution dont la nature est de rendre les hommes pires. Voilà de quoi nous sommes, précédemment, convenus ; vous aussi maintenant, les yeux fixés sur ce double

but, louez nos lois ou [771a] blâmez toutes celles qui ne sont pas en mesure d'atteindre ce but. Mais si elles en sont capables, accueillez-les avec faveur et vivez d'après elles. Quant aux autres conduites qui tendraient à d'autres biens parmi ceux que l'on appelle de ce nom, il faut leur dire adieu. »

Après cette allocution, donnons à nos lois le commencement que voici, qui s'inspire de la religion. Car il faut en premier lieu que nous considérions à nouveau le nombre de cinq mille quarante et toutes les subdivisions commodas que contenait et contient le nombre total [771b], puis aussi celui des tribus, que nous avons posé comme le douzième du nombre total et qui est l'équivalent exact de vingt fois vingt et un. Le nombre total a douze subdivisions, douze aussi celui de la tribu. Il faut considérer chacune de ces parts comme sacrée, comme un don de dieu, correspondant aux mois et à la révolution de l'univers. Voilà aussi pourquoi toute cité suit sa pente naturelle en accordant une valeur religieuse à ces divisions, bien que certains législateurs aient peut-être plus correctement que d'autres fait le partage et l'aient institué [771c] avec plus de bonheur. Nous, en tout cas, nous prétendons maintenant avoir choisi avec une très grande justesse le nombre cinq mille quarante qui contient tous les diviseurs de un à douze, sauf onze : et encore cette exception admet-elle un remède très simple, puisqu'il suffit de retrancher deux foyers pour lui rendre la santé consistant en une exacte divisibilité dans les deux sens⁶⁶. Si on en avait le loisir, l'histoire à raconter ne serait pas longue. Faisant confiance à ce qui est dit ici [771d] et à ce calcul, divisons la cité et, après avoir assigné à chaque partie un dieu ou un enfant des dieux et après leur avoir attribué des autels et ce qui est nécessaire pour le culte, faisons deux rassemblements mensuels en vue de leur offrir des sacrifices, douze au niveau de la tribu, douze au niveau même de la cité, d'abord dans le but de nous concilier la faveur des dieux et de tous les êtres qui entourent les dieux, ensuite dans le but d'établir entre nous-mêmes une certaine familiarité et pour faire connaissance les uns avec les autres, comme nous pourrions le prétendre, et cela dans l'intérêt de l'ensemble de nos relations mutuelles. [771e] Assurément, pour la conclusion des mariages et pour l'alliance entre les familles, il est nécessaire qu'on cesse d'ignorer la famille où l'on prend femme, qui on épouse et dans quelle famille, et à qui on marie sa fille, pour attacher le plus grand prix à ne faire aucun faux pas dans les questions de cet ordre. Il faut donc, en vue d'une affaire aussi sérieuse, régler aussi les divertissements auxquels participeront les jeunes hommes comme danseurs et les jeunes filles comme danseuses, tour à tour observant et étant observés [772a] dans les limites du raisonnable et à un âge où de tels prétextes sont offerts, les uns et les autres nus dans les limites qu'une pudeur tempérante impose à chacun. De tout cela, les magistrats affectés aux chœurs et les législateurs seront, avec les gardiens des lois, les administrateurs et les ordonnateurs ; ils fixeront ce que nous aurons laissé de côté. Or il est fatal, comme nous venons de le dire, que sur de nombreux détails de ce genre le

législateur [772b] soit incomplet, et c'est à ceux qui, chaque nouvelle année, en feront l'expérience qu'il appartiendra, parce qu'ils seront instruits par l'usage, de les régler et de les modifier en les corrigeant année après année, jusqu'à ce que ces coutumes et ces pratiques aient été suffisamment définies. La durée à la fois convenable et suffisante de la période expérimentale assignée à chaque détail pourrait être de dix ans pour les sacrifices et les danses. Du vivant du législateur, on collaborera avec lui, mais après sa mort, [772c] chaque magistrature rapportera aux gardiens des lois pour corriger ce qui a été négligé dans son domaine de compétence, jusqu'à ce que chaque détail paraisse avoir été convenablement mis au point. Alors les gardiens des lois prendront des mesures intangibles et ils les observeront au même titre que les autres lois élaborées par le législateur qui en était chargé au début. En cette matière, ils ne changeront jamais rien de leur propre initiative, mais si quelque événement survient qui paraît y contraindre, il faudra prendre conseil auprès de tous [772d] les magistrats, porter la question devant le peuple dans son ensemble, consulter tous les oracles : si tous en étaient d'accord, on ferait le changement ; mais autrement, on n'en fera jamais d'aucune sorte, et l'opposant aura toujours le dernier mot conformément à la loi.

Quand dans une quelconque famille et à quelque moment que ce soit, un homme âgé d'au moins vingt-cinq ans, qui aura observé les autres et qui aura été observé par eux, croit qu'il a trouvé une personne qui réponde à ses attentes et qui lui convienne pour s'unir et procréer, qu'il se marie toujours avant d'avoir atteint trente-cinq ans. [772e] Mais qu'il écoute d'abord comment il doit conduire de façon convenable et appropriée sa recherche. Il faut en effet, comme l'affirme Clinias, placer en tête de chaque loi un préambule qui lui soit chaque fois approprié.

CLINIAS

Tu me le rappelles fort bien, Étranger, et tu saisis à propos une occasion qui me paraît on ne peut mieux indiquée.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce sont là de bonnes paroles. Mon garçon, dirons-nous donc en nous adressant à un jeune homme qui est de bonne souche, [773a] il faut contracter le mariage qui méritera l'approbation des gens réfléchis, qui te recommanderaient de ne pas fuir l'alliance avec les pauvres et de ne pas trop chercher à te marier chez les riches. Il faut plutôt, toutes choses égales par ailleurs, toujours préférer le parti le moins opulent et s'engager dans cette union. La cité y trouvera son avantage tout de même que les foyers qui résultent de ces unions. Car l'équilibre et la proportion valent mille fois mieux pour la vertu qu'un extrême sans mélange. C'est d'un beau-père enclin à la modération dont il faut chercher à tout prix à devenir [773b] le gendre quand on a conscience de se laisser porter à tous les actes avec plus de fougue et de

précipitation qu'il ne faudrait ; et celui qui a un naturel opposé doit s'orienter vers l'alliance contraire. Et en règle générale, qu'il n'y ait qu'une seule maxime relative au mariage : que chacun recherche le mariage qui favorise la cité, non celui qui plaît le mieux à lui-même. Or, il arrive d'ordinaire que chaque nature se porte vers ce qui lui ressemble le plus, d'où naît pour la cité dans son ensemble un déséquilibre tant des fortunes que des façons de vivre. [773c] En conséquence de quoi il se produit dans la plupart de nos cités ce que nous souhaitons ne pas voir arriver dans la nôtre. Il est vrai que prescrire expressément au moyen de la loi de ne pas se marier si on est riche dans une famille riche, ni non plus, si l'on a une influence puissante, dans une famille qui ait aussi de la puissance, ou d'obliger ceux qui ont des caractères plus vifs à chercher une alliance matrimoniale auprès de ceux qui ont des caractères plus lents, ou au contraire ceux qui ont des caractères plus lents auprès de ceux qui ont des caractères plus vifs, outre que ce serait chose ridicule, exciterait de l'irritation chez la plupart des gens. Il n'est en effet pas facile de concevoir qu'il est juste qu'une cité soit mêlée [773d] à la façon d'un cratère. Le vin qui vient d'être versé bouillonne furieusement, tandis que si un autre dieu sobre en corrige les excès, il bénéficie d'une belle alliance et donne un breuvage salubre et tempéré. Or, qu'il en aille de même dans le mélange d'où résulte la procréation des enfants, c'est ce que personne ou à peu près n'arrive à voir clairement. Voilà donc pour quelles raisons la loi est contrainte de laisser ces sujets tranquilles, et voilà pourquoi il faut nous efforcer par une sorte d'incantation d'amener chaque futur père à faire plus de cas de l'équilibre entre les enfants qu'il aura que [773e] de cette égalité dans les alliances matrimoniales qui veut toujours plus de richesses. C'est par le blâme qu'on détournera celui qui dans le mariage s'applique à rechercher la fortune, et non en l'y contraignant par une loi écrite.

Au sujet des mariages, voilà donc ce qu'il y avait à dire sous forme d'exhortation, sans oublier naturellement ce qui a été dit auparavant, à savoir que nous devons nous attacher à la perpétuité de l'espèce en laissant derrière nous les enfants de nos enfants et en fournissant au dieu des serviteurs qui ne cessent de nous remplacer. [774a] Ainsi tout cela et bien plus encore, on pourrait le dire à propos du mariage, dans un préambule consacré à la nécessité de se marier. S'il arrive que quelqu'un n'obéisse pas de son plein gré et que, restant à l'écart dans la cité et refusant les alliances, il parvienne sans être encore marié à l'âge de trente-cinq ans, il sera chaque année frappé d'une amende, cent drachmes pour la plus haute classe, soixante-dix pour la seconde, soixante pour la troisième, trente pour la quatrième. L'argent de cette amende sera consacré au temple d'Héra. [774b] En cas de non-paiement dans l'année, que le coupable soit condamné au décuple de l'amende. Celui qui s'occupe du trésor de la déesse devra en exiger le paiement et, s'il ne l'a pas fait, il sera condamné à payer lui-même la somme. Lors de la reddition des comptes, tout trésorier devra rendre compte de cela. Ainsi, que celui qui refuse de se marier soit non seulement frappé financièrement par cette

amende, mais qu'il soit en outre déchu de toute marque d'honneur de la part des jeunes gens, qu'aucun de ces jeunes ne prête une oreille complaisante à aucune des observations qu'il pourrait faire et que, s'il se mêle de donner une correction à quelqu'un, que tout le monde prenne fait et cause pour la victime et que quiconque, alors qu'il est présent, ne vient pas en aide [774c] à la victime soit qualifié par la loi de lâche et de mauvais citoyen.

Au sujet de la dot, il a déjà été dit mais il faut le répéter maintenant que, pour celui qui ne reçoit ni ne donne, c'est du pareil au même. Puis il faut interdire les dots et expliquer aux pauvres que prendre femme sans dot ne condamne pas à mal vivre par manque de richesses⁶⁷. Car dans la cité qui est la nôtre, personne ne manque du nécessaire ; et les richesses porteront moins les épouses à faire preuve d'insolence et les maris de servilité basse et déshonorante. [774d] Celui qui obéira aura une belle action à son actif, tandis que celui qui n'obéira pas et qui aura consacré ou accepté, pour le trousseau de la mariée, qui une valeur supérieure à cinquante drachmes, qui une valeur supérieure à une mine, qui à une mine et demie, cet autre, qui appartient à la classe la plus élevée, une valeur supérieure à deux mines, on devra le condamner à payer au Trésor public une somme de valeur égale. Quant à la somme donnée ou reçue, elle sera consacrée à Héra et à Zeus, et recouvrée par les intendants de ces deux divinités, [774e] qui seront tenus, tout comme cela a été dit pour les trésoriers d'Héra dans le cas des hommes qui refusent de se marier, d'exiger le paiement des amendes individuelles, ou à défaut de payer l'amende chacun avec ses propres deniers. La garantie décisive d'une promesse en mariage sera d'abord celle du père, en deuxième lieu celle du grand-père et en troisième lieu celle des frères nés du même père. À défaut des précédentes, ce sera la garantie du côté de la mère qui sera décisive, dans le même ordre. Et dans le cas où, par un hasard inaccoutumé, il arriverait que fissent défaut ces garanties, ce seront chaque fois les plus proches parents qui se porteront garants avec les tuteurs.

Pour tout ce qui regarde les cérémonies prénuptiales et n'importe lequel des autres rites qui doivent être accomplis avant, [775a] pendant ou après les noces, c'est aux exégètes qu'il faut poser la question et chacun, en se conformant à leur avis, estimera que tout est à souhait.

Pour ce qui est du repas de noces, il ne faut pas inviter plus de cinq amis ou amies de chaque famille, et de même autant de parents ou de relations de chaque côté. En outre, la dépense proportionnée avec sa fortune sera d'une mine dans la classe la plus élevée, de la moitié de cette somme dans la classe au-dessous, et [775b] ainsi de suite à mesure que décroît le cens. Et celui qui se conforme à la loi, tous doivent le louer, tandis que celui qui l'enfreint, les gardiens des lois le puniront pour son manque d'éducation comme de culture à l'égard des « nomes » qui sont ceux des Muses nuptiales⁶⁸. Boire jusqu'à l'ivresse n'est, je suppose, convenable nulle part – si ce n'est aux fêtes du dieu qui a donné le vin –, ni sans danger, surtout quand on prend le mariage au sérieux, occasion où il convient que la jeune épouse et son jeune époux se

montrent particulièrement réfléchis, [775c] à un moment où a lieu dans leur vie un changement qui n'est pas de peu d'importance, mais aussi quand on est attaché à ce que l'enfant naisse le plus possible de parents réfléchis. Car on ne peut vraiment pas savoir quelle nuit ou quel jour la conception se produira, avec l'aide du dieu. Il y a plus : on ne doit pas faire d'enfant quand les corps souffrent d'un relâchement provoqué par l'ivresse ; au contraire il faut que l'embryon soit constitué comme il convient : consistance, stabilité, tranquillité. L'homme pris de vin donne et reçoit des chocs de toutes les manières, de violents transports agitant son corps et son [775d] âme. Celui qui est ivre est un donneur de semence mauvais et vacillant, de sorte que, selon toute probabilité, il engendrera des êtres mal équilibrés et mal venus, rien qui aille droit son chemin, pas davantage selon le corps que selon le caractère. Aussi doit-on toute l'année, toute sa vie, et plus encore tout le temps que l'on procrée, être sur ses gardes et veiller à ne rien faire de son plein gré qui soit malsain ni rien qui ressortisse à la démesure ou à l'injustice. Car forcément l'être engendré en reçoit l'empreinte dans son âme et dans son corps, et on donne fatalement le jour [775e] à des êtres qui ne vaudront rien à aucun égard. Mais c'est surtout en ce jour et en cette nuit-là qu'il faut s'abstenir d'actes de cette sorte. Car le commencement, auquel les hommes élèvent aussi une statue, comme à une divinité, assure le salut de tout le reste, pourvu que de chacun de ceux qui en bénéficient il reçoive les honneurs auxquels il a droit.

Le jeune marié, après avoir considéré l'une des deux maisons de son lot comme celle [776a] où naîtront et seront élevés ses enfants, y consommera le mariage et s'y installera pour y vivre, lui et ses enfants, à part de son père et de sa mère. Si en effet dans le besoin que l'on éprouve de ceux que l'on aime se mêle le regret de ne pas les voir, ce regret colle et soude toutes les inclinations, tandis qu'une cohabitation fastidieuse et qui ne connaît pas le regret causé par une longue séparation éloigne les inclinations par l'excès de la satiété. Voilà bien pour quelles raisons il faut que les jeunes mariés abandonnent au père, à la mère et aux parents de l'épouse l'administration de leur domaine, et que, comme s'ils étaient partis fonder une colonie, [776b] ils s'en aillent s'installer en venant eux-mêmes visiter leurs parents et en recevant leur visite, occupés à engendrer et à élever des enfants comme s'ils transmettaient d'une génération à l'autre le flambeau de la vie, assurant ainsi aux dieux le service que recommande la loi.

La question à examiner après celle-là concerne les biens ; lesquels devra-t-on posséder pour avoir la fortune qui ne dépasse vraiment pas la mesure ? Or, même si dans leur majeure partie il n'est pas plus difficile de les concevoir que de les acquérir, en revanche la question des serviteurs soulève des difficultés de toute sorte. La raison en est que, à leur propos, nous nous exprimons incorrectement à certains égards [776c] et correctement à d'autres : notre discours sur les esclaves est en effet à la fois en contradiction avec l'utilité que nous tirons d'eux et, à l'inverse, conforme à cette utilité.

MÉGILLE

Mais quel est ce discours ? Pour le moment, Étranger, nous ne comprenons pas ce que tu veux dire par là.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bien sûr, cet embarras, Mégille, est parfaitement naturel. Car c'est pour ainsi dire dans toute la Grèce que l'hilotie lacédémonienne donne lieu à des difficultés et des discussions, les uns l'approuvant, les autres la désapprouvant. La querelle serait moins vive concernant l'esclavage pratiqué à Héraclée depuis que la cité a réduit les [776d] Mariandyniens en servitude⁶⁹, et concernant les pénestes de Thessalie⁷⁰. Ayant en vue ces cas et tous ceux du même genre, quel parti faut-il prendre concernant la possession de serviteurs ? Quant à ce que je me suis trouvé à dire en passant dans mes propos de tout à l'heure, et au sujet de quoi tu as eu raison de me demander ce que je pouvais bien vouloir dire, voici ce qu'il en est. Nous le savons : tous, je suppose, nous dirions qu'il faut avoir des esclaves qui soient les plus dévoués et les meilleurs possible. En fait, on a déjà vu beaucoup d'esclaves qui se sont montrés meilleurs dans tous les domaines de la vertu que des frères ou que des fils, qui ont sauvé la vie de leurs maîtres, leurs biens et leur domaine en son entier.

MÉGILLE

[776e] C'est incontestable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pourtant on dit aussi le contraire, qu'il n'y a rien de sain dans une âme d'esclave et que celui qui a du bon sens ne doit jamais se fier en rien à cette engeance. Le plus sage de nos poètes est allé jusqu'à le faire savoir, lorsqu'il dit en parlant de Zeus :

[777a] Zeus qui voit au loin prive de la moitié de leur esprit les hommes sur qui il fait descendre le jour de l'esclavage⁷¹.

Les uns et les autres ont cela présent à l'esprit, mais les uns n'ont aucune confiance dans l'engeance des serviteurs et, comme s'il s'agissait de bêtes sauvages, ils rendent à coups d'aiguillon ou de fouet l'âme de leurs serviteurs non pas trois mais plusieurs fois esclave, alors que les autres font tout le contraire.

MÉGILLE

C'est incontestable.

CLINIAS

[777b] Mais alors, Étranger, étant donné qu'il y a de pareilles divergences entre les gens, quel parti faut-il prendre à notre tour, quand il s'agit de notre contrée, quand il s'agit de posséder des esclaves et de les châtier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quel parti, Clinias ? Puisque ce genre de bête qu'est l'homme est difficile à mener, il est clair qu'il ne semble aucunement vouloir se prêter maintenant ou à l'avenir à la nécessaire distinction qui nous fait distinguer en pratique entre l'esclave et l'homme libre, c'est-à-dire le maître. Voilà pourquoi c'est un bétail dont la possession est peu commode. Les faits ont maintes fois démontré [777c] combien de malheurs en résultent : en témoignent les fréquentes rébellions dont les Messéniens ont l'habitude, et celles qui se produisent dans les cités qui possèdent un grand nombre de serviteurs qui parlent la même langue, et encore les faits et gestes en tout genre de ces brigands que l'on appelle les pirates d'Italie⁷². En considérant tous ces faits, on sera bien embarrassé de dire comment il faut se comporter en ce qui concerne la question dans son ensemble. Il ne nous reste donc que deux expédients si l'on veut qu'ils acceptent plus facilement [777d] leur servitude : de n'avoir pas pour esclaves des hommes du même pays et surtout, dans la mesure du possible, des hommes qui ne parlent pas la même langue ; puis de les traiter comme il faut, non pas seulement en vue de leur bien, mais surtout en vue de notre propre intérêt. Or, la manière de bien traiter des hommes de cette condition, c'est de ne faire preuve à l'encontre de ses serviteurs d'aucune brutalité, et d'être, si cela est possible, encore moins injuste à leur égard qu'à l'égard de nos égaux. Là où l'on voit clairement si quelqu'un honore la justice par nature et non par feinte apparence et s'il déteste véritablement l'injustice, c'est qu'il se refuse à être injuste envers ceux à l'égard desquels il lui serait aisé de commettre une injustice ; celui donc qui à l'égard de ses esclaves réussit à être, dans sa façon de se comporter et d'agir, exempt de la souillure [777e] en quoi consistent l'injustice et l'impiété, celui-là sera le plus en mesure de jeter la semence d'où germera la vertu. On peut dire la même chose sans se tromper d'un maître, d'un tyran et de quiconque exerce une autorité dans ses relations avec plus faible que lui-même. Il faut pourtant, quand la justice l'exige, châtier les esclaves, sans les gâter par des admonestations comme on en adresserait à des hommes libres. En règle générale, toute parole adressée à un esclave doit être un ordre, et l'on ne plaisantera jamais [778a] d'aucune manière avec des serviteurs, qu'ils soient d'un sexe ou de l'autre. C'est cette rigueur à l'égard des esclaves que beaucoup aiment à relâcher fort inconsidérément, rendant ainsi la vie plus difficile aux esclaves, pour ce qui est d'obéir, et à eux-mêmes pour ce qui est de commander.

CLINIAS

Tu as raison.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi donc, une fois que le citoyen est pourvu de serviteurs autant que possible nombreux et aptes à lui apporter leur aide dans chaque besogne, il faut aborder dans notre exposé la description de son habitat.

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[778b] Oui et qui plus est, puisque c'est pour ainsi dire, semble-t-il, de toute l'architecture d'une cité nouvelle et inhabitée jusqu'ici qu'il faut se préoccuper, il convient de déterminer de quelle manière on lui procurera chacun de ses édifices, en particulier les temples et les remparts. Cette question aurait dû, Clinias, être abordée avant celle des mariages. Mais en fait, puisque cette fondation est en paroles, il est bien permis de procéder maintenant comme nous le faisons. Toutefois, dans les faits, c'est, s'il plaît au dieu, avant celle des mariages que nous réglerons la question de l'architecture, et les mariages viendront couronner les efforts déjà consentis en ce domaine. [778c] Mais, pour l'instant, nous nous contenterons de tracer brièvement une esquisse.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, il faut que les temples soient disposés tout autour de la place publique, et que la cité soit disposée en cercle sur les hauteurs, pour assurer sa défense et assurer sa propreté. À côté de ces temples, on trouvera les bâtiments pour les magistrats et pour les tribunaux, où l'on rendra et où l'on obtiendra justice comme dans les lieux les plus sacrés, dans la pensée d'une part que les procès ont trait à des choses pieuses, et de l'autre que ce sont les demeures de dieux qui sont justes. [778d] Au nombre de ces tribunaux, il y aura ceux où l'on jugera les procès pour meurtres et les crimes qui méritent la mort.

Quant aux remparts, Mégille, je serais d'accord avec Sparte pour les laisser dormir étendus dans la terre et ne pas les relever, pour les raisons que

voici. Il est beau le vers qui à leur sujet fait cet éloge :

le bronze et le fer doivent former les remparts, plutôt que le roc⁷³.

De plus, nous nous [778e] couvririons d'un ridicule immense et bien mérité si chaque année nous envoyions les jeunes à la campagne soit pour élever des contreforts, soit pour creuser des tranchées, soit encore pour construire des ouvrages destinés à arrêter les ennemis, afin de ne pas laisser ces derniers franchir les frontières du pays, alors même que nous nous entourerions d'un rempart. Un rempart est d'abord fort inopportun pour la santé des citoyens, et de plus, il amollit d'ordinaire l'âme des habitants et les incite à se réfugier à l'abri du rempart plutôt que de repousser [779a] les ennemis et de chercher leur salut dans des gardes menées continuellement de jour comme de nuit. Au contraire, ils pensent qu'une fois barricadés derrière des murailles et des portes, et même durant leur sommeil, ils posséderont de la sorte de vrais moyens de sauvegarde, comme s'ils n'étaient pas nés pour se donner de la peine et qu'ils ignoraient que, au contraire, c'est à prendre de la peine que l'on gagne la facilité, tandis que au rebours, j'imagine, la facilité et une conduite honteuse sont la source naturelle de peines à endurer. Mais si on a tout de même besoin d'un rempart, [779b] les constructions des maisons particulières devront être disposées dès le début de façon à ce que la ville constitue un seul rempart, en présentant un front régulier et uniforme, toutes les maisons étant tournées d'un même côté de la rue dans un but défensif, sans compter que l'aspect de la cité n'est pas déplaisant quand elle présente la forme d'une unique maison et qu'elle y trouverait un avantage de sécurité, supérieur, en tout et pour tout, à celui de toute autre disposition par rapport aux commodités de la surveillance. Or, ces soins qui auront pour but de conserver l'état originel des bâtiments incomberont principalement, comme il sied, à ceux qui y habiteront ; [779c] les intendants de la ville y veilleront et ils iront jusqu'à contraindre les négligents par des amendes. Ils s'occuperont de la propreté de tous les sites urbains, ils veilleront à ce qu'aucun particulier n'empiète sur les possessions de la cité par des constructions ou des trous. Et bien entendu, il faut qu'ils se préoccupent du bon écoulement des eaux que Zeus fournit et de tout ce qu'il conviendrait d'administrer à l'intérieur de la ville ou à l'extérieur. Sur tout cela, les gardiens des lois édicteront après coup à la lumière de l'expérience [779d] de nouvelles lois, comme sur tous les autres points que la loi omet, par impuissance à tout prévoir. Et maintenant que sont aménagées ces constructions, les édifices de la place publique et les gymnases, que tous les bâtiments destinés à l'enseignement attendent leur public et que les théâtres attendent leurs spectateurs, poursuivons notre législation et venons-en à ce qui suit le mariage.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mettons donc, Clinias, [779e] que des mariages ont été conclus. Viendrait ensuite une période de temps qui précède la procréation d'enfants et qui ne devrait pas être inférieure à une année, dont l'emploi pour des jeunes mariés dans une cité qui doit se distinguer de la plupart des autres – ce qui se rattache à nos propos de tout à l'heure – n'est pas des plus faciles à dire. Qui plus est, même si dans ce qui précède de semblables difficultés n'ont pas manqué, cette règle sera encore plus difficile que les autres à faire accepter par le grand nombre. Pourtant, ce qui paraît juste et vrai, il faut absolument le dire.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quiconque se met en tête d'édicter des lois pour la cité [780a] sur la conduite à tenir dans la vie quant à l'exercice des fonctions officielles et publiques, et qui s'imagine qu'il n'en faut pas pour les actes privés dans la mesure où ce serait là une contrainte, et qui permet alors aux individus de vivre toute la journée à leur guise, et qui, au lieu de mettre de l'ordre partout, laisse aller la vie privée sans lui donner de lois en estimant que les individus consentiront au moins à conformer leurs activités officielles et publiques aux lois, celui-là ne réfléchit pas comme il faut. Pour quelles raisons parle-t-on donc ainsi ? Voici : c'est que, dirons-nous, nos jeunes mariés doivent, dans le cas des repas en commun, [780b] ne rien changer, en plus ou en moins, au régime de vie qui était le leur avant qu'ils se marient. Assurément, cette loi qui étonna, lorsqu'elle est apparue pour la première fois dans vos contrées, dictée, comme cela est vraisemblable, par quelque guerre ou par une autre conjoncture ayant eu le même effet sur des populations peu nombreuses et pressées par une grande détresse, cette loi, dis-je, une fois qu'on y eut goûté et qu'on eut par force pris l'habitude des repas en commun, parut être une coutume d'une exceptionnelle efficacité pour assurer le salut de ces populations, [780c] et c'est ainsi ou à peu près que s'établit chez vous cette pratique des repas en commun.

CLINIAS

C'est à tout le moins probable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce que je voulais dire, c'est que même si cette pratique fut un jour

considérée comme étrange à certains et comme dangereuse à imposer, celui qui la prescrirait maintenant n'aurait pas la même difficulté à l'ériger en loi. Mais la mesure qui suit immédiatement celle-là, et qui est naturellement faite pour réussir si on essaie de la mettre en pratique, même si en réalité elle n'est nulle part mise à l'essai et conduit presque le législateur, comme dit le proverbe⁷⁴, à carder dans le feu et à se livrer à mille autres vains labeurs, [780d] cette mesure n'est facile ni à formuler ni ensuite à mettre à exécution.

CLINIAS

Pourquoi, Étranger, parais-tu hésiter si fortement au moment de nous dire cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faudrait me prêter l'oreille pour éviter que sur ce point nous perdions trop de temps inutilement. Tout ce qui, vous le savez bien, se fait dans la cité en accord avec la règle et la loi, produit tout ce qui est bon, alors que la plupart des choses qui sont dépourvues d'ordre et mal réglées en détruisent d'autres qui étaient bien réglées. Ce dont il est maintenant question en est un bon exemple. Chez vous, Clinias et Mégille, [780e] les repas que prennent en commun les hommes sont à la fois une excellente institution et, je le répète, le merveilleux résultat d'une nécessité providentielle. Mais pour les femmes, la question a été [781a] laissée de côté par vos lois, sans aucune raison valable, et la pratique des repas pris en commun par les femmes n'a pas été appelée à voir le jour. Au contraire, cette moitié de l'espèce qui est la nôtre, déjà plus naturellement dissimulée et plus artificieuse en raison de sa faiblesse, le sexe féminin, a été à grand tort abandonnée à son désordre par cette reculade du législateur. Or, du fait de cette négligence, on sait que beaucoup de choses échappent à votre contrôle qui eussent été beaucoup mieux qu'à présent si la loi s'en était occupée alors. La partie laissée sans soin n'est pas seulement en effet la moitié constituée par les femmes, [781b] comme on pourrait le croire, car chez nous, plus le sexe féminin est inférieur selon la vertu au sexe masculin, plus le bénéfice dépasse le double⁷⁵. Il vaudrait mieux pour le bonheur de la cité revenir sur ce point, y mettre de l'ordre et régler toutes les pratiques sans établir une distinction entre hommes et femmes. En réalité, l'espèce humaine a été malencontreusement conduite dans une situation où l'on ne peut même plus faire allusion à la chose si l'on a toute sa tête, tout au moins dans les contrées et les cités [781c] où aucune sorte de repas en commun n'est devenue une institution officielle. De quelle façon alors entreprendra-t-on, sans se ridiculiser, de contraindre réellement les femmes à consommer des aliments et des boissons en public ? Il n'est rien que ce sexe aurait plus de peine à supporter. Habitué en effet à vivre retiré et dans l'ombre, si on veut l'amener à la lumière, il opposera toutes les résistances au législateur et il aura largement raison de lui. Mais tandis qu'ailleurs, je le

répète, [781d] le sexe féminin ne supporterait même pas d'entendre formuler ce qui est le juste point de vue en la matière sans pousser de hauts cris, il est possible qu'ici il l'accepte. Oui, et s'il vous semble que notre discussion sur la constitution politique dans son ensemble n'a pas, du moins en théorie, manqué son but, je suis prêt à vous exposer combien une telle mesure est bonne et convenable, si vous êtes de votre côté disposés à me prêter l'oreille ; sinon, n'en parlons plus.

CLINIAS

Au contraire, Étranger, nous sommes merveilleusement disposés à te prêter l'oreille, n'en doute pas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors écoutons. Ne vous étonnez pas si je vous parais remonter un peu haut. Nous avons en effet du temps devant nous, et rien qui nous presse à ne pas examiner entièrement l'ensemble de la question des lois.

CLINIAS

Tu as raison de parler ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, revenons sur nos pas, pour remonter à ce qui a été dit au commencement⁷⁶. Il est une chose en tout cas qu'un homme doit bien se mettre dans la tête : c'est ou bien que l'espèce humaine n'a eu jamais aucun commencement [782a] et qu'elle n'aura jamais de fin, et qu'elle a toujours existé et existera toujours, ou bien que, depuis le début de son apparition, il a dû s'écouler un temps d'une longueur inimaginable.

CLINIAS

Assurément.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi. Ne pensons-nous pas qu'il y a eu certainement tout cela sur toute la terre : des formations et des destructions de cités, des conduites de toutes sortes, caractérisées par leur ordre ou leur désordre, toutes les variétés de goût quant aux breuvages et aux aliments, et une grande variété de renversements dans les saisons, au cours desquels les êtres vivants ont dû subir les modifications [782b] les plus variées ?

CLINIAS

Comment le nier en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ? Ne croyons-nous pas qu'un jour la vigne est apparue quelque part, alors qu'auparavant il n'y en avait pas ? Et qu'il en fut de même pour l'olivier et pour les dons de Déméter et de Korè ? Un certain Triptolème n'en a-t-il pas été le pourvoyeur⁷⁷, et dans le temps où il n'en existait pas, ne pensons-nous pas que les êtres vivants, comme cela se voit encore, étaient conduits à se manger les uns les autres ?

CLINIAS

C'est incontestable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il est certain que des sacrifices humains [782c] subsistent encore aujourd'hui, nous le constatons en plusieurs endroits. Et à l'inverse, on nous raconte comment, à une autre époque, nous n'osions même pas manger du bœuf, et comment, dans les sacrifices offerts aux dieux, on offrait en victime non pas des animaux, mais des gâteaux ou des fruits arrosés de miel. Lors de tels sacrifices, qualifiés de « purs », on s'abstenait de viandes dans l'idée qu'il était impie d'en manger ou de souiller de sang les autels des dieux. En fait, le genre de vie appelé « orphique » était celui que nous suivions alors en consommant tout ce qui n'a pas vie [782d] et en s'abstenant de tout ce qui a vie.

CLINIAS

Oui, tu évoques là des traditions fort répandues et dignes de foi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais dans quel but vous ai-je parlé de tout cela ? On se le demandera peut-être.

CLINIAS

Ta supposition est juste, Étranger.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, si je le puis, Clinias, je vais tâcher de vous expliquer ce qui en

est la suite.

CLINIAS

Tu peux parler.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je constate que chez les êtres humains, tout dépend de trois besoins ou de trois désirs, d'où naît l'excellence si la direction qu'on leur donne est la bonne, [782e] le contraire si elle est mauvaise. Ce sont, dès la naissance, la nourriture et la boisson, dont tout être vivant sans exception a un désir inné, qui le remplit de frénésie et de révolte si on lui dit qu'il y a autre chose à faire que d'assouvir tous les plaisirs et les désirs qui s'y rapportent, et de les affranchir toujours de toutes les douleurs possibles. [783a] Mais il y a en nous un troisième besoin, le plus vif, et un désir, le plus aigu, qui est le dernier à poindre, qui embrase les êtres humains jusqu'à les rendre complètement fous : c'est le désir qui se rapporte à l'union sexuelle, un feu plein de démesure. Ces trois maladies, il faut, en les tournant vers ce qui est le meilleur et en les détournant de ce qu'on appelle le plus plaisant, s'efforcer de les contenir grâce aux trois freins les plus forts : la peur, la loi et le discours vrai, non sans faire appel aux Muses comme aux divinités qui président aux compétitions, pour en atténuer la croissance [783b] et en modérer le flux⁷⁸.

C'est bien la procréation des enfants que nous devons placer après le mariage ; et après la naissance, il faut placer la tâche de les élever et de les éduquer. Et si nos propos progressent de la sorte, il se peut que chacune de nos lois parvienne à son achèvement. Par exemple, lorsque dans ce qui précède nous en sommes venus aux repas en commun, nous nous sommes alors demandé s'ils devaient concerner les femmes ou seulement les hommes. Une fois que nous aurons progressé et que nous en serons arrivés à traiter ce point, nous verrons mieux à quoi nous en tenir sur la question que nous avons précédemment posée relativement aux repas en commun. Et même si ces points qui viennent d'être énumérés n'ont pas encore fait l'objet d'une loi, évoquons-les dès maintenant et nous les traiterons plus tard ; [783c] comme nous venons de le dire, nous verrons plus précisément à quoi nous en tenir sur leur compte, et nous serons plus à même d'édicter les lois qui leur vont et qui leur conviennent.

CLINIAS

Ce que tu dis est très juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, gardons en mémoire ce que nous venons de dire ; peut-être aurons-nous besoin de tout cela.

CLINIAS

De quoi au juste nous invites-tu à garder le souvenir ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De ce que nous avons distingué par trois expressions : nous parlions de la nourriture je suppose, de la boisson en deuxième lieu, et en troisième lieu [783d] d'une certaine stimulation sexuelle.

CLINIAS

Nous ne manquerons pas, Étranger, de nous rappeler ce dont tu nous invites à garder le souvenir.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bien, mais venons-en à nos mariés, pour leur apprendre comment et de quelle façon ils doivent faire leurs enfants et, au cas où nous ne réussirions pas à les convaincre, pour les menacer par certaines lois.

CLINIAS

Comment procéderons-nous ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut que la jeune mariée et le jeune marié considèrent qu'ils devront donner à la cité les enfants les plus beaux et les meilleurs possible. Or tous les hommes qui prennent part [783e] à une action quelconque font tout bel et bien quand ils réfléchissent et appliquent leur esprit à ce qu'il font ; mais s'ils n'appliquent pas leur esprit à ce qu'ils font ou s'ils en manquent, c'est le contraire. Ainsi, il faut que le jeune marié fasse attention à sa jeune épouse et à la procréation, et de même aussi l'épouse, surtout pendant le temps qui précède la première naissance. [784a] En seront inspectrices des femmes que nous avons choisies, en plus ou moins grand nombre, autant qu'il plaira aux magistrats de les désigner et quand il leur plaira. Elles se réuniront chaque jour dans le temple d'Eilithyie⁷⁹ au moins le tiers d'une heure, et une fois réunies là, elles se signaleront mutuellement ceux des hommes ou des femmes en âge de procréer que l'on voit occupés à d'autres soucis que la tâche qui leur a été assignée [784b] lors des sacrifices et des cérémonies religieuses. La procréation et la surveillance des conjoints dureront dix ans, temps où la génération se répand en abondance, et pas davantage lorsque les naissances se

produisent en nombre suffisant. Si certains couples arrivent au terme de cette période sans avoir eu d'enfants, ils se sépareront après avoir délibéré avec les membres de leur famille et avec les magistrats féminins sur le parti le meilleur pour chacun d'eux. Si une contestation naît sur les devoirs et les intérêts de chacun des conjoints, on choisira dix des gardiens des lois à qui on s'en remettra, et on s'en tiendra **[784c]** à leurs décisions. Les femmes pénétreront dans les maisons des jeunes mariés. Tantôt par des avertissements, tantôt par des menaces, elles leur feront mettre fin à leur erreur et à leur ignorance. Si elles n'y parviennent pas, elles iront rapporter la chose aux gardiens des lois. Ceux-ci feront cesser la situation. Si ces derniers s'en montrent également incapables, ils le feront savoir au public, par voie d'affiche, en affirmant sous serment qu'ils sont incapables de rendre meilleur un tel ou un tel. **[784d]** Celui dont le nom aura été affiché, s'il ne triomphe pas en justice de ceux qui l'y auront assigné, subira les dégradations civiques suivantes : il n'ira pas ni aux mariages ni aux fêtes qui célèbrent les naissances et s'il y va, celui qui le souhaite pourra impunément le châtier en lui donnant des coups. Les mêmes mesures s'appliqueront à la femme ; elle sera interdite de sortir en cortège, de recevoir des hommages, de participer aux fêtes de mariage et de naissance, si pour les mêmes raisons son nom est affiché pour mauvaise conduite et si elle ne peut se **[784e]** défendre en justice avec succès. Et si, après avoir eu des enfants dans les conditions fixées par la loi, un homme a des relations sexuelles avec une femme qui n'est pas la sienne, ou une femme avec un homme qui n'est pas son mari, et que le complice est en mesure de procréer, ils seront frappés des mêmes peines dont on a dit qu'elles frapperaient les conjoints à qui il naît encore des enfants. Une fois cette limite passée, l'homme et la femme qui se conduiront avec tempérance en cette matière jouiront d'une réputation honorable, alors que ceux dont la conduite est contraire jouiront d'une réputation contraire, ou plutôt connaîtront la dégradation civique. Et si le grand nombre a la modération voulue en la matière, **[785a]** on fera silence là-dessus sans instituer de lois. Mais si l'inconduite s'installe, après avoir légiféré en ce sens, on agira conformément aux lois instituées alors. Pour chacun de nous, le commencement de la vie tout entière est la première année qui doit être inscrite de la façon suivante dans les sanctuaires familiaux : « commencement de la vie... ». Pour les garçons et pour les filles, on inscrira sur un mur blanchi dans chaque phratrie le nom des magistrats qui permettent de numérotter les années ; les membres vivants des phratries seront inscrits successivement l'un à côté de l'autre, **[785b]** et on effacera les noms des défunts.

L'âge de se marier sera chez les filles entre seize et vingt ans, limite extrême ; chez les jeunes hommes, entre trente et trente-cinq ans. Pour exercer une magistrature, une femme devra avoir quarante ans et un homme trente ans. Pour ce qui est de la guerre, les hommes seront mobilisables entre vingt et soixante ans. Pour ce qui est des femmes, en ce qui concerne les services qu'on jugera devoir leur demander quant à la guerre, on fixera ce qui est

possible et convenable pour chacune, jusqu'à l'âge de cinquante ans.

Livre VII

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[788a] Une fois que les enfants sont nés, que ce soient des garçons ou des filles, c'est, je suppose, de la façon de les élever et de les éduquer qu'il convient avant tout que par la suite nous parlions. Ne point évoquer cette question serait totalement impossible, mais si nous l'abordons ce sera plutôt à notre avis sous forme d'instruction et d'injonction plutôt que sous forme de lois. Car dans la vie privée, c'est-à-dire dans la vie de famille, il y a beaucoup d'actes sans importance qui échappent au regard du public, des actes qui, variant au gré des peines, des plaisirs et des désirs de chacun et restant étrangers aux recommandations du législateur, risquent facilement [788b] de produire chez les citoyens des mœurs marquées par une diversité où rien ne se ressemble. Et c'est là un mal pour les cités, car si leur insignifiance et leur fréquence font qu'il ne serait ni séant ni décent de faire des lois pour les pénaliser, ces actes détruisent également les lois écrites, car à travers ces actes insignifiants et fréquents, on prend l'habitude de transgresser la loi. Dès lors, [788c] même si l'on n'a pas le moyen de légiférer à leur sujet, on ne peut se taire. Ce que je veux dire, il me faut essayer de le faire voir en produisant en quelque sorte des échantillons de ce à quoi je pense. Pour l'instant en effet, l'exposé, semble-t-il, reste plongé dans l'obscurité.

CLINIAS

Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, se révéler capable de réaliser dans les corps comme dans les âmes toute la beauté et toute l'excellence possibles, tel est du moins le devoir absolu d'une éducation bien comprise ; c'est ce que, je suppose, nous avons eu raison de déclarer⁸⁰.

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[788d] Or, pour que les corps soient les plus beaux possibles, la condition la plus élémentaire en tout cas, c'est, j'imagine, qu'ils se développent aussi normalement que possible au cours de la première enfance.

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh quoi ! N'observons-nous pas que la première pousse en tout vivant est aussi naturellement de beaucoup la plus importante et la plus forte, au point que le fait que la taille de l'homme n'atteint pas, entre cinq et vingt-cinq ans, le double de ce qu'elle était reste pour beaucoup un sujet de discussions ?

CLINIAS

C'est vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, ne savons-nous pas encore qu'une forte croissance, qui n'est pas accompagnée par des exercices nombreux et proportionnés, [789a] finit par produire dans les corps une foule de maux ?

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi donc, la période qui exige le plus d'exercices, c'est celle où les corps grandissent le plus.

CLINIAS

Qu'est-ce à dire, Étranger ? Est-ce aux nouveau-nés et aux tout jeunes enfants qu'il faut prescrire le plus d'exercices ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Non pas aux nouveau-nés, mais encore plus tôt, à ceux qui grandissent dans le ventre de leur mère.

CLINIAS

Que veux-tu dire par là, excellent ami ? Est-ce que tu parles du fœtus ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui. [789b] Il n'est d'ailleurs nullement étonnant que vous ignoriez la gymnastique propre à ce stage-là, et si étrange que cela puisse paraître je souhaiterais vous l'expliquer.

CLINIAS

Parfaitement d'accord.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Une chose de ce genre est du reste plus aisée à comprendre chez nous, parce que certains ici s'adonnent aux jeux plus qu'il ne convient. Chez nous en effet non seulement des enfants mais aussi des gens d'un certain âge élèvent des volatiles et les dressent à se battre les uns contre les autres. Or, quand ils entraînent ces bêtes-là, ils sont bien loin de [789c] croire que les assauts mutuels auxquels ils les soumettent en guise d'exercices suffisent à leur entraînement. En effet, en plus de cela, chaque propriétaire les prend en outre avec lui, les tenant à l'aisselle, les plus petites dans les mains, les plus grosses dans le plis du bras, sous son manteau, et ils parcourent ainsi, en déambulant, un grand nombre de stades, pour garder en bonne forme non leur propre corps, mais celui de leurs bêtes. Et ils prouvent ainsi à qui sait l'entendre que tous les corps tirent profit d'être soumis [789d] à toutes sortes de secousses et de mouvements qui n'engendrent pas la fatigue, soit qu'ils se les donnent à eux-mêmes soit qu'ils les reçoivent au cours d'un transport en litière, sur mer ou à cheval, bref, toutes les fois que, de n'importe quelle

façon, leur mouvement leur vient d'autres corps. C'est grâce à ces mouvements que les corps s'assimilent les aliments et les boissons et deviennent capables de nous transmettre la santé, la beauté et la vigueur sous toutes ses formes. Mais puisqu'il en va ainsi, que dirons-nous devoir faire ensuite ? Êtes-vous prêts à braver le ridicule [789e] en instituant explicitement les lois suivantes ? La femme enceinte se promènera ; tant que le nouveau-né est une pâte molle, elle le modèlera comme une cire molle, et jusqu'à l'âge de deux ans elle l'emballera. Quant aux nourrices, il va aussi de soi qu'on les contraindra par la loi sous peine d'amende, qu'elles conduisent les petits enfants à la campagne, dans les temples ou chez leurs parents, à toujours les porter jusqu'à ce qu'ils soient capables de se tenir debout et, quand ils le seront, à prendre garde que, jeunes comme ils sont, ils ne se tournent les jambes en s'appuyant sur elles et en les soumettant à un effort violent. Aussi se donneront-elles la peine de porter l'enfant jusqu'à ce qu'il ait atteint sa troisième année. Il faut que ces femmes soient fortes autant que possible et qu'il n'y ait pas une seule nourrice. [790a] Pour chacune de ces recommandations, allons-nous fixer par écrit une amende en cas de non-observance ? Ne s'en faut-il pas et de beaucoup que nous le fassions ? Car ce serait déchaîner, abondante et intarissable, la réaction que nous évoquions tout à l'heure.

CLINIAS

Laquelle ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

L'énorme rire qui nous accueillerait sans compter le refus d'obéir que nous opposeraient les nourrices, qui ont un tempérament de femmes et d'esclaves.

CLINIAS

Mais alors, pour quelles raisons avoir dit qu'il fallait en parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pour celle-ci. Dans les cités, les maîtres et les hommes libres en viendront peut-être en nous entendant [790b] à cette juste réflexion, à savoir que si dans les cités la vie individuelle n'arrive pas à s'organiser comme il faut, il est vain d'imaginer que la vie commune puisse jamais avoir des lois solidement établies. En considérant la vérité de la chose, quelqu'un adoptera peut-être de lui-même les lois dont je viens de parler, et comme en y ayant recours il administrera comme il faut en même temps sa maison et la cité, il vivra heureux.

CLINIAS

Ce que tu dis est très vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà bien pourquoi nous ne cesserons pas de légiférer en ce domaine, avant d'avoir réglementé les conduites qui doivent former les âmes des tout jeunes enfants [790c], comme nous avons commencé de le faire en traitant des corps.

CLINIAS

Et ce sera parfaitement à bon droit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Prenons donc ceci comme principe du traitement à la fois du corps et de l'âme des tout petits dans les deux cas suivants : à savoir qu'il est avantageux pour tous, et tout particulièrement pour les tout petits, de n'interrompre l'alimentation et le mouvement ni de nuit ni de jour, et de vivre, si la chose est possible, comme si on se trouvait sur un bateau. [790d] Or, c'est en réalité de cela qu'il faut nous rapprocher le plus dans le cas d'enfants qui sont des nourrissons qui viennent tout juste de naître. Un indice nous force à tirer les mêmes conclusions : le fait que les nourrices des tout petits et les femmes qui soignent par des initiations les maux qui frappent les Corybantes ont appris ce traitement de l'expérience et ont reconnu son avantage. Car lorsque les mères souhaitent endormir leurs enfants qui ont un sommeil difficile, ce n'est pas du repos, mais au contraire du mouvement qu'elles leur donnent, en les balançant sans cesse dans leurs bras ; et au lieu de silence, [790e] c'est une mélodie. Disons que, au sens plein du mot, elles enchantent leurs enfants à l'instar des bacchants frénétiques, en employant le mouvement qui unit la danse et le chant.

CLINIAS

Où trouverons-nous au juste, Étranger, la cause de ce phénomène ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Elle n'est pas du tout difficile à discerner.

CLINIAS

Comment cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dans les deux cas, ces affections sont, je suppose, des fraveurs, des fraveurs qui ont pour cause une disposition défectueuse de l'âme. Quand donc on imprime à des affections de ce genre une secousse qui vient de l'extérieur, [791a] le mouvement ainsi imprimé de l'extérieur domine le mouvement interne, un mouvement de fraveur dans un cas, de frénésie dans l'autre, et l'ayant dominé il fait apparaître le calme et la tranquillité dans l'âme en apaisant le pénible battement qui affectait le cœur de chacun. C'est là un grand bienfait. Il procure aux uns le sommeil, et il réveille les autres par la danse et la musique et, avec le concours des dieux auxquels chacun d'eux offre des sacrifices propices, il remplace ce que nous tenons pour des dispositions frénétiques [791b] par un état de bon sens. Voilà, même si elle est brève, une explication qui présente une certaine plausibilité.

CLINIAS

Eh oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et si on peut faire fond sur cette explication, nous devons nous représenter ceci : si une âme vit dans la peur depuis l'enfance, elle développera en elle l'habitude de ces terreurs. C'est là, tout le monde en conviendra, faire l'apprentissage de la lâcheté plutôt que du courage.

CLINIAS

Comment le nier en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et c'est au contraire s'entraîner dès l'enfance au courage [791c] que de surmonter les fraveurs et les terreurs qui nous assaillent.

CLINIAS

C'est exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En vue du courage qui est une partie de la vertu de l'âme, les mouvements que l'on imprime ainsi aux tout petits constituent donc, disons, une gymnastique grandement utile.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il n'en est pas moins vrai que, dans une âme, l'humeur agréable et l'humeur chagrine pourraient jouer un rôle non négligeable dans la bonne ou la mauvaise disposition de cette âme.

CLINIAS

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et donc, quel moyen aurions-nous d'implanter, [791d] dès le début, chez le nouveau-né l'humeur que nous souhaitons ? Il faut essayer d'expliquer de quelle façon et dans quelle mesure on peut y arriver.

CLINIAS

Oui, pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je vais alors vous exposer la conviction qui est la mienne. Le laisser-aller⁸¹ rend le caractère des enfants difficile et irritable, sujet à de violentes sautes d'humeur pour des motifs futiles, tandis qu'au contraire une servitude brutale et sauvage fait des êtres bas, sans noblesse et misanthropes, et les rend par là même impropres à la vie en société.

CLINIAS

[791e] Pour élever ces êtres qui ne comprennent pas encore le sens des mots et qui sont encore incapables de goûter à quelque éducation que ce soit, comment la cité dans son ensemble doit-elle s'y prendre ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De la façon que voici. Sans doute, tout nouveau-né s'exprime dès sa naissance par des cris, et c'est tout particulièrement vrai pour l'espèce humaine. Et tout naturellement cette espèce, non contente de crier, est en outre plus que les autres sujette à pleurer.

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Aussi, les nourrices, qui cherchent à savoir ce que les nourrissons souhaitent, utilisent-elles les indices suivants pour deviner [792a] ce qu'elles doivent lui offrir. Quand en effet l'objet qui leur est présenté les fait taire, elles estiment avoir raison de l'offrir, et ne pas avoir raison de le faire, s'ils continuent de crier et de pleurer. Pour manifester ce qu'ils aiment ou haïssent, les petits enfants ont donc leurs larmes et leurs cris, ces signes qui n'annoncent rien de bon. Cette période ne dure pas moins de trois ans, ce qui n'est pas une tranche de vie négligeable, pour ce qui est de vivre bien ou mal.

CLINIAS

Tu as raison.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Sur ce, n'êtes-vous point d'avis tous les deux que l'homme à l'humeur difficile et nullement accommodante est d'ordinaire plus chagrin et plus empli de lamentations [792b] qu'il ne convient à un bon citoyen ?

CLINIAS

C'est du moins ce qu'il me semble.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh quoi. Supposons que pendant ces trois années on mette tout en œuvre pour essayer, dans la mesure du possible, de réduire chez notre nourrisson la quantité de souffrance, de craintes et de douleur quelle qu'elle soit, ne pensons-nous pas que, en agissant ainsi, nous rendrons l'âme de ce nourrisson plus facile et plus accommodante ?

CLINIAS

C'est bien clair, Étranger, surtout si on lui procure beaucoup de [792c] plaisirs.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ici, admirable ami, je fausserais compagnie à Clinias. Agir ainsi, vois-tu, serait en effet pour nous une cause de corruption, la plus grave de toutes, car c'est, dans tous les cas, lorsque l'on commence à élever un enfant qu'elle se produit. Voyons si ce que je dis est juste.

CLINIAS

Explique ta pensée.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce n'est pas sur un point mineur que porte à présent notre propos à tous les deux. Mais examine toi aussi la chose, Mégille, et fais-toi notre arbitre. Ma thèse à moi est, en effet, qu'une vie bien réglée ne doit ni poursuivre les plaisirs ni inversement fuir totalement [792d] les douleurs, mais s'attacher à ce juste milieu dont je parlais tout à l'heure en le qualifiant d'« accommodant », et qui est la disposition que tous nous attribuons à la divinité en nous fiant raisonnablement à la tradition d'un oracle. C'est aussi à cette disposition que doit tendre celui d'entre nous qui veut être un homme divin ; il ne doit donc ni se laisser lui-même aller tout entier aux plaisirs, étant donné qu'il ne sera pas pour cela hors d'atteinte des douleurs, ni laisser un autre subir le même sort, jeune ou vieux, homme ou femme, et moins que quiconque, autant que la chose est possible, [792e] le tout nouveau-né. Car il est certain que c'est à cet âge que, sous l'effet de l'habitude, s'implante en tous, de manière décisive, la totalité du caractère. Je dirais encore, si je ne craignais pas d'avoir l'air de plaisanter, que c'est surtout durant la période où les femmes portent les enfants dans leur ventre qu'on doit en prendre soin, en veillant à ce que la femme enceinte n'éprouve pas de plaisirs nombreux et déréglés ni non plus de douleurs, mais passe tout ce temps en conservant une humeur sereine, facile et douce.

CLINIAS

Il n'est nul besoin, Étranger, que tu interrogues Mégille [793a] pour savoir lequel de nous deux a dit les choses les plus justes, car moi-même je t'accorde que tout le monde doit fuir une vie de plaisir ou de douleur sans mélange, et toujours suivre une voie moyenne. Tu as donc dit ce qu'il fallait dire, et tu as mes félicitations.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Parfait, Clinias. Mais au fait, il y a encore ce point que nous devons considérer tous les trois.

CLINIAS

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Que toutes ces règles que nous venons à l'instant de passer en revue sont ce que la plupart des gens appellent des « coutumes non écrites ». Et ce qu'ils

appellent les « lois des ancêtres » [793b] ne sont pas autre chose que l'ensemble de ces coutumes. Plus encore, l'observation que nous venons tout juste de développer, à savoir qu'il ne faut ni appeler ces coutumes des lois ni les passer sous silence, il convenait de la faire. Ces coutumes sont en effet les liens qui assurent la cohésion de tout notre régime politique, placées qu'elles sont au centre de toutes, celles qui sont déjà écrites et promulguées et celles qui restent à promulguer, exactement comme le font les coutumes ancestrales et parfaitement anciennes. Celles-ci, lorsqu'elles sont convenablement établies et observées, conservent et sauvegardent entièrement les lois déjà écrites. [793c] Mais si le désordre les éloigne du beau, elles font, comme les pièces de soutien des charpentes des édifices lorsqu'elles cèdent en leur centre, que toutes les pièces tombent à la fois et gisent les unes sur les autres, aussi bien les pièces de soutien que celles qu'on a ensuite solidement bâties dessus et qu'entraîne la chute des premières. Voici donc quelles doivent être nos réflexions, Clinias, pour lier ensemble toutes les pièces de ta nouvelle cité, en ne négligeant dans la mesure du possible aucun élément ni grand ni petit, [793d] de tout ce qu'on nomme « lois » et « coutumes » ou « conduites ». Car c'est de l'ensemble de ces éléments que dépend la cohésion d'une cité, et ni les lois ni les coutumes ne peuvent être stables les unes sans les autres, si bien qu'il ne faut pas nous étonner de voir une foule de coutumes et d'usages apparemment insignifiants affluer dans notre législation et en augmenter l'étendue.

CLINIAS

Oui, ce que tu viens de dire est juste, et c'est en ce sens qu'iront nos réflexions.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En ce qui concerne l'enfant de trois ans [793e], garçon ou fille, voilà les règles qui, si elles leur sont appliquées scrupuleusement et si elles sont mises en œuvre comme nous l'avons dit et non pas comme des à-côtés, seront d'une utilité incontestable pour ces tout jeunes enfants. Mais à trois, quatre, cinq et même six ans, une âme d'enfant a besoin d'amusement, et il faut dès cet âge supprimer en lui le laisser-aller, en le corrigeant sans l'humilier, car ce que nous recommandions à propos des esclaves, à savoir d'éviter aussi bien la correction qui passe la mesure et qui exciterait la colère chez ceux qu'on souhaite corriger que l'impunité qui encouragerait le laisser-aller, [794a] c'est cela qu'il faut faire à l'égard d'enfants libres. Il y a à cet âge des jeux spontanés, que les enfants trouvent d'eux-mêmes, lorsqu'ils sont ensemble. Il faut rassembler dans les temples répartis dans les villages tous les enfants de cet âge, ceux qui ont entre trois et six ans, mettre les enfants des habitants de chaque village dans un même endroit. Les nourrices continueront de veiller sur la bonne ou la mauvaise tenue des enfants de cet âge. Quant aux nourrices

elles-mêmes et à l'ensemble du troupeau, il faut préposer à la surveillance de chaque groupe pendant un an l'une des douze femmes [794b], choisies parmi celles que les gardiens des lois auront préalablement préposées. Les femmes chargées de s'occuper des mariages choisiront, dans chaque tribu, une femme du même âge qu'elles. Sitôt établie, la femme exercera sa charge en se rendant chaque jour au temple et en châtiât toujours celui qui aura commis un délit. L'esclave, garçon ou fille, l'étranger ou l'étrangère, elle les châtiât elle-même avec l'aide de quelque esclave attaché à la cité. Quant au citoyen qui conteste le châtiement, [794c] elle le conduira auprès des intendants de la ville pour être jugé. Mais elle châtiât personnellement le citoyen qui ne proteste pas.

Pour les garçons et pour les filles au-dessus de six ans, la séparation des sexes s'impose. Les jeunes garçons passeront désormais leur temps avec les jeunes garçons et de même les jeunes filles avec les jeunes filles. Mais les uns comme les autres devront être orientés vers l'instruction, les garçons seront confiés à des instructeurs qui leur enseigneront l'équitation, le maniement de l'arc, du javalot, de la fronde, et les filles, quand les garçons leur cèdent la place, en feront [794d] au moins l'apprentissage, ce qui importe le plus étant le maniement des armes. Car il règne actuellement sur ce point un préjugé dont presque personne ne se rend compte.

CLINIAS

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Penser qu'il y a, pour toutes nos actions, une différence naturelle, pour ce qui est de l'usage, entre la droite et la gauche : c'est le cas des mains, car pour ce qui est des pieds et des membres inférieurs aucune différence n'est observable dans l'exercice des tâches. Mais c'est pour les mains que [794e], par la sottise des nourrices et des mères nous sommes devenus comme des manchots. Car là où l'aptitude naturelle de chacun de nos deux bras est à peu près en équilibre, c'est nous qui, par l'habitude, les avons rendus différents en ne nous en servant pas comme il faut. Pour toutes les tâches où la différence est de peu d'importance, par exemple tenir la lyre de la main gauche, et le plectre dans la droite, peu importe. Et de même pour les autres choses semblables. Mais utiliser ces exemples pour en user de même dans d'autres cas où il ne faudrait pas, [795a] c'est quasiment de la déraison. Voilà ce que fait voir la règle des Scythes qui, au lieu d'éloigner l'arc de la main gauche en ne se servant jamais que de la droite pour amener vers soi la flèche, se servent indifféremment de l'une ou l'autre main pour l'un et l'autre mouvement. On trouverait une foule d'autres exemples de ce genre soit dans la conduite des chars, soit dans d'autres activités, où l'on peut apprendre que ceux-là travaillent contre la nature qui s'emploient à rendre la main gauche plus faible

que la droite. Or, comme nous l'avons dit, voilà qui n'a pas grande importance quand il s'agit d'un plectre fait en corne ou d'autres instruments [795b] du même genre, mais cela fait une grande différence quand, à la guerre, il faut manier le fer, utiliser l'arc, les flèches et des armes de ce genre, et surtout quand il faut lutter armes lourdes contre armes lourdes. Alors la différence est grande entre avoir appris et n'avoir pas appris, entre s'être entraîné et ne s'être pas entraîné. Car l'homme qui s'est parfaitement entraîné au pancrace, au pugilat ou à la lutte n'est pas incapable de combattre avec la main gauche, et il ne se comporte pas en estropié, ni ne se contorsionne avec maladresse quand l'adversaire, en y portant son attaque [795c], le force à faire travailler l'autre côté. Il en va assurément de même, j'imagine, lorsqu'il s'agit d'utiliser correctement les armes et tous les autres équipements. Il faut obliger ceux qui possèdent deux instruments pour se défendre et pour attaquer, à ne laisser, autant que faire se peut, aucun des deux inutilisé et inexercé, même s'il arrivait que nous ayons de naissance la constitution d'un Géryon ou d'un Briarée⁸² et que nous soyons capables de lancer cent javelots avec nos cent mains. Tout cela doit être l'objet du soin des magistrats, femmes ou [795d] hommes, celles-là surveillant la façon dont on amuse et dont on élève les enfants, ceux-là l'instruction qu'on leur donne, pour que tous et toutes, utilisant leurs deux mains comme leurs deux pieds, évitent, autant que possible, de gâter leurs aptitudes naturelles par les habitudes qu'ils prennent.

L'instruction à donner est double, sans doute, pour ainsi dire : elle doit former le corps par la gymnastique, et l'âme par ce qui relève des Muses. Or, la gymnastique elle-même a deux parties : la danse et la lutte. La [795e] danse, à son tour, ou bien illustre ce qu'expriment les Muses en veillant à exprimer à la fois ce qu'elles ont de noble et digne d'hommes libres, ou bien vise à entretenir le bon état physique, l'agilité et la beauté dans les membres et les autres parties du corps en leur donnant le degré de flexion ou d'extension qui convient, en les faisant se mouvoir selon le rythme qui est propre à chacun d'eux, rythme qui se répand dans toutes les sortes de danse et les accompagne de la manière voulue.

Pour ce qui est de la lutte, les nouveautés qu'ont instituées dans leur technique sportive Antée et Cercyon par vaine recherche du triomphe, ou bien encore [796a] les inventions d'Épeios ou d'Amycos au pugilat, sont dépourvues de toute utilité pour les affrontements guerriers et ne méritent pas qu'on en parle⁸³. Mais tout ce qui ressortit à la lutte correctement pratiquée, l'adresse à dégager son cou, ses mains, ses flancs, quand on s'y exerce autant avec le désir du succès que pour acquérir la fermeté et l'élégance de l'allure en même temps que la vigueur et santé, cela, il ne faut pas le négliger étant donné son utilité en toutes circonstances. Au contraire, nous devons, quand nous en serons à ce point de notre législation, prescrire, tant aux élèves [796b] qu'aux maîtres, de l'enseigner avec bienveillance et de l'accueillir avec gratitude. Il ne faut pas non plus négliger tout ce qui, dans les chœurs, fait l'objet d'une imitation décente, comme c'est le cas dans cette contrée où nous

sommes, des danses armées de Courètes, et à Lacédémone, de celles des Dioscures⁸⁴. Chez nous de même, je suppose, la déesse vierge qui est notre divinité tutélaire et qui se plaît aux divertissements que constituent les évolutions des chœurs, ne crut pas devoir se divertir les mains vides : elle se munit au contraire de son armure complète et c'est ainsi [796c] qu'elle se mit à danser. Il siérait donc aux jeunes garçons et aux jeunes filles d'imiter ensemble et en tout point cet exemple lorsqu'ils rendent hommage aux bienfaits de la déesse, et cela autant pour se préparer utilement à la guerre que pour célébrer les fêtes religieuses. Et sans doute serait-ce pour les enfants de notre cité, dès le moment venu et aussi longtemps qu'ils ne vont pas à la guerre, une obligation, quand ils font partie de processions et de cortèges pour se rendre au sanctuaire de quelque dieu que ce soit, de s'y rendre toujours munis de leurs armes et à cheval, scandant, au rythme plus ou moins vif de leur danse ou de leur marche, les supplications qu'ils adressent aux dieux et aux [796d] enfants des dieux. Telle est bien sûr la fin – et il n'y en pas d'autre – qu'il faut poursuivre en se livrant aux compétitions et aux épreuves qui les précèdent ; elles sont en effet utiles pour la paix comme pour la guerre, pour la cité comme pour les familles : au contraire, les autres exercices corporels, qu'il s'agisse de jeux ou qu'ils soient sérieux, sont indignes d'hommes libres, Mégille et Clinias.

L'entraînement, dont j'ai dit dans mes propos antérieurs qu'il fallait le passer en revue, je viens d'en donner un exposé à peu près satisfaisant, sans que rien y manque. Si vous avez mieux à offrir, faites-en [796e] part.

CLINIAS

Il ne serait pas facile, Étranger, à qui négligerait tes recommandations, de trouver mieux à proposer en matière de gymnastique et de semblables compétitions.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, ce qui vient à la suite de ce que nous venons de dire et qui se rapporte aux dons des Muses et d'Apollon, nous imaginions tout à l'heure en avoir dit tout ce qu'il fallait en dire et n'avoir plus à parler que de la gymnastique. Mais il y a des choses qui maintenant sont claires et qu'il faut dire à tous au plus tôt.

CLINIAS

Oui, il faut absolument en parler.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[797a] Dès lors, prêtez-moi une oreille attentive, même si c'est là

quelque chose que vous avez déjà entendu. Mais, quand il s'agit d'un sujet fort étrange et insolite, ce n'est qu'avec une grande précaution qu'il faut l'aborder et y prêter l'oreille ; et c'est bien le cas ici. Car ce que j'ai à vous dire ne se laisse pas formuler sans crainte ; pourtant je ferai preuve d'un certain courage et je ne reculerai point.

CLINIAS

Qu'as-tu donc à dire, Étranger ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je déclare que, dans toutes les cités, on a totalement ignoré que les jeux sont une question de première importance lorsqu'il s'agit d'instituer des lois, et qu'ils sont responsables pour les lois déjà instituées de leur stabilité [797b] ou de leur caducité. Car lorsque la question des jeux a fait l'objet d'une bonne réglementation, c'est-à-dire lorsque les gens du même âge se livrent toujours aux mêmes jeux suivant les mêmes principes et de la même façon, et qu'ils se plaisent aux mêmes amusements, cela laisse aussi aux coutumes qui gouvernent les affaires sérieuses la possibilité de durer en toute tranquillité ; en revanche, si les jeux font l'objet de modification et d'innovation, s'ils sont perpétuellement matière à changements, si les choses auxquelles les jeunes gens déclarent trouver leur plaisir ne sont jamais les mêmes, si la décence et l'indécence dans leur maintien corporel et dans les accessoires qui leur donnent leur apparence sont sans cesse par eux remises en cause et que par ailleurs la plus haute faveur est assurée à qui inventera sans cesse du nouveau et apportera [797c] quelque modification qui sorte de l'habituel quant aux figures, aux couleurs, à quoi que ce soit du même genre, il n'y a pas de pire fléau pour la cité, voilà ce que nous aurions toutes les raisons de dire. En effet, cela transforme insensiblement les mœurs des jeunes gens et les mène à mépriser tout ce qui est ancien, et à n'estimer que ce qui est nouveau. Je le redis, il n'y a pas pire dommage pour toute cité qu'un tel langage et une telle opinion.

CLINIAS

Tu veux dire le fait qu'on blâme dans les cités ce qui est ancien ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[797d] Oui, absolument.

CLINIAS

Eh bien, sur un tel sujet, tu n'aurais pas en nous des auditeurs tièdes ;

nous t'écouterons au contraire avec toute la sympathie possible.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Naturellement.

CLINIAS

Tu n'as qu'à parler.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En avant donc. Et que notre attention mutuelle soit plus grande que jamais, qu'il s'agisse d'écouter ou de parler. Il est certain que, à l'exception du changement qui transforme en bien ce qui est mal, on ne trouvera rien de beaucoup plus périlleux que le changement, dans toutes les saisons, dans les vents, dans les régimes imposés aux corps, dans les manières d'être de nos âmes, autrement dit partout, sans que ce soit vrai dans ceci, mais non dans cela, exception faite du mal, [797e] comme je viens tout juste de le dire. Dès lors, si on porte ses regards sur les corps, en considérant comment ils s'accoutument à toutes sortes de nourritures, à toutes sortes de boissons et d'exercices pénibles, comment, d'abord troublés par eux, ils les utilisent ensuite, avec le temps qui passe, pour produire naturellement des chairs adaptées à ce nouveau régime, et comment, se réconciliant, s'habituant et se familiarisant [798a] avec toute la nouveauté de ce régime, ils vivent en parfait état de plaisir et de santé, et comment, si jamais quelqu'un qui suit l'un des régimes en vigueur est contraint d'en changer, il ressent d'abord des troubles qui se manifestent par des maladies dont il se remet difficilement à mesure qu'il s'accoutume à cette nourriture, il faut admettre que la même chose se passe chez l'homme aussi bien dans le cas de sa pensée que dans celui des aptitudes naturelles de son âme. S'il est en effet des lois dans lesquelles on a été élevé et qui par une chance divine sont restées inchangées [798b] pendant de longues périodes de temps, au point que nul ne se rappelle personnellement ou n'entende dire que, à une époque, elles aient été autres qu'à présent, toute âme les révère et se ferait scrupule de rien changer à ce qu'elles ont jadis établi. Il faut donc que le législateur imagine un moyen ou un autre d'assurer à la cité ce bienfait. Or, voici où je le trouve. Tout le monde considère, comme je viens de le dire, que les changements qui interviennent dans les jeux des enfants ne sont en réalité que des jeux, que ce n'est pas du plus grand sérieux et que cela [798c] n'entraîne pas le plus grand dommage. Dès lors, au lieu de les empêcher, on laisse aller et l'on suit, sans réfléchir à ceci : les enfants qui innovent dans leurs jeux seront forcément des hommes bien différents de ceux que sont devenus les enfants du premier groupe ; devenus autres, ils chercheront à vivre autrement et ainsi, dans cette recherche, ils auront envie de conduites et de lois différentes. Ce qui s'ensuit, la menace du mal dont tout

à l'heure nous disions qu'il était le pire pour la cité, personne ne s'en inquiète. [798d] Les changements qui n'affectent que l'apparence extérieure auraient des effets moins funestes. Mais les changements fréquents de ce qui touche à l'éloge et au blâme que méritent les mœurs seraient entre tous, j'imagine, les plus graves et ceux contre lesquels il faut le plus se prémunir.

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ! Avons-nous encore foi en ce que nous avons dit il y a un moment, à savoir que les rythmes et tout ce qui relève des Muses en général sont des imitations des manières d'être des hommes les meilleurs ou les pires ? Ou [798e] avons-nous changé d'avis ?

CLINIAS

En ce qui nous concerne en tout cas, notre conviction reste totale.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi donc, déclarons-nous, il faut mettre en œuvre tous les moyens pour faire que les enfants de chez nous n'aient pas envie de s'attacher à d'autres imitations dans leurs danses et dans leurs mélodies, et pour que personne ne les amène à le faire en leur proposant des plaisirs de toutes sortes.

CLINIAS

Rien de plus juste que ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[799a] Or, y aurait-il parmi nous quelqu'un qui pour atteindre ce résultat ait un meilleur procédé que les Égyptiens ?

CLINIAS

De quel procédé veux-tu bien parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Donner un caractère religieux à toute danse, à toute mélodie, d'abord en réglant les fêtes d'après un calendrier établissant pour l'année quelles fêtes on devra célébrer, à quelles époques et en l'honneur de quelles divinités ou de

quels enfants de divinités, c'est-à-dire de quels démons, en établissant ensuite quel hymne il faut chanter en sacrifiant à chacun de ces dieux et de quelles danses il faut honorer le sacrifice en question. Dans un premier temps, cette réglementation sera confiée [799b] à quelques-uns, mais, une fois établie, tous les citoyens ayant sacrifié en commun aux Moires et à toutes les autres divinités consacreront par des libations chacun de ces chants à chacune de ces divinités et aux autres. Celui qui présentera en l'honneur des dieux d'autres hymnes ou d'autres danses que ceux-là, les prêtres et les prêtresses qui l'expulseront, de concert avec les gardiens des lois, agiront pieusement et conformément à la loi, et si celui qui est ainsi sanctionné ne se soumet pas de bon gré à cette exclusion, il restera toute sa vie exposé à être poursuivi pour crime d'impiété par qui le souhaitera.

CLINIAS

À juste titre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[799c] Puisque nous sommes en train de traiter ce sujet, soumettons-nous aux précautions qui à nos yeux s'imposent.

CLINIAS

De quoi veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tout jeune homme, et à plus forte raison un vieillard, s'il arrive qu'il voie ou qu'il entende quelque chose d'étrange ou de parfaitement inhabituel, n'ira jamais, je suppose, se précipiter sur ce qui le plonge dans l'embarras pour y donner son assentiment comme cela, tout de suite. S'étant arrêté, au contraire, comme un voyageur arrivé à un carrefour et ne connaissant pas bien sa route, qu'il chemine seul ou en compagnie, il se poserait à lui-même [799d] ou aux autres la question qui le plonge dans l'embarras, et ne repartirait pas de l'avant sans s'être d'abord assuré par cet examen de la direction à prendre pour continuer. C'est là tout naturellement ce que nous devons faire maintenant. Car l'étrangeté du sujet qui nous tombe dessus à ce point de notre entretien sur les lois nous impose, je pense, de poursuivre à fond notre examen et de ne pas céder à la facilité, sur une question si grave et à notre âge, en soutenant que sur-le-champ nous savons exactement à quoi nous en tenir.

CLINIAS

Rien de plus juste que ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Aussi accorderons-nous du temps à l'examen de cette question [799e], et ne proposerons-nous une réponse ferme qu'après mûr examen. Mais, pour éviter que l'achèvement des ordonnances qui font suite aux lois qui nous occupent actuellement ne soit, en ce qui nous concerne, inutilement entravé, allons tout de suite à ce qui en est le terme. Car, si le dieu le veut, peut-être que le seul fait d'avoir parcouru cet exposé jusqu'au bout suffira à apporter une solution à la question qui nous embarrasse actuellement.

CLINIAS

On ne saurait mieux dire, Étranger ; oui, procédons comme tu l'as dit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut donc admettre, disons-nous, cette proposition déconcertante, qui veut que chez nous les chants soient devenus des lois, imitant en cela les anciens qui, semble-t-il, ont en quelque sorte donné ce nom aux airs joués sur la cithare, si bien qu'ils ne seraient pas très [800a] éloignés de ce que nous disons à présent, comme si dans un rêve nocturne ou dans une rêverie éveillée, quelqu'un l'avait en quelque sorte deviné. Quoi qu'il en soit, adoptons sur cette question le décret suivant : dans le cas des airs populaires tout comme dans celui des chants sacrés, et dans celui de l'ensemble des danses auxquelles s'adonnent les jeunes gens, qu'il n'y ait pas davantage de transgressions en ce domaine que pour n'importe quelle autre loi. Celui qui se conformera à cette obligation sera libre de peine ; au contraire, celui qui ne s'y soumettra pas sera châtié, comme il vient d'être dit, par les gardiens des lois, [800b] par les prêtresses et par les prêtres. Allons-nous admettre ces dispositions dans notre projet ?

CLINIAS

Il le faut.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De quelle manière pourrait-on échapper au plus parfait ridicule en légiférant sur ces questions ? Voici, à cet égard, un nouveau point à considérer. La façon de procéder la plus sûre est de commencer par façonner en paroles, pour ce qui nous occupe, des sortes de modèles. Je pense, par exemple, à un modèle de cette sorte : au cours d'un sacrifice, après que les offrandes ont été brûlées selon le rite, supposons, déclarons-nous, que se

dresse, devant l'autel et les offrandes quelqu'un [800c] qui se mette à proférer toute sorte de paroles de mauvais augure à l'adresse de quelqu'un, dont il est le fils ou le frère : ne devrions-nous pas affirmer que les paroles proférées par cet homme feraient naître, chez son père et les gens de sa famille, un sentiment d'inquiétude, et qu'elles constitueraient un mauvais présage et un signe divinatoire inquiétant ?

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, dans nos régions c'est ce qui arrive, pour ainsi dire, dans presque toutes les cités ou peu s'en faut. Chaque fois en effet qu'un magistrat vient d'offrir un sacrifice public, ce n'est pas un chœur unique qui s'avance par la suite, mais une multitude de chœurs qui, se tenant tout près des autels et [800d] parfois proches au point de les toucher, déversent sur les offrandes un flot de blasphèmes, en donnant par leurs paroles, leurs rythmes et leurs modes les plus plaintifs une extrême tension à l'âme de ceux qui les écoutent ; si bien que le chœur qui a tiré le plus de larmes à la cité en train de sacrifier, c'est lui qui remporte le prix de la victoire. Cet usage-là, n'allons-nous pas lui refuser notre suffrage ? Et si d'aventure il faut parfois que les citoyens entendent ce genre de lamentations, quand il s'agit de jours qui ne sont pas purs, mais néfastes, il vaudrait alors mieux [800e] faire venir d'ailleurs des chœurs de chanteurs pour lesquels on paierait, comme ceux que l'on paie lors des funérailles pour escorter celui qu'on enterre aux accents d'une Muse carienne⁸⁵. Tel serait, je suppose, le genre de musique qui siérait aussi à de pareils chants. Et tout naturellement aussi, l'accoutrement qui conviendrait à ces chants funèbres, je suppose que ce ne seraient pas des couronnes et des parures d'or, mais tout le contraire – cela dit pour en finir le plus rapidement possible avec un tel sujet. Or tout ce que nous devons de nouveau nous demander, c'est de savoir si, pour les chants en question, nous devons poser que ce premier modèle fait notre affaire.

CLINIAS

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Celui qui consiste à être de bon augure. [801a] Ne faut-il pas que tout

naturellement les chants dans leur ensemble soient de bon augure de toutes les façons et sous tous les rapports ? Ne dois-je pas, au lieu de répéter ma question, poser qu'il en est bien ainsi ?

CLINIAS

Oui, parfaitement, pose qu'il en est ainsi. Cette loi triomphe à l'unanimité des suffrages.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quelle serait donc, après celle qui consiste à être de bon augure, la deuxième loi relative aux Muses ? N'est-ce pas que toute activité en ce domaine soit une prière adressée aux dieux auxquels dans chaque cas nous sacrifions ?

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La troisième loi, j'imagine, sera la suivante : il faut que les poètes sachent que les prières sont des demandes adressées aux dieux, et bien sûr qu'ils soient extrêmement attentifs à ne pas demander, à leur insu, un mal au lieu d'un bien ; **[801b]** car faire pareille prière serait, j'imagine, quelque chose de ridicule.

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Notre discussion ne nous avait-elle pas convaincus, il y a peu de temps, que ne doivent séjourner dans la cité ni argent ni or favorisant la richesse⁸⁶ ?

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quelle leçon prétendons-nous bien trouver dans cette interdiction ? N'est-ce pas celle-ci, à savoir que les poètes ne sont pas vraiment en mesure de discerner en toute clarté où se trouvent le bien et le mal ? **[801c]** Lors donc

qu'un poète aura donné corps à cette erreur en un poème destiné à être récité ou à être chanté, en adressant aux dieux des prières qui ne conviennent pas, il amènera nos concitoyens à demander dans les occasions les plus graves le contraire de ce qu'il faudrait. Or, comme nous le disions, nous ne trouverons pas beaucoup de fautes qui soient plus graves que celle-là. Eh bien, devons-nous poser ceci aussi comme l'une des lois et l'un des modèles qui s'appliquent aux compositions inspirées par les Muses ?

CLINIAS

Quoi ? Montre-le-nous plus clairement encore.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Que le poète ne compose rien d'autre que ce que la cité regarde comme légal, juste, comme beau ou comme bon. Quant à ses compositions, **[801d]** il ne lui sera permis de les montrer à aucun particulier avant qu'elles n'aient été vues et approuvées par les juges qui auront été désignés à cet effet et par les gardiens des lois. Peut-être devons-nous considérer comme désignés ceux que nous avons choisis comme législateurs dans le domaine des Muses et le responsable de l'éducation. Mais quoi ? La question, je l'ai souvent posée ; devons-nous poser cette loi comme moule et troisième sceau⁸⁷ ? Ou bien que vous en semble-t-il ?

CLINIAS

Posons-le, sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela posé, il sera parfaitement juste de chanter en l'honneur des dieux des hymnes et des **[801e]** éloges associés à des prières ; on pourra aussi, après s'être adressé aux dieux, adresser aux démons et aux héros des prières comportant des éloges qui leur conviennent à eux tous.

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela posé, nous pourrions d'ores et déjà édicter cette loi qui ne susciterait absolument aucune réticence : tous ceux des citoyens qui auront franchi le terme de la vie après avoir, selon le corps ou selon l'âme, accompli de belles actions et s'être donné de la peine, et qui auront docilement obéi aux lois, se verront adresser des éloges comme il convient.

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À coup sûr, ceux qui vivent encore, les honorer par des éloges [802a] et par des hymnes ne va pas sans risque : il faut attendre qu'un homme ait couru tout entière la course de la vie, en la couronnant par une belle fin. À tous ces honneurs auront part aussi bien nos hommes que nos femmes, tous ceux qui se seront signalés par leurs mérites. Voici maintenant comment devront être établis les chants et les danses. Les anciens nous ont laissé beaucoup de belles et anciennes compositions dans le domaine des Muses, mais aussi des danses de même qualité, qui sont destinées aux corps et parmi lesquelles on pourra choisir sans réticence ce qui convient et sied à la constitution politique que nous sommes en train d'établir. [802b] Pour faire cet examen, c'est-à-dire ce tri, il faudra élire des hommes d'au moins cinquante ans. Et tout ce qui paraîtra satisfaisant dans les anciennes compositions, ils l'admettront ; en revanche ce qui sera insatisfaisant ou parfaitement impropre sera soit purement et simplement rejeté, soit accommodé à un nouveau rythme. Ils s'adjoindront pour cela des hommes qui sont à la fois des poètes et des gens qui s'y connaissent dans le domaine des Muses, des gens dont ils utiliseront les talents poétiques, mais sans se fier à leurs goûts ou à leurs désirs, [802c] sauf rares exceptions. Ce sont les souhaits du législateur qu'ils interpréteront, pour instituer la danse, le chant et tout ce qui concerne les chœurs, en imposant autant que possible ses vues. Oui, dans le domaine des Muses, toute pratique qui est dépourvue d'ordre devient mille fois meilleure lorsqu'elle a été réglée, et cela même si elle perd en charme. Mais toutes procurent également de l'agrément. Car si la culture musicale au sein de laquelle on a vécu depuis l'enfance jusqu'à l'âge mûr et raisonnable a été de l'espèce raisonnable et réglée, on ne peut jamais prêter l'oreille à l'autre espèce [802d] sans la détester et la déclarer indigne d'un homme libre. Au contraire, si on a été élevé dans l'espèce populaire et douceuse, on déclare que l'espèce opposée est froide et insipide. Dès lors, et c'est justement là ce qui vient d'être dit, du point de vue de l'agrément ou du manque d'agrément, aucune n'est supérieure ni inférieure à l'autre. Ce qui fait leur différence, c'est que l'une rend meilleurs les hommes qui ont été élevés en elle, tandis que l'autre les rend pires.

CLINIAS

Bien parlé.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En outre, il faudra sans doute séparer les chants selon qu'ils conviennent aux femmes ou aux hommes, en les distinguant par telle ou telle caractéristique, [802e] et leur donner bien sûr une mélodie et un rythme adaptés. C'est une chose terrible en effet que de chanter sur une mélodie totalement déplacée ou sur un rythme contre nature, en ne donnant aucunement aux mélodies des caractères qui lui conviennent dans chaque cas. Il est donc nécessaire de légiférer aussi sur la forme à leur donner. On peut imposer autoritairement à l'un ou l'autre sexe les unes ou les autres de ces formes. Toutefois, ce qui en elles se conforme chaque fois à la différence même de nature entre l'un et l'autre sexe, il faut l'expliquer clairement par cette différence. Aussi la loi et le préambule stipuleront-ils que les garçons se distinguent par un penchant à la grandeur et au courage et que les filles se distinguent au contraire par une inclination qui pousse plutôt vers la réserve et la réflexion.

Voilà donc un ordre établi. [803a] Parlons ensuite de l'enseignement, c'est-à-dire de la transmission de ces formes elles-mêmes : comment, par qui et à quel moment doivent-elles être exécutées ? Prenons un exemple. Un constructeur de navires, au moment où il commence à construire un navire, met en place la carène et esquisse ainsi la structure du navire. Il me semble que je fais la même chose lorsque, essayant de distinguer la structure des modes de vie en fonction des caractères des âmes, je mets réellement en place les carènes de ces modes de vie, en examinant avec soin par quels moyens, [803b] par quelles façons de vivre, nous conduirons le mieux possible notre existence jusqu'au terme de cette traversée en quoi consiste la vie. Même si, en vérité, les affaires humaines ne méritent guère qu'on s'en occupe, il est toutefois nécessaire de s'en occuper ; voilà qui est dommage. Mais, puisque nous en sommes là, si nous pouvions le faire par un moyen convenable, peut-être aurions-nous trouvé le bon ajustement. Que veux-je bien dire par là, voilà sans aucun doute une question que l'on me poserait à bon droit.

CLINIAS

[803c] Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je veux dire qu'il faut s'appliquer sérieusement à ce qui est sérieux, et non à ce qui ne l'est pas ; que par nature la divinité mérite un attachement total dont le sérieux fasse notre bonheur, tandis que l'homme, comme je l'ai dit précédemment, a été fabriqué pour être un jouet pour la divinité, et que cela c'est véritablement ce qu'il y a de meilleur pour lui. Voilà donc à quel rôle tout au long de sa vie doit se conformer tout homme comme toute femme, en se livrant aux plus beaux jeux qui soient, mais dans un état d'esprit qui est le contraire de celui qui est aujourd'hui le leur.

[803d] Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Aujourd'hui, on s'imagine sans doute que les activités sérieuses doivent être effectuées en vue des jeux : ainsi estime-t-on que les choses de la guerre, qui sont des choses sérieuses, doivent être bien conduites en vue de la paix. Or, nous le savons, ce qui se passe à la guerre n'est en réalité ni un jeu ni une éducation qui vaille la peine d'être considérée par nous, puisqu'elle n'est pas et ne sera jamais ce que nous affirmons être, à notre point de vue du moins, la chose la plus sérieuse. Aussi est-ce dans la paix que chacun doit passer la partie de son existence la plus longue et la meilleure. Où donc se trouve la rectitude ? Il faut passer [803e] sa vie en jouant, en s'adonnant à ces jeux en quoi consistent les sacrifices, les chants et les danses qui nous rendront capables de gagner la faveur des dieux, de repousser nos ennemis et de les vaincre au combat. Mais quelles sortes de chants et quelles sortes de danses nous permettraient d'atteindre l'un et l'autre de ces objectifs ? Nous en avons indiqué le modèle et, pour ainsi dire, nous avons ouvert les routes qu'il convenait d'emprunter en estimant que le poète avait raison de dire [804a] :

« Des paroles, Télémaque, il en est une partie que tu concevras dans ton cœur,
Et une autre partie que quelque bon génie te fournira, car tu n'as pu, je pense,
Ni naître ni grandir sans quelque bon vouloir des dieux⁸⁸. »

Nos nourrissons doivent eux-mêmes penser la même chose et ils doivent juger que ce qui a été dit suffit, et que leur démon aussi bien que leur divinité leur suggéreront, en ce qui concerne les sacrifices [804b] et les danses, à quels dieux, à quels moments pour chaque dieu et dans chaque cas ils offriront leurs jeux en prémices tout en se les rendant propices. Ce faisant, ils mèneront une vie conforme à leur nature, puisqu'ils ne sont pour l'essentiel que des marionnettes, même s'il leur arrive d'avoir part à la vérité.

MÉGILLE

Tu ravales au plus bas, Étranger, le genre humain qui est le nôtre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne t'en étonne pas, Mégille, pardonne-moi plutôt. Car c'est parce que j'avais le regard fixé sur le dieu et l'esprit plein de lui que j'ai dit ce que je viens de dire. Mettons donc, si cela te fait plaisir, que le genre qui est le nôtre n'est pas sans valeur, et qu'il mérite d'être pris [804c] quelque peu au sérieux.

Passons à ce qui vient ensuite. Nous avons prescrit de construire pour tous des gymnases et des écoles publiques au nombre de trois dans le centre

de la cité ; puis encore, en dehors de la ville, dans ses environs, encore au nombre de trois, des manèges pour l'équitation, avec de larges espaces libres aménagés en vue du tir à l'arc et du lancer d'autres projectiles, destinés à la fois à instruire les jeunes gens et à les entraîner. Si d'aventure nos prescriptions n'avaient pas été assez explicites, alors voici le moment de le faire en y joignant les lois. Dans tous ces établissements résideront comme maîtres pour chaque discipline des étrangers salariés **[804d]** qui enseigneront à ceux qui fréquenteront leur école tout ce qui a trait à la guerre et toutes les disciplines qui se rapportent au domaine des Muses. Mais nous n'accepterons pas que celui-là fréquente l'école parce que son père le souhaite et que celui-ci la néglige parce que son père ne souhaite pas qu'il s'instruise. Non, c'est comme on dit « tout homme et tout garçon » que, dans la mesure du possible, parce qu'ils appartiennent à la cité plus qu'à leurs parents, nous contraindrons à se faire instruire.

Laissez-moi insister en outre sur le fait que la loi qui est la mienne en dira pour les filles tout autant que pour les garçons, à savoir que les filles doivent **[804e]** s'entraîner d'égale façon. Et je le dirai sans me laisser effrayer le moins du monde par l'objection suivante : ni l'équitation ni la gymnastique, qui conviennent aux hommes, ne siéaient aux femmes. Le fait est certain, j'en suis non seulement persuadé par les mythes anciens que j'entends raconter, mais je sais encore pertinemment que, à l'heure actuelle, il y a pour ainsi dire des milliers et des milliers de femmes autour du Pont, celles du peuple que l'on appelle « Sauromates⁸⁹ », pour qui non seulement le fait de monter à cheval, mais également celui de manier **[805a]** l'arc et les autres armes est une obligation comme elle l'est pour les hommes, et fait l'objet d'un pareil exercice.

À quoi s'ajoute, sur le sujet en question, le raisonnement que voici : s'il est vrai que les choses peuvent se passer ainsi, je déclare que rien n'est plus déraisonnable que la situation qui règne actuellement dans nos contrées, où les hommes et les femmes ne pratiquent pas tous ensemble de toutes leurs forces et d'un même cœur les mêmes exercices. Toutes les cités en effet, ou peu s'en faut, se contentent de n'être qu'une moitié de cité au lieu de valoir le double **[805b]** grâce aux mêmes dépenses et aux mêmes efforts. Et certes il serait étonnant de voir un législateur commettre cette faute.

CLINIAS

Apparemment. Il n'en reste pas moins que dans ce que nous sommes en train de dire, Étranger, il y a beaucoup de choses qui vont à l'encontre de l'organisation politique établie. Toutefois, quand tu as parlé de laisser le discours suivre sa course et de ne choisir ce qui nous agréerait que lorsque le discours aurait atteint la fin de sa course, ton propos était parfaitement dans le ton, et ton observation a fait que je me reproche maintenant d'avoir dit ce que j'ai dit. **[805c]** Poursuis donc ton propos comme il te plaira.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce qui me plaît, Clinias, c'est de redire ce que j'ai dit. Si, dans les faits, la possibilité de ce qui est proposé n'était pas suffisamment établie, peut-être alors pourrait-on s'y opposer en théorie ; mais, maintenant il faut chercher une autre tactique pour s'obstiner à rejeter cette loi, et une telle opposition n'éteindra pas la vigueur avec laquelle nous ne cesserons d'exiger que, dans la mesure du possible, pour l'éducation comme pour le reste, la femme **[805d]** partage les activités de l'homme. Et en conséquence, voici de quelle manière il faut envisager la question. Voyons ! À supposer que les femmes ne soient pas admises à partager intégralement avec les hommes le même mode de vie, ne sera-t-il pas nécessaire de concevoir pour elles une autre sorte d'ordre ?

CLINIAS

Ce serait vraiment nécessaire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais parmi ceux qui existent actuellement, quel ordre préférons-nous à cette communauté que nous sommes en train de leur prescrire ? Sera-ce celui que les Thraces et beaucoup d'autres peuples appliquent à leurs femmes : **[805e]** travailler la terre, mener paître les bœufs et les moutons, bref accomplir une tâche servile qui ne présente aucune différence avec celle des esclaves ? Ou bien celui qui est en vigueur chez nous comme chez tous les peuples de la région ? Car voici quelle est la pratique qui, chez nous du moins, est actuellement établie : nous ramassons, comme on dit, toutes nos richesses dans une seule demeure, et nous les confions à l'intendance des femmes en y ajoutant le tissage et le travail de la laine dans son ensemble. Ou bien Mégille, allons-nous prescrire le régime intermédiaire, qui est celui de Sparte ? **[806a]** Les jeunes filles sont forcées de participer à l'éducation par la gymnastique et par tout ce qui relève des Muses, tandis que les femmes dispensées du travail de la laine se tissent en revanche pour elles-mêmes une vie laborieuse qui n'a rien de vil ni de bas, arrivant à tenir la balance égale entre les services domestiques, l'intendance de la maison et la tâche d'élever les enfants, sans cependant prendre part aux exercices de la guerre, de sorte que, s'il leur arrivait d'être forcées de combattre pour défendre leur cité et leurs enfants, elles seraient incapables de se joindre aux hommes pour tirer à l'arc convenablement, comme le font les Amazones, **[806b]** ou d'utiliser toute autre arme de trait, ou d'imiter la déesse en portant le bouclier et la lance, de façon à faire face dignement aux ennemis qui dévasteraient leur contrée, et, si elles ne font pas davantage, d'inspirer la crainte aux ennemis, ou plus, en présentant à leurs yeux leur troupe bien rangée. Étant donné le genre de vie qu'elles mènent, elles n'oseraient pas non plus imiter les femmes « Sauromates » et, comparées aux femmes qu'elles sont, les femmes

« Sauromates » feraient figure d’hommes. Sur ce point donc, [806c] celui qui le souhaitera louera vos législateurs ; pour ma part, il me serait impossible de tenir un autre langage que celui-ci : oui, il faut qu’un législateur aille jusqu’au bout de sa tâche et ne s’arrête pas à mi-chemin. En abandonnant le sexe féminin au laisser-aller et à une vie désordonnée, il le perd ; et en ne s’intéressant qu’aux hommes, au lieu du double ce n’est à peu près qu’une moitié de bonheur qu’il procure à la cité.

MÉGILLE

Qu’allons-nous faire Clinias ? Allons-nous permettre à cet Étranger d’accabler notre Sparte à ce point ?

CLINIAS

[806d] Oui, nous lui avons accordé une liberté de parole, il faut la lui laisser jusqu’à ce que nous ayons achevé, comme il faut, l’ensemble de notre exposé sur les lois.

MÉGILLE

Tu as raison.

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Eh bien, je suppose que je dois désormais tenter de poursuivre mon sujet.

CLINIAS

Sans aucun doute.

L’ÉTRANGER D’ATHÈNES

Quel serait donc le genre de vie à établir pour des hommes qui sont pourvus des choses nécessaires en quantité modérée, qui ont remis à d’autres le soin d’exercer les métiers et dont les cultures, confiées à des esclaves, procurent en produits de la terre tout ce qu’il faut ? [806e] Des hommes qui mènent une vie modérée, des hommes qui prennent leur repas en commun – dans des salles distinctes pour les hommes, avec, à proximité, des salles pour leurs gens de maison, et pour les jeunes filles et leurs mères – où l’on confie à des présidents et à des présidentes le soin de clore chacun de ces repas, d’examiner et de surveiller chaque jour la conduite des convives, quand après cela, magistrat et [807a] convives feront des libations aux dieux à qui cette nuit et ce jour-là sont consacrés, puis cela fait, regagneront leur domicile ? Pour des hommes dont la vie a été ordonnée de cette façon, ne reste-t-il donc

plus aucune tâche qui s'impose et qui leur importe au plus haut point ? Doivent-ils au contraire vivre occupés chacun à s'engraisser comme du bétail ? Cela vraiment ne serait ni juste ni beau, et l'être qui vit ainsi ne saurait échapper au sort qu'il mérite. Or, cette destinée c'est, sans doute, pour l'animal engraisé dans sa paresse et son indolence, d'être mis en pièces **[807b]** par un autre animal, l'un de ceux à qui leur vaillance et la peine qu'ils se donnent n'ont laissé que la peau et les os.

Cette tâche, si on veut la remplir avec la grande exactitude que nous envisageons maintenant, ne le sera sans doute jamais, aussi longtemps que femmes, enfants et demeures resteront dans le domaine privé et que toutes les choses du même genre resteront pour chacun de nous propriétés individuelles. Et si nous ne lui donnons qu'une place secondaire par rapport aux dispositions envisagées ici, elle ne sera remplie que dans une très modeste proportion. Oui, nous l'affirmons, une tâche supplémentaire **[807c]** attend ceux qui vivent de cette façon, et loin d'être ce qui est le moins important et ce qui a le moins de valeur, c'est au contraire la plus importante des tâches que prescrit une loi juste. Car il est parfaitement exact de dire que, par comparaison avec une vie où tout loisir pour d'autres tâches est absorbé par le désir d'obtenir la victoire aux jeux Pythiques ou aux jeux Olympiques, elle est deux fois et même plusieurs fois plus lourde d'occupations, la vie entièrement soucieuse de l'excellence du corps et de l'âme. Il faut en effet faire en sorte qu'aucune des tâches annexes ne vienne empêcher qu'on donne au corps **[807d]** exercices et nourriture, et qu'on accorde à l'âme ce qui lui convient en matière de connaissances et d'habitudes. Toutes les heures du jour et de la nuit suffisent à peine à l'homme qui cherche à se conduire ainsi s'il a pour but d'en tirer un profit complet et suffisant.

Dès lors, puisque telle est la nature des choses, il faut que, pour tous les hommes libres, l'emploi du temps soit réglé dans la totalité de sa durée, dirai-je, depuis l'aurore et jusqu'à l'aurore du jour **[807e]** suivant, au lever du soleil. Cela dit, il paraîtrait malséant pour un législateur d'entrer dans une foule de menus détails relatifs à l'administration de la maison, de décréter entre autres choses combien de temps doivent veiller chaque nuit ceux qui ont à assurer parfaitement le salut de la cité tout entière. Pour n'importe quel citoyen passer n'importe quelle nuit tout entière à dormir, et ne pas se montrer à tous ses serviteurs, **[808a]** toujours le premier éveillé et le premier debout, c'est une conduite qui doit être par tous jugée honteuse et indigne d'un homme libre, quel que soit le nom qu'il faille donner à cette règle admise, loi ou coutume. Et tout naturellement, pour la maîtresse de maison se laisser réveiller par des petites servantes et ne pas être la première à réveiller les autres, c'est une honte que doivent dénoncer entre eux non seulement l'esclave, homme ou femme, et le petit enfant, et même, si la chose était possible, toute la maison de fond en comble. C'est en restant éveillés la nuit que tous les citoyens doivent mener à bien la plus grande partie de leurs obligations **[808b]** civiques et domestiques, que l'on soit magistrat dans la cité

ou maître ou maîtresse dans sa propre maison. Le fait est certain, beaucoup de sommeil ne convient naturellement ni à nos corps ni à nos âmes ni à l'exercice des activités qui leur sont propres. Car un homme endormi ne vaut rien, pas plus qu'un homme sans vie. En revanche, celui d'entre nous qui a le plus grand souci de vivre et de réfléchir, celui-là reste éveillé le plus longtemps possible, en ne gardant de sommeil **[808c]** que ce qui est utile pour sa santé, et c'est peu, si l'on prend de bonnes habitudes. Les magistrats qui la nuit veillent dans les cités inspirent la crainte à ceux qui ont de mauvaises intentions, ennemis aussi bien que citoyens, et ils suscitent l'admiration tout autant que le respect de ceux qui font preuve de justice et de tempérance ; aussi sont-ils utiles à eux-mêmes comme à la cité tout entière. À tous les avantages que je viens d'évoquer, une nuit ainsi remplie ajoutera celui d'un certain courage aux âmes de ceux qui sont dans les cités.

Dès que revient l'aube, **[808d]** il faut conduire les enfants vers les maîtres qui les instruisent. Ni moutons ni autres bêtes de pâturage ne sauraient vivre sans pasteur, pas davantage les enfants sans pédagogues ou les esclaves sans maîtres. Or, de toutes les bêtes sauvages, c'est l'enfant qui est la bête la plus difficile à manier. Parce que la source de la réflexion n'est pas encore disciplinée en lui, il est une bête rusée, astucieuse, la plus insolente de toutes. Aussi a-t-on besoin de la brider **[808e]** avec, pour ainsi dire, de multiples freins : d'abord, dès qu'il cesse d'être sous la garde des nourrices et des mères, en lui donnant des pédagogues, parce que ce n'est qu'un petit enfant, un nourrisson, et encore des maîtres qui l'instruisent en toute sorte de sujets et de disciplines, à condition que cela convienne à un homme libre. Mais dans la mesure où c'est plutôt à un esclave que convient cette instruction, le premier homme libre venu devra châtier l'enfant lui-même, son pédagogue et son maître, chaque fois que l'un d'eux se sera rendu coupable d'une faute. Mais si, au contraire, quand on a eu cette occasion, on n'inflige pas le châtiment attendu, on devra d'abord encourir soi-même le plus grave déshonneur, et le gardien des lois qui aura été choisi pour être le directeur des enfants **[809a]** devra soumettre à une enquête celui qui, rencontrant le groupe de ceux dont nous parlons, ne leur inflige pas de châtiment alors qu'il devait le faire, ou ne leur inflige pas la sorte de châtiment qui convient. Et cet homme choisi par nous devra avoir un œil perçant et exercer une surveillance exceptionnelle sur l'éducation de nos enfants, pour redresser leur naturel en les tournant toujours vers le bien que prescrivent les lois.

Mais ce magistrat lui-même à son tour, comment la loi pourrait-elle lui donner l'instruction adéquate ? Le fait est certain, à l'heure qu'il est, la loi n'a encore rien dit de précis **[809b]** ni d'adéquat ; elle a traité certains points et en a négligé d'autres. Or, dans la mesure où elle le peut, elle doit, en ce qui le concerne, ne rien laisser de côté, mais lui expliquer tous les points dans le détail, pour qu'il puisse tout à la fois éclairer et instruire les autres citoyens. Eh bien, en ce qui concerne les chœurs qui impliquent chants et danses, nous avons déjà dit en fonction de quel critère il fallait les choisir, les corriger et les

consacrer⁹⁰. Quant à ces livres en prose qui seront mis entre les mains de ceux que tu dois élever, toi qui t'occupes si bien de l'éducation, quels seront-ils et comment seront-ils présentés ? **[809c]** Nous n'avons pas traité ce sujet. Et pourtant, pour se préparer à la guerre, tu sais par notre exposé ce qu'ils doivent apprendre et ce à quoi ils doivent s'exercer. Mais sur en premier lieu la lecture et l'écriture, en second lieu la pratique de la lyre et l'apprentissage du calcul, dont, nous l'avons dit, chacun d'eux devra apprendre ce qui est utile pour la guerre et pour l'administration de sa maison et de la cité, et sur tout ce qui peut en outre servir aux mêmes fins dans la connaissance des révolutions des êtres divins, je veux dire du cours des astres et plus spécialement du soleil et de la lune, et enfin sur ce qui concerne **[809d]** toutes les dispositions que toute cité doit nécessairement prendre à ce propos – qu'allons-nous bien dire ? L'arrangement des jours dans la période dont se compose le mois, l'arrangement des mois dans celle que constitue l'année, de façon que saisons, sacrifices et fêtes célébrées chacune comme il faut du fait qu'elles seront réglées sur les indications de la nature elle-même, gardent la cité vivante c'est-à-dire éveillée, rendent aux dieux les honneurs auxquels ils ont droit et donnent de tout cela aux hommes une connaissance plus claire – sur tous ces sujets, mon cher, le législateur **[809e]** ne t'a pas encore parlé en détail d'une manière suffisante. Prête donc ton attention aux propos qui vont suivre.

Sur la question de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, pour commencer, nous avons dit que nous ne nous sommes pas suffisamment expliqués. Le reproche que nous adressons à ce que nous avons dit, le voici : on ne t'a pas encore expliqué si celui dont nous voulons faire un honnête citoyen doit, sur ce sujet, tendre vers une étude rigoureuse ou ne pas s'y appliquer du tout. Et de même en ce qui concerne la lyre. Qu'il faille s'y appliquer, nous l'affirmons assurément. À l'apprentissage de la lecture et de l'écriture, l'enfant de dix ans consacrera environ trois années. Quand il aura treize ans, **[810a]** ce sera le bon moment pour aborder la pratique de la lyre, étude à laquelle il consacrera les trois années suivantes, ni plus ni moins. Et la loi interdit au père tout comme à l'enfant, que ces études lui plaisent ou qu'il les déteste, d'en augmenter ou d'en diminuer la durée ; s'il désobéit, il perdra tout droit aux honneurs propres aux enfants qui seront évoqués plus loin⁹¹. Que doivent dans cette période de temps apprendre les jeunes gens et que doivent enseigner les maîtres ? Cela, tu dois d'abord l'apprendre toi-même. Pour ce qui est de l'apprentissage de la lecture et de l'écriture **[810b]**, il faut peiner juste assez pour savoir écrire et lire ; rechercher la perfection dans la vitesse et dans l'élégance avec des enfants dont la nature n'est pas toujours précocce, c'est un souci auquel il faut dire au revoir. En ce qui concerne l'étude des poètes, étude où n'intervient pas la lyre et qui porte seulement sur des textes écrits dont les uns sont métriques et les autres sans coupes rythmiques, ces derniers étant des ouvrages qui se bornent en fait à reproduire le langage de tous les jours et que n'accompagnent ni le rythme ni l'harmonie, il faut dire que certains des nombreux auteurs dont nous venons de parler nous ont laissé

[810c] des œuvres dangereuses. De quelle façon, vous qui êtes les meilleurs des gardiens des lois, allez-vous les traiter ? Ou mieux, pour qu'elle soit judicieuse, quelle devrait être pour le législateur la façon de les traiter ? Il sera lui-même, je pense, grandement embarrassé.

CLINIAS

Que signifie, Étranger, cette question que tu as bien l'air de te poser à toi-même et de trouver embarrassante ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu as vu juste, Clinias. Puisque vous me prêtez votre concours dans le cadre de cette législation, force m'est de vous expliquer les points qui me paraissent ne pas poser de problème et ceux qui me paraissent en poser.

CLINIAS

[810d] Eh bien, quel est à ce propos le point auquel tu penses maintenant et quel embarras est le tien ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je vais le dire, bien sûr ; car soutenir le contraire de ce que disent des milliers et des milliers de voix, cela met dans un embarras qui n'est pas mince.

CLINIAS

Qu'est-ce à dire ? Comptes-tu pour si peu importants et si peu nombreux les points que nous avons établis en matière de loi et qui vont à l'encontre de ce que pense le grand nombre ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce que tu dis est parfaitement vrai. De fait, je crois comprendre que tu me fais la recommandation suivante : la même route qui est insupportable au grand nombre est agréable à d'autres gens qui ne sont probablement pas moins nombreux et qui, même s'ils sont moins nombreux, [810e] n'en valent pas moins en tout cas. C'est avec ces gens que tu me recommandes de m'associer tant dans le risque que dans l'audace, en avançant sur la route que nos présents propos ont ouverte devant nous et en ne ménageant aucun effort.

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Aussi ne lâcherai-je point. Je soutiens qu'il est sûr qu'on trouve chez nous, en très grand nombre, des poètes qui fabriquent des hexamètres, des trimètres et toutes les sortes de mètres que l'on peut distinguer, visant les uns au sérieux les autres au comique, et dont, reprennent en chœur des milliers de voix, on doit, si on veut les élever comme il faut, nourrir et gaver jusqu'à satiété les jeunes, en les leur faisant entendre maintes fois par la lecture et [811a] apprendre à fond, de façon qu'ils sachent par cœur des poètes en entier. D'autres choisissent dans tous les poètes les passages marquants, rassemblent ces passages dans un même recueil, et nous enjoignent de les faire apprendre par cœur et fixer en leur mémoire par ceux de nos jeunes gens que nous voudrions rendre bons et sages à force d'expérience et d'érudition. C'est donc à ces gens-là que tu me recommandes maintenant de dévoiler, en utilisant ma liberté de parole, aussi bien ce qu'il y a de bon dans ce qu'ils disent que ce qu'il y a de mauvais.

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comment dès lors devrais-je m'y prendre pour, en une seule phrase, [811b] porter sur tout cela un jugement qui convienne ? Celle-ci, j'imagine, irait à peu près et tout le monde l'accepterait : chacun de ces poètes a dit beaucoup de bonnes choses et beaucoup de choses qui sont tout le contraire. S'il en est ainsi, je déclare qu'un large savoir en ces domaines constitue un risque pour les enfants.

CLINIAS

Dans ces conditions, comment t'y prendrais-tu et quel conseil donnerais-tu à notre gardien des lois ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De quel sujet veux-tu parler ?

CLINIAS

Du modèle qu'il devrait avoir en vue pour déterminer ce qu'il permettra ou défendra d'apprendre à tous ces jeunes gens. Parle [811c], et parle sans crainte.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mon cher Clinias, il me semble bien que d'une certaine façon j'ai de la chance.

CLINIAS

De quelle façon ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En ce sens que je dispose d'un modèle tout prêt. Tout à l'heure en effet, en tournant mon regard vers les discours que nous avons tenus depuis l'aurore jusqu'à maintenant, ces discours, qui ne me semblent pas avoir été prononcés sans la faveur d'une inspiration divine, m'apparaissent ressembler en tout point à de la poésie. De plus, il n'y a probablement rien d'étonnant dans l'impression qui m'est venue : celle d'un vif plaisir quand d'un coup d'œil j'ai embrassé **[811d]** mes propres discours dans leur ensemble. Car parmi les nombreux discours dont j'ai pris connaissance et que j'ai entendus dans des poèmes ou en simple prose, ceux-là me sont apparus comme les plus satisfaisants de tous, les plus convenables à mettre dans les oreilles des jeunes gens. À celui qui est à la fois gardien des lois et éducateur, je ne pourrais, j'imagine, proposer de meilleur modèle que celui-là : il ne peut que recommander aux maîtres d'enseigner ces discours et d'autres qui tiennent de ceux-là et qui leur ressemblent ; **[811e]** et si, en parcourant les compositions des poètes ou des écrits en prose, ou même en entendant des propos qui ont été tenus sans avoir été rédigés par écrit, il tombe sur des discours qui sont en quelque sorte les frères des nôtres, qu'il ne les néglige en aucune façon, mais qu'il les fasse mettre par écrit. Et tout d'abord qu'il contraigne les maîtres eux-mêmes à les apprendre et à en faire l'éloge. Ceux des maîtres à qui ces discours ne plairont pas, qu'il ne s'en serve pas comme collaborateurs, mais ceux qui s'accordent avec lui pour les louer, voilà ceux qu'il doit prendre et donner comme enseignants et comme éducateurs aux jeunes gens. **[812a]** Que prenne ici fin et de cette manière ce que j'avais à raconter sur ceux qui enseignent à lire et à écrire et sur les œuvres écrites.

CLINIAS

Si je me reporte à notre position de départ, Étranger, il ne me semble pas que nous nous soyons éloignés des sujets que nous nous étions proposé de traiter. Mais dans l'ensemble, si nous avons été ou non dans le droit chemin, voilà une question sans doute fort difficile à trancher.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela même en effet, Clinias, deviendra plus clair, comme de juste, au moment où, comme je l'ai dit bien des fois, nous serons parvenus au terme de tout notre exposé sur les lois.

CLINIAS

[812b] Tu as raison.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, après celui qui enseigne à lire et à écrire, n'est-ce donc pas du maître de cithare qu'il nous faut parler ?

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, quand nous nous serons remis en mémoire nos propos antérieurs, nous pourrons, me semble-t-il, attribuer aux maîtres de cithare la part qui leur revient, aussi bien pour l'apprentissage de l'instrument que d'une façon générale pour l'enseignement en ces sortes de matières.

CLINIAS

De quoi veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous avons dit, si je ne me trompe, que les chanteurs sexagénaires qui forment le chœur de Dionysos devaient avoir acquis un goût d'une exceptionnelle sûreté [812c] eu égard aux rythmes tout autant qu'à la composition des harmonies, afin d'être en mesure de distinguer la bonne et la mauvaise imitation dans les imitations que mettent en œuvre les mélodies et qui suscitent des émotions dans l'âme, de faire un choix entre les productions de la bonne imitation et celles de la mauvaise, de rejeter les secondes et de retenir les premières, afin, en produisant les premières en public, d'en faire des hymnes et de s'en servir pour enchanter les âmes des jeunes gens, exhortant chacun d'eux à suivre en leur compagnie le chemin qui mène, par ces imitations mêmes, à l'acquisition de la vertu.

CLINIAS

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[812d] C'est donc dans ce but que le maître de cithare et son élève doivent user en outre des notes de l'instrument en tirant profit de la netteté des sons que produisent les cordes pour mettre en accord les sons des cordes avec les sons de la voix. Mais qu'il s'agisse de produire sur la lyre un son différent et varié, l'air joué sur ses cordes étant dans un ton alors que la mélodie composée par le poète est dans un autre, qu'il s'agisse pour celui qui joue de l'instrument, comme cela est bien naturel, de faire se répondre ce qui est resserré et ce qui s'espace, ce dont le mouvement est rapide et ce qui a de la lenteur, les sonorités aiguës et les sons qui ont de la gravité, en employant [812e] pareillement les accents de la lyre à produire une multitude de rythmes, toutes les recherches de ce genre doivent être bannies pour ceux qui, dans les trois ans consacrés à l'étude de la lyre, doivent rapidement recueillir le bénéfice de l'enseignement relatif aux Muses. Car ces éléments qui s'opposent et se troublent l'un l'autre rendent l'apprentissage difficile, alors qu'il faut que les jeunes gens apprennent autant que faire se peut sans difficulté. Les connaissances qu'ils doivent acquérir ne sont en effet ni peu étendues ni peu nombreuses, nous le verrons à mesure que, avec le temps, notre entretien avancera. Voilà comment le responsable de l'éducation devra régler les questions de l'enseignement relatif au domaine des Muses. Pour ce qui est des airs eux-mêmes et des paroles, quels sont ceux que doivent enseigner les maîtres de chœur et de quelle sorte ils doivent être, [813a] nous en avons aussi amplement traité dans ce qui précède, en déclarant qu'il fallait les consacrer, en les adaptant chacun à sa propre fête, pour qu'ils servent au bien des cités en leur procurant un plaisir fortuné.

CLINIAS

Tu viens encore de tenir un propos plein de vérité.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De la plus haute vérité assurément. Que maintenant, muni de ces recommandations, le magistrat qui aura été élu par nous pour présider au domaine des Muses exerce sa tâche avec le concours bienveillant de la fortune. Pour nous, notre tâche est de compléter ce que nous avons dit précédemment sur la danse et sur l'entraînement du corps dans son ensemble. [813b] Ce que nous avons fait pour la musique, achever la réglementation de son enseignement, il faut le faire aussi pour la gymnastique. Les garçons aussi bien que les filles doivent apprendre à pratiquer la danse et la gymnastique, n'est-ce pas ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, il ne sera pas inutile, pour leur permettre de s'entraîner, de donner aux garçons des maîtres de danse et aux filles des maîtresses de danse.

CLINIAS

Qu'il en aille donc ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dès lors, il faut convoquer de nouveau celui qui doit s'occuper de la plupart de ces affaires, celui qui est le responsable de la jeunesse et [813c] à qui le double souci de ce qui a trait aux Muses et de la gymnastique ne laissera pas beaucoup de loisir.

CLINIAS

Comment donc sera-t-il capable, à cet âge avancé, de s'occuper de tant de choses ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela sera facile, mon ami. Car la loi lui a accordé et lui accordera de s'adjoindre, pour cette tâche, ceux des citoyens, hommes et femmes, qu'il souhaitera. Il saura choisir ceux qui conviennent et se gardera de commettre des erreurs dans ces questions, faisant preuve d'une sage prudence et conscient de l'importance [813d] de sa magistrature, comprenant en outre, pour y avoir réfléchi, que, si les jeunes gens ont été élevés et sont élevés comme ils doivent l'être, notre navigation est en tout point assurée d'être heureuse, mais que, s'il n'en est point ainsi... il ne vaut pas la peine de dire ce qui arrivera et, par respect pour ceux qui sont portés sur la divination, nous ne le dirons pas nous-mêmes, nous qui évoquons une cité nouvelle. Au reste, bien des choses ont été dites par moi sur ces questions, qu'il s'agisse de la danse ou de tous les mouvements de la gymnastique. Comme exercices physiques, nous instituons en effet tous ceux qui préparent à la guerre : tir à l'arc, tout ce qui est lancement et maniement des armes légères, [813e] toutes les formes de l'escrime en arme, manœuvres tactiques, toute marche militaire et tout campement, enfin l'étude de toutes les connaissances qui ont trait à l'équitation. Pour tout cela il faut en effet qu'il y ait un enseignement public et que les maîtres reçoivent un salaire de la cité. Ces derniers auront pour élèves les jeunes gens et les hommes de la cité, les jeunes filles et les femmes qui sont instruites en toutes ces techniques. Celles-ci, tant qu'elles sont encore

adolescentes, seront entraînées à toutes les formes de danses en armes et de combats, et une fois devenues épouses, elles auront participé aux manœuvres, aux ordres de bataille, apprenant à déposer les armes [814a] et à les reprendre, ne fût-ce, si une levée en masse s'imposait pour faire campagne au dehors, que pour qu'il y ait au moins une garde suffisante pour les enfants et pour le reste de la cité. Si, au contraire, rien ne devant être juré impossible, des ennemis venant du dehors, Barbares ou Grecs, faisaient irruption en grande force et avec violence et rendaient nécessaire le combat pour la cité même, ce serait, je suppose, une grande misère pour [814b] la constitution politique que les femmes aient été si honteusement mal élevées que, incapables d'imiter les oiseaux qui défendent leurs petits contre n'importe laquelle des bêtes les plus redoutables et qui consentent à mourir et à prendre tous les risques, elles se précipitaient au contraire vers les lieux sacrés, se portaient en masse vers tout ce qu'il y a d'autels et de sanctuaires, et jetaient ainsi sur l'espèce humaine la réputation d'être, par nature, ce qu'il y a de plus lâche parmi toutes les bêtes.

CLINIAS

Certes par Zeus, Étranger, ce serait non seulement misérable, mais parfaitement honteux [814c] pour la cité où cela se produirait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne faut-il donc pas que nous instituions comme loi que les femmes aient des obligations militaires allant jusqu'à ce point et que tous, citoyens et citoyennes, doivent s'y intéresser ?

CLINIAS

C'est du moins ce dont je conviens.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous avons déjà parlé de la lutte, mais sans exposer ce qui en est, pourrais-je dire, le point le plus important et celui qu'il n'est en outre pas facile d'expliquer sans associer au discours une démonstration au moyen du corps. Nous en jugerons donc quand, [814d] associée à la pratique, la théorie s'expliquera clairement sur les choses dont elle a parlé et sur le fait que, entre toutes les sortes de mouvements, aucun n'est plus apparenté au combat guerrier qu'une lutte de ce genre, et que, tout naturellement, il faut pratiquer la lutte pour se préparer au combat et non apprendre à combattre pour s'adonner à la lutte.

CLINIAS

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce que nous avons dit jusqu'ici sur la valeur de la lutte nous suffira pour le moment. Quant au reste des mouvements qui intéressent le corps humain dans son ensemble, et dont la partie la plus importante [814e] recevrait à juste titre le nom de « danse », il faut y distinguer deux espèces : l'une imite dans ce qu'ils ont de noble les plus beaux mouvements du corps, l'autre dans ce qu'ils ont de plus vil ses mouvements les plus laids. À son tour, l'espèce des mouvements vils se divise encore en deux, tout comme l'espèce des sérieux. À l'espèce sérieuse ressortissent d'une part la danse guerrière, celle des plus beaux corps animés par une âme vaillante et engagés dans des efforts violents dont l'imitation tend vers le noble, et le mouvement des beaux corps dans l'heureuse disposition d'une âme qui fait preuve de tempérance dans la prospérité et les plaisirs mesurés. En appelant « pacifique » une telle danse, on lui donnerait un nom conforme à sa nature. Celle qui est guerrière [815a] et qui diffère de la pacifique, on la qualifierait à bon droit de « pyrrhique ». Elle consiste à imiter les mouvements que l'on fait pour éviter dans tous les cas les coups portés et l'atteinte des traits, avec toutes sortes d'esquives et de reculs, de bonds en hauteur suivis d'abaissements ; et les mouvements contraires, ceux qui portent aux attitudes offensives et qui essaient d'imiter les mouvements que l'on fait lorsque l'on tire des flèches avec un arc, lorsque l'on lance un javelot ou lorsque l'on porte toute espèce de coups. Dans ces danses, qui mettent en œuvre une imitation des beaux corps [815b] et des belles âmes, l'attitude correcte est atteinte lorsque le corps est redressé et fait preuve d'une tension convenable, le mouvement des membres du corps se faisant le plus souvent en ligne droite : une attitude qui présente les caractéristiques contraires est tenue pour incorrecte. Quant à la danse pacifique, il faut par ailleurs considérer dans chacun des cas s'il est bien convenable ou contre nature qu'on s'adonne toute sa vie à la belle danse dans des chœurs d'hommes qui obéissent convenablement aux lois. Il faut donc dans un premier temps séparer de celle qui échappe à la critique la danse qui y prête flanc. [815c]. Cela étant, quelle est cette dernière, et comment les distinguer l'une de l'autre ? Toute danse bachique, comme toutes les autres sortes de danses qui s'y rattachent et où, sous le nom de « Nymphes », de « Pans », de « Silènes » et de « Satyres », comme ils disent, on imite les gens qui ont bu, tout en se livrant à des purifications et à des initiations, tout ce genre n'est facile à définir ni comme pacifique, ni comme guerrier ni de quelque autre façon qu'on le souhaite. Sans doute, la plus juste manière de le définir serait, à mon avis, de mettre ce genre de danse à part [815d] tant de la danse guerrière que de la danse pacifique, et de déclarer que ce n'est pas là un genre de danse qui convient à des citoyens ; et, la laissant là sans y toucher, de nous tourner maintenant tout à la fois vers la danse guerrière et vers la danse

pacifique, car il est indubitable qu'elles sont notre affaire.

Qu'en est-il de cette Muse pacifique, grâce à laquelle on honore les dieux et les enfants des dieux ? Elle paraît constituer un ensemble unique dont l'existence est due à un sentiment de félicité, mais c'est un ensemble qui peut être divisé en deux espèces. La première où **[815e]**, pour avoir échappé à certaines fatigues et à certains dangers, on se trouve établi dans un état de félicité, comporte des plaisirs plus grands. L'autre, qui ne fait que conserver et accroître des biens possédés antérieurement, comporte des plaisirs plus modérés. Or, comme je le suppose, chez tout homme qui se trouve dans cet état, les mouvements du corps sont plus amples s'il éprouve des plaisirs plus importants, et moins amples s'il éprouve des plaisirs moins importants. Oui, chez l'homme qui est plus ordonné et qui est davantage exercé au courage, les mouvements sont là encore moins amples, **[816a]** alors que chez l'homme lâche qui n'est pas exercé à la tempérance, les variations dans le mouvement sont plus grandes et plus violentes. De façon générale, d'ailleurs, s'il fait entendre sa voix, soit en chantant soit en parlant, nul n'est en mesure de garder son corps tranquille. Aussi est-ce l'imitation des paroles par les gestes qui a fait naître l'art de la danse dans son ensemble. Cela étant, tel d'entre nous a des mouvements qui sont appropriés, tel autre non. Eh bien, oui, et parmi les noms anciens **[816b]** qui sont venus jusqu'à nous il en est beaucoup à qui nous devons après y avoir réfléchi décerner des éloges pour avoir été établis comme il faut et naturellement ; il en va ainsi, parmi d'autres, du nom des danses des gens qui se conduisent bien et qui sont modérés dans leurs plaisirs, des danses auxquelles un nom convenable, tant du point de vue de la langue que de la musique, a été donné par celui, quel qu'il fût, qui dota toutes ces danses d'une appellation conforme à la raison et les appela « emmélies » ; oui, et qui plus est, il constituait ainsi deux espèces de belles danses, la danse guerrière ou pyrrhique et la danse pacifique ou emmélie, en attribuant à chacune le nom qui lui seyait **[816c]** et qui lui était assorti. Bien sûr, c'est au législateur qu'il appartient d'explicitement la chose à l'aide de modèles, mais c'est au gardien des lois de rechercher et, après l'avoir trouvé, de combiner la danse avec les autres parties qui appartiennent au domaine des Muses, de répartir les danses en fonction des fêtes assignant à chaque sacrifice la danse qui lui convient, et quand il aura consacré tout cela dans l'ordre, il ne changera plus rien de tout ce qui touche à la danse et au chant. Ainsi passant leur vie de la même façon et dans les mêmes plaisirs, cités et citoyens demeureront les mêmes et, se ressemblant **[816d]** autant que possible, vivront comme il faut et seront heureux.

Voilà donc achevé ce qui concerne les beaux corps et les belles âmes dans la danse, et dont nous venons de donner les règles. Il faut maintenant observer et juger les corps laids, les pensées laides et ceux qui se sont consacrés à la dérision qui se réalise dans la parole, le chant, la danse et les imitations comiques de tout cela. Car il n'est pas possible de connaître ce qui est sérieux sans connaître le ridicule, ni d'ailleurs **[816e]** de connaître quoi

que soit sans connaître son contraire, si l'on cherche à devenir un homme de réflexion ; il n'est pas possible non plus de pratiquer l'un et l'autre, si l'on cherche à avoir part si peu que ce soit à la vertu. Une autre raison d'acquérir cette connaissance est d'éviter de faire ou de dire par ignorance quoi que ce soit de ridicule, alors que rien ne l'impose. C'est aux esclaves et aux étrangers qui reçoivent un salaire qu'il faut prescrire d'imiter ce genre de choses, mais elles ne doivent jamais à aucun degré être l'objet d'une attention sérieuse, et l'on ne doit jamais voir aucune personne libre, homme ou femme, les apprendre ; et ces imitations-là doivent toujours apparaître comme quelque chose d'incongru. Que ce qui concerne le divertissement par le rire que nous appelons tous « comédie », **[817a]** soit établi ainsi par la loi et son prélude.

Quant aux poètes qui se disent sérieux, et qui chez nous pratiquent la tragédie, supposons qu'un jour certains d'entre eux viennent nous voir et nous posent la question suivante : « Étrangers, aurons-nous oui ou non le droit de fréquenter votre cité et le territoire qui l'entoure, d'y importer et d'y promener nos œuvres ? Sinon, quelle décision avez-vous jugé de prendre en cette matière ? » Quelle serait la réponse correcte à faire sur ce point à ces hommes divins ? À mon avis, celle-ci : « Excellents étrangers, **[817b]** dirions-nous, auteurs de tragédie nous le sommes nous-mêmes, et, dans la mesure de nos forces, de la plus belle et de la meilleure ; en tout cas, la constitution politique en son ensemble que nous proposons se veut une imitation de la vie la plus belle et la meilleure, et c'est vraiment là, à notre avis du moins, la tragédie la plus authentique. Cela dit, si vous êtes des poètes, nous le sommes aussi et pratiquant le même genre, nous sommes vos rivaux dans la fabrication et la représentation du drame le plus beau, celui que seule est naturellement apte à mener à son terme la loi véritable. Telle est notre espérance. **[817c]** Ne vous imaginez pas que nous vous permettrons de venir si facilement chez nous planter sur la place publique vos tréteaux, et y produire vos acteurs aux belles voix, qui sonnent plus haut que les nôtres ; que nous vous donnerons le droit de vous adresser en public à nos enfants, à nos femmes et à toute la foule, et de tenir sur les mêmes conduites non pas les mêmes discours que nous, mais le plus souvent et pour l'essentiel, des propos contraires. Certes, nous serions bien fous, nous **[817d]** et la cité tout entière qui vous autoriserait à faire ce que je viens de dire, avant que les magistrats n'aient jugé si ce que vous avez composé peut être divulgué et mérite ou non d'être représenté en public. À cette heure donc, enfants qui êtes les rejetons des faibles Muses, commencez par montrer vos chants aux magistrats pour qu'ils soient comparés aux nôtres, et si vos propos s'avèrent être identiques ou même meilleurs que les nôtres, nous vous accorderons un chœur ; sinon, mes amis, la chose ne sera jamais **[817e]** possible. »

Ainsi doit-il en aller des coutumes prescrites par les lois quant aux chœurs de danse dans leur ensemble et à l'enseignement qui s'y rapporte, en ayant séparé, si vous êtes aussi de cet avis, les coutumes des esclaves de celles des maîtres.

CLINIAS

Comment, pour le moment du moins, ne serais-je pas de cet avis ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, pour les hommes libres, il reste encore trois objets d'étude : les calculs et l'étude des nombres en sont un ; les techniques permettant de mesurer les longueurs, les surfaces et les solides en forment ensemble un second ; quant au troisième, il s'agit de l'étude du cours des astres et de leurs relations mutuelles dans leur révolution. **[818a]** De tout cela, une étude minutieuse ne doit pas être l'affaire du grand nombre, mais seulement de quelques-uns. Qui seront-ils, nous le dirons quand nous serons parvenus à la fin de notre exposé ; ce sera en effet le moment convenable. Quant à la foule, ignorer de ces sciences tous les éléments que l'on regarde comme indispensables et dont on a toute raison de dire qu'ils le sont serait, même pour le grand nombre, une honte, même si le fait de s'adonner en tout à une étude minutieuse ne serait ni facile ni même entièrement possible. Mais ce qui est indispensable en elles, il n'est pas possible de le rejeter. Au contraire, c'est cette nécessité qu'avait en vue, semble-t-il bien, celui qui pour la première fois a formulé **[818b]** ce proverbe : « Contre Nécessité on n'a jamais vu tenir tête même la Divinité⁹². » Il voulait parler, j'imagine, de celles des nécessités qui concernent les dieux, puisque, en ce qui concerne les nécessités humaines, celles que la plupart des hommes ont en vue lorsqu'ils répètent un proverbe de ce genre, c'est un langage qui dépasse, et de beaucoup, tous les autres en naïveté.

CLINIAS

Quelles sont donc, Étranger, les nécessités qui, dans ces sciences, ne sont pas de cette sorte, mais qui sont divines ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce sont, à mon avis, celles dont ne peut absolument pas **[818c]** négliger d'avoir une connaissance pratique et même théorique un dieu, un démon, un héros, sans se rendre incapable de prendre sérieusement soin des hommes. Il serait bien loin de devenir divin l'homme qui ne saurait apprendre ni un, ni deux ni trois ni absolument distinguer le pair de l'impair ; qui ne saurait pas du tout compter ; qui ne serait pas capable de compter distinctement par nuit et par jour, qui serait dépourvu de connaissance sur les révolutions de la lune, du soleil et des autres astres. **[818d]** Eh bien, croire que toutes ces connaissances ne sont pas nécessaires à qui veut comprendre ne fût-ce que ce qu'il y a de plus simple dans les disciplines qui sont les plus belles, cette pensée atteste de la folie la plus grande. Mais, lesquelles en particulier il faut

apprendre, dans quelle mesure, à quel moment, quelle est celle qu'il faut associer à telle autre et laquelle isolément des autres, et quelles sont toutes les façons de les combiner, voilà ce qu'il faut commencer par bien comprendre pour s'acheminer, guidé par elles, vers la connaissance du reste. Voici en effet comment s'impose naturellement cette nécessité, celle contre laquelle, disons-nous, [818e] aucun parmi les dieux ne peut tenir tête actuellement, ni ne le pourra jamais.

CLINIAS

Il semble bien, Étranger, qu'en parlant comme tu viens de le faire tu aies tenu un discours droit et conforme à la nature des choses.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, Clinias, il en est bien ainsi. Mais il est difficile de transformer en loi un programme établi à l'avance de cette manière. Aussi, si tu n'y vois pas d'objection, nous remettrons à un autre moment une législation plus précise sur ce sujet.

CLINIAS

Tu as l'air, Étranger, de craindre notre manque traditionnel d'expérience en la matière. Mais ta crainte n'est vraiment pas justifiée. Essaie donc de poursuivre ton exposé sans que cette crainte te conduise à en rien supprimer.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, j'ai bien cette crainte [819a] dont tu parles, mais je redoute encore plus ceux qui se sont attachés à ces disciplines, mais qui l'ont mal fait. Le manque d'expérience, même complet, en quelque matière que ce soit n'est en aucune façon dangereux ni grandement funeste ; bien plus dommageable est une abondance d'expérience et de savoir accompagnée d'une mauvaise méthode.

CLINIAS

Ce que tu dis est vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut dire qu'un homme de condition libre doit étudier au moins autant de chacune de ces disciplines qu'en apprend une foule innombrable d'enfants en Égypte, [819b] en même temps qu'ils apprennent à lire et à écrire.

D'abord en effet, concernant les calculs, apprendre par jeu et avec plaisir des connaissances inventées pour des enfants qui ne sont que des enfants, et

comment se font les répartitions naturelles : ce sont des fruits et des couronnes à partager entre un plus grand nombre aussi bien qu'un moins grand nombre de lots, de manière à en faire toujours au total un même nombre ; ou bien, à la boxe comme à la lutte, l'alternance et la succession de celui qui restera assis aussi bien que de ceux qui feront la paire⁹³. De même, c'est encore par manière de jeu que les maîtres réunissent en un même ensemble des gobelets d'or, de cuivre [819c], d'argent ou d'une autre matière semblable, ou qu'ils les distribuent en groupes de la même matière, adaptant de la sorte à un jeu, ainsi que je l'ai dit, les opérations de l'arithmétique indispensable, et ce afin de rendre les élèves plus aptes aussi bien à régler un campement, une marche et une expédition militaire qu'à administrer leur maison ; et en général, ils rendent les hommes plus capables de se tirer d'affaire eux-mêmes et plus éveillés.

Après cela, portant leurs leçons sur les mesures, longueurs, largeurs et profondeurs, [819d] ils les délivrent d'une certaine ignorance, ridicule et honteuse, qui affecte naturellement tout le monde.

CLINIAS

De quelle espèce d'ignorance veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mon cher Clinias, il est en tout cas certain que, lorsque tardivement j'en ai entendu parler, j'ai été parfaitement surpris de l'état qui est le nôtre en la matière, et il m'a paru moins digne de l'homme que de cochons à l'élevage. Et ce n'est pas de moi seul que j'ai eu honte, mais [819e] de tous les Grecs.

CLINIAS

Honte de quoi ? Explique-nous le sens de tes paroles, Étranger.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je m'explique, ou plutôt, c'est en te posant des questions que je t'éclairerai. Il faut que tu me fasses une courte réponse. Tu sais, je suppose, ce que c'est que la longueur ?

CLINIAS

Bien sûr.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et la largeur, dis-moi ?

CLINIAS

Absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et ne sais-tu pas aussi qu'en plus de ces deux dimensions-là, il y en a une troisième, la profondeur ?

CLINIAS

Comment en effet ne le saurais-je pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'es-tu pas d'avis que toutes sont mutuellement commensurables ?

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi, j'imagine, seront naturellement commensurables la longueur avec la longueur, la largeur avec la largeur, et la profondeur avec la profondeur ?
[820a]

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais à supposer que certaines de ces dimensions ne soient ni parfaitement ni partiellement commensurables, si les unes le sont, alors que les autres ne le sont pas, quelle sera ta position à l'égard de ce que tu viens de dire ?

CLINIAS

Que j'ai tort, évidemment.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qu'en est-il par ailleurs du rapport mutuel de la longueur et de la largeur avec la profondeur, et de la largeur avec la longueur ? Notre opinion à nous tous les Grecs, n'est-elle pas qu'elles sont, d'une façon ou d'une autre,

mutuellement commensurables ?

CLINIAS

Absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[820b] À supposer que, cette fois encore, elles ne le soient d'aucune façon alors que nous les Grecs, ainsi que je le disais, nous sommes convaincus qu'elles le sont, ne serait-il pas mérité que, rougissant pour tous je dise aux Grecs : « Ô vous les plus distingués d'entre les Grecs, c'est là l'une de ces choses où, nous l'avons déclaré, l'ignorance est un déshonneur, et où le fait d'avoir acquis les connaissances nécessaires n'a absolument rien d'admirable ? »

CLINIAS

Et comment ne pas le dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et outre ces connaissances, il y en a beaucoup d'autres qui leur sont apparentées [820c] et à propos desquelles nous commettons beaucoup d'erreurs similaires à celles-là.

CLINIAS

Lesquelles donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est de savoir de quelle nature sont les rapports mutuels entre commensurables et incommensurables. C'est cela qu'il faut examiner et discerner sous peine d'être absolument nul, en nous proposant mutuellement sans cesse – et c'est là un passe-temps beaucoup plus plaisant que le jeu de dames [820d] des vieillards – de rivaliser dans les loisirs dignes de nous.

CLINIAS

Peut-être. En tout cas, il ne me semble pas qu'entre le jeu de *petteía* et les études dont il s'agit il y ait une différence bien grande.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce sont pourtant ces connaissances-là, Clinias, que, selon moi, doivent

apprendre les jeunes gens. Elles n'offrent en effet ni inconvénients ni difficultés et même si elles sont acquises par jeu, elles seront profitables à la cité sans lui nuire en quoi que ce soit. Mais si quelque objection se présente, il faut y prêter l'oreille.

CLINIAS

Et comment s'y refuser ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais si ce qui vient d'être dit paraît juste, il est clair que nous devons adopter ces études ; et s'il apparaît que ce n'est pas le cas, nous les écarterons.

CLINIAS

[820e] C'est évident, comment pourrait-il en être autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Étranger, ces études ne doivent-elles pas être posées parmi celles qui sont obligatoires afin qu'il n'y ait pas de lacune dans nos lois ? Il faut toutefois les poser à la manière de provisions, qu'on pourra reprendre si elles cessent de convenir à nous qui les avons déposées, ou à vous qui les avez reçues.

CLINIAS

Ta façon de les poser est juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quant à l'étude des astres, vois maintenant s'il nous convient ou non de l'inscrire au programme de nos jeunes gens.

CLINIAS

Tu n'as qu'à nous le dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il n'en est pas moins vrai que, pour ce qui concerne l'astronomie, il existe une opinion étonnante, qu'on ne saurait d'aucune façon et à aucun prix tolérer.

CLINIAS

[821a] Laquelle donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est de dire, comme nous le faisons, qu'il ne faut ni chercher à connaître la divinité la plus importante, c'est-à-dire l'univers, ni nous compliquer la vie en recherchant les causes qui peuvent l'expliquer, en estimant même qu'il s'agit là d'un acte impie. Or c'est la conduite qui en est tout le contraire qui paraît bien être la seule juste.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce que je dis s'écarte de l'opinion commune, et l'on pourrait imaginer que c'est une chose inconvenante pour des gens âgés. Mais quand on s'imagine qu'une science est belle, vraie, utile à la cité et [821b] parfaitement agréable à dieu, alors il n'y a plus moyen de la passer sous silence.

CLINIAS

Ce que tu dis là a du sens, mais en ce qui concerne les astres, quelle science pourrions-nous trouver qui soit telle ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Chers amis, nous autres Grecs, tous si je puis dire, nous tenons un langage erroné à l'égard de ces grands dieux que sont le Soleil et la Lune.

CLINIAS

Et en quoi peut bien consister cette erreur ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous racontons qu'ils ne suivent jamais la même route, eux et d'autres astres avec eux, et c'est pour cela que nous les appelons des « planètes⁹⁴ ».

CLINIAS

[821c] Oui, par Zeus, ce que tu dis là est bien vrai. Le fait est certain, j'ai moi-même vu, bien des fois dans ma vie, que l'étoile du matin, l'étoile du soir et d'autres encore ne font jamais le même parcours, mais errent dans tous les sens ; quant au soleil et à la lune, nous savons tous avec certitude qu'ils ne

cessent de faire cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est bien là, je le déclare à cette heure, Mégille et Clinias, ce dont doivent être instruits nos citoyens comme nos jeunes gens quant aux dieux du ciel ; il faut qu'ils aient une connaissance qui porte sur toutes ces choses et qui aille assez loin [821d] pour les empêcher de blasphémer à l'endroit de ces dieux et pour qu'ils ne prononcent sur leur compte que des paroles de bon augure, chaque fois qu'ils offrent un sacrifice ou que dans leurs prières ils les implorent avec piété.

CLINIAS

Ce que tu dis est juste, pourvu du moins qu'on puisse d'abord acquérir la connaissance dont tu parles. J'ajoute ceci : à supposer que ce que nous disons d'eux maintenant ne soit pas juste, et que, après avoir acquis cette connaissance, nous en parlions comme il faut, je reconnais moi aussi que l'on doit acquérir une connaissance aussi belle [821e] et aussi importante. Qu'il en va bien ainsi, c'est donc à toi de nous l'expliquer en toute clarté, et à nous de l'apprendre en t'écoutant.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En fait, l'acquisition de la connaissance dont je parle n'est, sans être facile, ni tout à fait difficile ni vraiment longue. La preuve : ce n'est pas dans ma jeunesse, ni de longue date que j'en ai entendu parler, et néanmoins je serais capable de vous la mettre sous les yeux à l'un et à l'autre en un temps assez court. Assurément, s'il s'agissait de choses vraiment difficiles, vieux comme je suis, je ne serais jamais capable de les mettre sous les yeux d'hommes de votre âge.

CLINIAS

Ce que tu dis est vrai. Mais en quoi consiste, selon toi, cette connaissance que tu declares admirable, dont tu estimes qu'il est convenable que les jeunes gens [822a] l'acquièrent et dont tu dis que nous ne connaissons rien ? Essaie de nous donner sur ce point précis les explications les plus claires possibles.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Essayons. Elle est fausse, chers amis, la conviction qui veut que la Lune, le Soleil et les autres astres soient vraiment des astres errants. C'est tout le contraire qui est vrai. Chacun d'eux en effet parcourt la même route et non pas

plusieurs, une route toujours unique et circulaire, encore qu'elle paraisse changeante. D'autre part, celui d'entre eux qui est le plus rapide est regardé à tort comme le plus lent, et inversement. **[822b]** Si donc il en est ainsi par nature, mais que nous en jugeons différemment, c'est comme si, à Olympie, nous formions les mêmes illusions sur les chevaux qui courent ou sur les hommes engagés dans la longue course⁹⁵ et que nous déclarions le plus lent celui qui est le plus rapide, et le plus rapide celui qui est le plus lent, et que, composant des éloges, nous chantions le vaincu comme s'il s'agissait du vainqueur. Nos éloges ne seraient ni adaptés à la situation ni susceptibles de plaire aux coureurs, qui ne sont que des hommes. Mais quand, en réalité, c'est à l'égard de dieux que nous commettons **[822c]** de telles méprises, ne nous faut-il pas estimer que ce qui aurait été risible et incorrect dans le premier cas ne prête maintenant plus du tout à rire à leur propos. Non, nous ne nous montrons vraiment pas agréables non plus aux dieux en chantant en guise d'hymnes en leur honneur des racontars pleins de mensonges.

CLINIAS

Rien de plus vrai, à condition qu'il en soit tout au moins comme tu le dis.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Si donc nous montrons qu'il en va bien ainsi, il faudra faire apprendre ce genre de disciplines jusqu'au point que nous avons dit, et, si nous échouons à apporter cette preuve, il faudra nous en abstenir. Serons-nous d'accord là-dessus ?

CLINIAS

[822d] Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà donc le moment où nous devons dire achevés nos règlements relatifs à la place des savoirs dans l'éducation.

C'est dans le même esprit que l'on devra concevoir ce qui concerne la chasse et tout ce qui y ressemble. Le fait est certain, la tâche prescrite au législateur risque d'être trop importante pour qu'il s'en estime quitte une fois ces lois établies. En plus de ces lois, autre chose lui incombe, intermédiaire entre l'admonestation et la législation, que nous avons maintes fois rencontré dans nos **[822e]** discours, notamment en ce qui concerne l'éducation des tout petits enfants. De tels sujets, avons-nous déclaré, ne doivent pas être passés sous silence et, quand on en parle, s'imaginer que cela équivaut à instituer des lois, c'est le comble de la folie. Une fois qu'auront été ainsi rédigés par écrit

les lois tout comme la constitution dans son ensemble, l'éloge du citoyen qui se distingue par sa vertu n'est pas achevé quand on a dit que le bon citoyen est celui-là même qui a été le serviteur le plus fidèle des lois, qu'il leur obéit au plus haut point et que c'est lui l'homme de bien. Mais l'éloge atteindrait un achèvement supérieur si l'on disait de lui ceci : c'est celui qui a passé sa vie à obéir sans défaillance aux prescriptions écrites du législateur, qu'elles fussent lois, éloges [823a] ou blâmes. Voilà ce que l'on peut dire de plus convenable pour faire l'éloge d'un citoyen. Et il faut aussi que le législateur qui légifère véritablement ne se borne pas à rédiger des lois par écrit, mais que, en plus de ces lois, il mette par écrit, entrelacé avec elles, tout ce qui lui paraît être beau ou ne pas l'être ; et il faut que ces avis lient le citoyen éminent aussi strictement que les peines dont se servent les lois pour donner force à leurs prescriptions. Or, si nous faisons précisément paraître comme témoin le présent exposé, nous ferons mieux voir [823b] ce que nous voulons dire.

La chasse est en effet un ensemble d'activités qui sont aujourd'hui rassemblées sous un nom unique. Car la chasse aux animaux aquatiques est variée, tout comme l'est la chasse aux oiseaux. La chasse aux animaux marcheurs présente une très grande variété, dans laquelle il faut comprendre non seulement la chasse aux bêtes sauvages, mais aussi la chasse aux hommes, que ce soit à la guerre, ou même dans cette poursuite qu'incite l'amitié, laquelle appelle tantôt la louange tantôt le blâme. Et ce sont également des chasses que les rapines des brigands et des armées en campagne. Quand il établit des lois relatives à la chasse, le [823c] législateur ne peut se dissimuler ces distinctions, pas plus qu'il ne peut, dans tous les cas, édicter à la fois des prescriptions et des sanctions, et n'instituer des règles de conduite que par la menace. Que faire alors dans une telle situation ? D'une part, le législateur devra louer ou blâmer telle ou telle espèce de chasse suivant qu'elles conviennent aux exercices et aux occupations des jeunes gens. De son côté, le jeune homme doit écouter les avis qui lui sont donnés et obéir, ne se laisser détourner ni par le plaisir ni par la fatigue, et, plus encore que les lois qui s'accompagnent de menaces et de sanctions, respecter celles qui s'accompagnent de louange [823d] et exécuter leurs ordres.

À ce préambule, il est de bon ton d'attacher l'éloge et le blâme bien compris de la chasse, éloge de celle qui rend meilleure l'âme des jeunes gens, blâme de celle qui produit l'effet contraire. Adressons donc tout de suite la parole à ces jeunes pour exprimer un souhait : « Mes amis, puissiez-vous n'être pris ni de désir ni de passion pour la chasse en mer, pour la pêche à l'hameçon ou pour un genre quelconque de chasse d'animaux aquatiques ; [823e] ni non plus pour la chasse paresseuse, où les nasses font pour vous le travail, que vous dormiez ou que vous vieilliez. Puisse ne pas fondre sur vous non plus le désir de la chasse à l'homme sur mer et de la piraterie qui ferait de vous des chasseurs cruels et sans lois. Puisse encore ne pas même venir effleurer vos esprits le désir de commettre des vols soit à la campagne soit à la ville. Puisse enfin ne jamais gagner non plus aucun de nos jeunes gens la

passion séductrice de la chasse aux oiseaux, si peu compatible avec la condition d'homme libre. » **[824a]** Reste donc seulement pour nos athlètes la chasse et la capture des animaux marcheurs. L'une de ces espèces est la chasse dite de nuit, par des gens qui dorment tour à tour, hommes paresseux, une chasse qui ne mérite pas d'éloge. Aussi peu digne d'éloge est l'espèce de chasse où travail et pauses alternent, où c'est à l'aide de filets et de pièges, non par la victoire d'une âme vaillante, qu'est domptée la force sauvage des bêtes. Seule demeure donc la plus excellente, celle que l'on fait aux bêtes à quatre pattes en s'aidant de chevaux, de chiens et en donnant de sa propre personne. Toutes ces proies, soit qu'on coure après soit qu'on les frappe de près ou de loin, on ne se sert que de son corps si l'on est de ceux qui cultivent la divine bravoure.

Voilà donc quels seraient l'éloge et le blâme relatifs à toutes ces espèces de chasses. Pour ce qui est de la loi, la voici : ces chasseurs vraiment sacrés, personne ne doit les empêcher de pousser leur meute là où ils voudront et comme ils le voudront. Quant au chasseur de nuit, que personne ne permette à celui qui met sa confiance dans des filets et dans des rets de chasser nulle part. Quant à celui qui chasse les oiseaux, on ne lui interdira ni les champs en friche ni les montagnes, mais le premier venu devra les repousser des terres labourées et des terres incultes mais consacrées. Quant à la chasse aux animaux aquatiques, il devra être permis de s'y livrer partout, sauf dans les ports et dans ceux des fleuves et des marais ou des étangs qui sont consacrés, à condition seulement de ne pas utiliser des produits qui empoisonnent les eaux.

Ici prennent fin, devons-nous dire, tous les règlements touchant à l'éducation.

CLINIAS

Tu peux le dire avec raison.

Livre VIII

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[828a] La tâche qui vient à la suite de la précédente, c'est assurément d'instituer les fêtes religieuses puis de légiférer sur elles, après avoir consulté l'oracle de Delphes pour savoir quels sacrifices la cité aurait intérêt et avantage à offrir et à quelles divinités. Quant à leurs dates et à leur nombre, tout porte à croire qu'il nous revient, à nous-mêmes, de les fixer par des lois.

CLINIAS

Leur nombre en tout cas, peut-être.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Commençons donc par leur nombre. Il n'y en aura pas moins de [828b] trois cent soixante-cinq de façon qu'il y ait sans cesse un corps de magistrats qui sacrifie à un dieu ou à un démon dans l'intérêt de la cité, de ses habitants et de leurs biens. Les exégètes, les prêtres, les prêtresses et les devins se réuniront donc avec les gardiens des lois pour régler les détails que le législateur aura forcément omis ; et tout naturellement ce sera à eux-mêmes qu'il conviendra de les découvrir. Le fait est certain, la loi fixera douze fêtes en l'honneur des douze dieux, [828c] qui donnent leur nom à chacune des tribus⁹⁶. En l'honneur de chacun d'eux on fera chaque mois des sacrifices, avec des chœurs, des concours, les uns musicaux, les autres gymniques, tout cela assigné en fonction de ce qui convient aux divinités elles-mêmes et aux différentes saisons ; quant aux fêtes réservées aux femmes, on déterminera le nombre de celles qui excluent la présence des hommes et de celles qui ne les excluent pas. Il faut distinguer nommément ce qui revient aux divinités qui vivent sous la terre et ce qui revient à tout ce qu'il y a de divinités que nous devons qualifier de célestes, et il ne faut pas non plus mêler les rites qui y sont attachés, mais les séparer, en attribuant, selon la loi, le premier groupe de rites au mois de Pluton, [828d] le douzième mois de l'année. Et il n'y a pas lieu pour des guerriers d'être en mauvais termes avec un tel dieu, mais il leur faut l'honorer comme celui qui est toujours le meilleur pour les hommes, puisque, à parler sérieusement, l'union de l'âme et du corps n'est en rien meilleure que

leur séparation.

De plus, pour réussir de telles dispositions, il est nécessaire d'avoir présent à l'esprit que notre cité est telle que, parmi celles qui existent actuellement, on ne pourrait en trouver une autre qui soit aussi libre de son temps et maîtresse de ses besoins, et que, comme il en va pour un individu, **[829a]** elle a le devoir de vivre comme il faut. Or la première condition d'une vie heureuse c'est de ne pas se faire à soi-même d'injustice et de ne point en subir de la part d'autrui. De ces deux exigences, l'une n'est pas bien difficile à satisfaire, mais il est extrêmement malaisé de posséder la puissance qui préserve de subir l'injustice d'autrui, et l'on ne peut la posséder parfaitement que si l'on est parfaitement bon. Il en va assurément de même pour la cité : si elle est bonne, elle vivra en paix, mais si elle est mauvaise, elle vivra en guerre aussi bien à l'extérieur qu'à l'intérieur. Or, puisque c'est en somme ainsi que se présente la situation, ce n'est pas en temps de guerre que chacun **[829b]** doit s'entraîner à la guerre, mais en temps de paix. Il faut donc qu'une cité qui a de l'intelligence fasse des exercices militaires au moins un jour par mois, ou davantage, si tel est l'avis des magistrats, sans se préoccuper en rien du froid ou de la chaleur, les hommes avec les femmes et les enfants, lorsque les magistrats sont d'avis d'emmener le peuple entier, et, à l'occasion, par section. Il faudra toujours, en même temps que les sacrifices, concevoir de beaux divertissements, qui puissent donner lieu à des combats festifs qui imitent les combats de la guerre **[829c]** avec toute la vérité possible. Il faut distribuer des prix de victoire et des prix de bravoure pour chacun de ces combats, ainsi que des éloges et des blâmes mutuels selon la conduite de chacun dans les concours et dans toute sa vie, en honorant celui qui paraît le plus brave et en blâmant les autres. Pour composer ces éloges et ces blâmes, on ne prendra pas n'importe qui, mais quelqu'un qui n'aura pas moins de cinquante ans ; on ne prendra pas non plus, d'ailleurs, l'un de ceux qui ayant la capacité voulue en matière de poésie et de musique n'ont cependant jamais accompli **[829d]** une belle action, une action d'éclat. Tous ceux au contraire qui sont personnellement des héros et qui sont honorés dans la cité, parce qu'ils ont accompli de belles actions, c'est leurs compositions à eux que l'on chantera, même si elles sont maladroites. Leurs juges seront l'éducateur et les autres gardiens des lois, qui leur accorderont à eux seuls le privilège de faire parler leur Muse en toute liberté, mais ne donneront aux autres aucune autorisation. Et personne n'aura l'audace de chanter une composition qui n'ait pas été approuvée, fût-elle plus agréable que les hymnes attribuées à Thamyras **[829e]** et à Orphée⁹⁷, mais on chantera seulement les poèmes consacrés et réservés aux dieux, ainsi que les poèmes en l'honneur de gens de bien dont on estime que, dans le blâme ou dans l'éloge, ils ont jugé comme il convient. J'entends par ailleurs que, pour les exercices militaires comme pour la libre expression dans le domaine de la poésie, les femmes soient traitées de la même façon que les hommes.

Aussi, le législateur doit-il débattre avec lui-même en ces termes :

« Voyons, une fois constituée la cité dans son ensemble, quelle sorte d'individus vais-je former ? **[830a]** Ne sont-ce pas des athlètes pour les compétitions les plus importantes où les affrontent des milliers d'adversaires ? Assurément, répondrait-on, c'est exactement cela. Et alors ? Si c'était des pugilistes que nous formions ou bien des pancratiastes, ou des athlètes prenant part à telle autre compétition du même genre, irions-nous nous jeter dans la compétition sans nous être préalablement entraînés en luttant chaque jour contre un adversaire ? Pugilistes, n'aurions-nous pas, plusieurs jours avant l'épreuve, appris à combattre, en mimant tous **[830b]** ces mouvements que nous aurions à faire au moment où nous serions en train de lutter pour la victoire, et n'aurions-nous pas, en allant le plus près possible du combat réel, armé nos poignets de balles de cuir au lieu de lanières, pour nous exercer le plus efficacement possible à donner des coups et à les éviter ? Et au cas où nous serions par trop dépourvus de partenaires avec qui nous exercer, craindrions-nous la risée des sots au point de ne pas suspendre un mannequin sans vie pour nous entraîner sur lui ? Et si un jour nous manquions même de tout partenaire, vivant ou sans vie, **[830c]** n'oserions-nous vraiment pas, dans ce désert de partenaires, nous battre tout seul, comme si en définitive nous nous battions contre notre ombre à nous ? Ou bien que pourrait-on voir d'autre dans cet entraînement qui consiste à donner et à parer les coups avec les mains⁹⁸ ?

CLINIAS

À peu près rien d'autre, Étranger, que ce que tu proposais à l'instant.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ! Est-ce que les forces armées de notre cité oseront chaque fois affronter, moins bien entraînées que les athlètes de ce genre, le combat le plus important, où elles combattront pour leur vie, pour leurs enfants, pour leurs biens **[830d]** et pour la cité tout entière ? Dans ces conditions, est-ce que le législateur, par crainte du ridicule que pourraient prendre aux yeux de quelques-uns ces combats d'entraînement mutuel, s'abstiendra de légiférer sur ces exercices militaires, prescrivant avant tout les petits combats de chaque jour sans armes, en orientant vers cette formation les chœurs et la gymnastique dans son ensemble ? Quant aux exercices qui sont, pour ainsi dire, plus importants, ceux qui se font en armes, ne prescrira-t-il pas qu'ils aient lieu au moins une fois par mois ? Il faut que l'on se livre entre soi des combats **[830e]** sur tout le territoire, pour prendre des positions et pour se tendre des embuscades, en mimant ainsi la guerre sous toutes ses formes, et que l'on se batte réellement avec des armes entourées ou avec des projectiles aussi proches de la vérité que possible, même si on rend ceux-ci moins dangereux, dans le dessein de ne pas bannir complètement la peur de ce jeu qui oppose les citoyens les uns aux autres, qu'il suscite au contraire la peur et

que, d'une manière ou d'une autre, il révèle celui dont l'âme est bien trempée et celui dont l'âme ne l'est pas, et que, en décernant à juste titre aux uns les marques d'honneur et aux autres les marques de déshonneur, [831a] on tienne la cité tout entière prête tout au long de la vie au véritable combat ? Et il va de soi que, si quelqu'un vient ainsi à être tué, le meurtre sera tenu pour involontaire et le meurtrier, une fois purifié selon les rites légaux, sera déclaré avoir les mains pures. On estimera que, s'il meurt un petit nombre d'hommes, il en poussera d'autres qui ne leur seront pas inférieurs, tandis que si la peur venait, pour ainsi dire, à perdre la vie, on ne trouverait plus, dans les épreuves de ce genre, une autre pierre de touche qui permettrait de distinguer entre ceux qui valent plus et ceux qui valent moins. Et ne serait-ce pas là pour la cité, et non de peu, [831b] un mal bien plus grand ?

CLINIAS

Nous t'accorderions volontiers, Étranger, qu'il faut faire une loi sur ces exercices et que la cité tout entière doit les adopter.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela dit, tous autant que nous sommes, connaissons-nous la cause qui fait que dans les cités, pour le moment, une telle pratique des chœurs et des combats n'existe nulle part et d'aucune manière, sauf à une toute petite échelle ? Ou bien ne faut-il pas en donner pour explication l'ignorance du grand nombre et de ceux qui lui ont donné leurs lois ?

CLINIAS

C'est bien possible.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[831c] Non, ça ne l'est aucunement, mon cher Clinias. Mais il y a deux raisons à cela, et elles suffisent amplement à l'expliquer.

CLINIAS

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

L'une vient de cette passion de l'enrichissement qui à aucun moment ne laisse le loisir de se soucier d'autres choses que de ses biens personnels, auxquels l'âme de tout citoyen est tout entière suspendue au point qu'elle ne saurait se préoccuper d'aucun autre soin que du gain quotidien. Et tout objet d'étude et toute pratique qui permet d'atteindre ce but, [831d] chacun en privé

est tout prêt à l'apprendre et à s'y adonner, alors qu'il se moque du reste. Voilà donc pour un point, voilà pour l'une des causes à désigner pour rendre compte de la résistance que met une cité à s'appliquer sérieusement aux pratiques de ce genre et à quelque autre noble occupation ; au contraire, la soif inassouvie d'or et d'argent fait que tout homme est disposé à accepter tout métier, tout expédient honorable ou déshonorant s'il doit l'enrichir, et à commettre toute action pie, impie et pleinement infâme, sans aucun scrupule, pourvu qu'elle puisse lui permettre, comme à une bête, [831e] de se rassasier de toute sorte de nourriture, de boire à l'avenant, et de se gorger tout son soûl de tout ce qu'il peut y avoir de plaisirs sexuels.

CLINIAS

C'est exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Admettons donc qu'il y a dans celle que je dis l'une des causes pour lesquelles, outre que par ailleurs elles ne font rien d'honorable, les cités négligent de s'exercer comme il le faudrait à la guerre. Telle est la cause qui au contraire transforme en marchands, en armateurs et pour tout dire en gens de service ceux des citoyens qui sont d'un naturel paisible, et qui par ailleurs fait de ceux qui ont un naturel courageux des brigands, des perceurs de murailles, des pillers de temples, des batailleurs, des prétendants à la tyrannie ; [832a] même s'ils ne sont pas dépourvus de dons, ces gens ont cependant manqué de chance.

CLINIAS

Comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comment ne les dirais-je pas absolument malheureux, ces gens qui sont contraints de traverser la vie avec une âme toujours affamée ?

CLINIAS

Voilà donc la première cause, mais la seconde, Étranger, quelle est-elle d'après toi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu as bien fait de me rappeler qu'il y en a une autre.

MÉGILLE

La première, dis-tu, c'est donc la recherche insatiable de la richesse tout au long de sa vie qui, privant chacun de tout loisir, est pour tous l'obstacle [832b] à la bonne pratique des exercices guerriers. Soit, mais dis-nous maintenant quelle est la seconde.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'ai-je pas l'air d'être embarrassé pour en parler et de chercher à gagner du temps ?

MÉGILLE

Non, tu nous donnes plutôt l'impression de t'être laissé entraîner dans une sorte de haine à l'égard de semblables mœurs, et de les châtier plus qu'il ne faut dans ton argument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Vous avez on ne peut plus raison, étrangers, de me taper sur les doigts. Vous seriez disposés, semble-t-il, à écouter ce qui constitue la suite ?

CLINIAS

Tu n'as qu'à le dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or ces constitutions qui n'en sont pas et dont j'ai maintes fois parlé dans ce qui précède : la démocratie, [832c] l'oligarchie et la tyrannie, voilà quelles sont les causes du mal dont il s'agit. Le fait est certain, aucune d'elles n'est une constitution ; toutes auraient au contraire comme nom le plus exact celui de « factions ». Aucune en effet ne comporte une autorité qui s'exerce de plein gré sur des gens qui l'acceptent de plein gré, mais c'est contre le gré de ceux qui la subissent qu'elle s'exerce de son seul gré, en ayant toujours recours à la force ; le gouvernant qui craint le gouverné ne le laissera jamais de plein gré devenir honnête, riche, fort, courageux et par-dessus tout bon guerrier. Ce sont ces deux choses qui, peu s'en faut, sont les causes principales de tous les maux ; en tout cas, ce sont elles qui sont les causes principales des maux qui viennent d'être évoqués. Or, pour ce qui est de la constitution actuelle, celle que nous établissons par nos lois, [832d] elle échappe à l'une et l'autre de ces causes. Elle donne l'occasion de jouir, je suppose, du loisir le plus important ; ses citoyens sont libres les uns à l'égard des autres, et la passion des richesses est, je pense, le dernier vice que leur inspireraient nos lois, si bien qu'en toute vraisemblance et en toute raison

cette forme de constitution serait la seule, parmi les formes actuelles, à pouvoir faire place à une combinaison d'éducation guerrière conduite à son terme et d'entraînement par les jeux rendus au sens propre guerriers.

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce que nous avons à faire par la suite n'est-il pas de rappeler, à propos des concours [832e] gymniques dans leur ensemble, que tous ceux qui sont des compétitions préparant à la guerre doivent se pratiquer avec soin et être dotés de prix pour les vainqueurs ; les autres, il faut leur dire au revoir. Or, quelles sont les compétitions présentant ce caractère ? C'est ce qu'il vaut mieux dire et préciser par la législation, en commençant par le commencement. Et d'abord les concours de course et de vitesse, ne faut-il pas les prescrire ?

CLINIAS

Il le faut.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Assurément, ce qu'il y a de plus utile que tout à la guerre, c'est sans contredit l'agilité du corps dans son ensemble, que ce soit celle des pieds ou celle des mains. Pour fuir ou pour capturer, [833a] celle des pieds ; celle des mains, pour le combat en ligne et le corps à corps, où il faut force et vigueur.

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et pourtant ni l'une ni l'autre n'est d'une suprême utilité quand on n'a pas d'arme.

CLINIAS

Évidemment.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, lors des concours gymniques notre héraut appellera d'abord,

comme cela se fait aujourd'hui, le coureur de petite distance : le concurrent se présentera en armes ; pour le concurrent sans armes, nous n'établirons pas de prix. Or le premier à se présenter sera celui qui concourra avec ses armes pour parcourir une fois le stade ; le deuxième sera **[833b]** celui qui parcourra deux fois le stade ; viendra en troisième le parcours hippique ; le quatrième, tout naturellement, sera celui qui sera concurrent pour la longue course ; pour la cinquième course, nous laisserons partir en premier celui que, parce qu'il est lourdement armé, nous appelons « hoplite », sur une longueur de soixante stades jusqu'au temple d'Arès et retour, en le faisant courir sur une route unie ; alors que son adversaire, un archer couvert de tout son équipement, concourra sur cent stades jusqu'à un temple d'Apollon et d'Artémis à travers les montagnes et des terrains de toutes sortes. Une fois **[833c]** le concours lancé, nous attendrons que les coureurs reviennent et nous donnerons, pour chaque course, les prix au vainqueurs.

CLINIAS

Parfait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, concevons que ces concours sont de trois sortes : un pour les enfants, un pour les adolescents et un troisième pour les hommes. À celui des adolescents nous imposerons les deux tiers de l'espace à parcourir. Aux enfants, la moitié de cela, qu'ils concourent comme archers ou comme hoplites. Quant aux filles, tant qu'elles sont impubères, elles concourent nues dans le stade même, pour le parcours simple, pour le parcours double, pour le parcours hippique et **[833d]** pour la longue course. De treize ans jusqu'à leur mariage, elles continueront de prendre part aux concours, pas au-delà de vingt ans, mais au moins jusqu'à dix-huit. Toutefois, elles ne paraîtront et ne concourront dans ces courses que vêtues d'un costume décent. Voilà réglé ce qui concerne les courses, tant pour les hommes que pour les femmes.

Passons aux concours dans lesquels la vigueur est en cause. La lutte et les compétitions du même type – elles qui présentent tant d'importance aujourd'hui – seront remplacées par le combat en armes, à un **[833e]** contre un, à deux contre deux, ou même jusqu'à dix concurrents combattant contre dix. Quant aux coups qu'il faut ne pas avoir reçus ou qu'il faut avoir portés pour être déclaré vainqueur, et jusqu'à quel compte, il faut prendre modèle sur la lutte, où les experts ont fixé des règles pour distinguer le bon lutteur et le moins bon, et en appeler aux champions de la lutte en armes pour les prier de nous aider à décréter qui mérite la victoire en ces sortes de combats, quels coups il doit avoir évités ou infligés, et, pareillement, **[834a]** quelle règle déterminera le moment où l'autre est vaincu. Les mêmes précisions seront à établir pour les filles au-dessous de l'âge nubile.

Quant au combat du pancrace, nous y substituerons tous les exercices

des peltastes, combats dans lesquels les concurrents utilisent l'arc, le bouclier léger, le javelot, des pierres que l'on lance à la main ou avec une fronde, et des lois seront établies pour ces jeux aussi de façon à attribuer les honneurs et le prix de la victoire à qui se sera le plus parfaitement conformé aux règles de ce jeu.

Tout de suite après cela, il devrait y avoir une réglementation **[834b]** concernant les concours hippiques. Mais, dans une région comme la Crète du moins, les chevaux ne sont ni en grand nombre ni de grand usage. Dès lors, on met nécessairement moins d'empressement à en faire l'élevage et à instituer pour eux des concours. Aussi bien, de façon générale, on ne trouve personne qui entretienne un attelage de char et qui ait en la matière une ambition justifiée. Aussi, établir des compétitions de chars alors que ce n'est pas une coutume du pays n'aurait ni ne semblerait avoir aucun sens. Mais instituer un prix pour les chevaux montés, **[834c]** pour de jeunes poulains, pour ceux d'un âge intermédiaire et pour les chevaux pleinement formés, ce serait adapter les jeux hippiques à la nature du pays. La loi admettra donc qu'il y ait en ces domaines des compétitions et un désir d'être vainqueur, et il reviendra aux commandants d'escadron et aux commandants de cavalerie de porter un jugement public sur toutes ces courses et sur les coureurs qui monteront en armes ; car aussi bien là que dans les concours gymniques, admettre des concurrents sans armement serait une faute dans notre législation. **[834d]** Comme archer ou comme lanceur de javelot monté, le Crétois n'est pas sans pratique ; dès lors, on entretiendra là aussi, à titre de jeu, l'affrontement et les compétitions.

Quant aux femmes, cela ne vaut pas la peine de les contraindre à prendre part à ces compétitions par des lois ou des règlements. Si pourtant, en conséquence précisément de tout l'apprentissage antérieur, les fillettes ou les jeunes filles en sont venues au point que leur résistance physique supporte sans peine cette participation, qu'on les admette à concourir, sans leur en faire reproche.

Voici donc achevé ce qui touche à la compétition et à l'enseignement dans le domaine de la gymnastique, tant pour les concours que pour l'exercice quotidien dans les écoles. **[834e]** Et tout naturellement nous avons également achevé notre travail, pour sa plus grande partie, en ce qui concerne la musique. Mais les récitations des rhapsodes et les déclamations de tous ceux qui les accompagnent, et toutes les compétitions qui devront avoir lieu, les jours de fêtes, entre les chœurs, ce n'est qu'une fois que nous aurons assigné aux dieux et à ceux qui les accompagnent leurs mois, leurs jours et leurs années que nous les réglerons, en fixant les concours tous les trois ou tous les cinq ans, ou de quelque manière et dans quelque condition que les dieux **[835a]** nous auront suggérée. À de telles dates, il faut aussi prévoir des concours culturels, chacun à son tour, leur ordre étant établi par les présidents des concours, l'éducateur suprême de la jeunesse et les gardiens des lois : ils se réuniront à propos de ces concours et légiféreront sur la date, les

concurrents et leur escorte dans tous les concours de chœurs et de danse. Ce que comportera chaque compétition quant aux paroles, aux chants, à l'harmonie **[835b]** qui se mêle au rythme, à la danse, le premier législateur l'a dit plusieurs fois, et ce sera en s'attachant à suivre les règles établies par lui que les législateurs qui viendront à sa suite s'efforceront de légiférer, assignant à chaque sacrifice au moment approprié les concours qui lui conviennent et attribuant ainsi à la cité un calendrier de fêtes à célébrer.

Cela étant, sur ces points et sur beaucoup d'autres semblables, il n'est pas difficile de comprendre quelle est la réglementation à proposer qui soit adaptée à la loi, et si par ailleurs on y fait ici ou là un changement, on ne saurait apporter à la cité ni grand profit ni grand dommage. Mais voici quelque chose qui n'est pas de peu d'importance **[835c]** et qu'il n'est pas facile de faire entendre. Ce serait surtout à un dieu d'agir s'il était de quelque façon possible que les prescriptions requises viennent de lui, mais on risque plutôt d'avoir besoin d'un homme, un audacieux qui mette la franchise au-dessus de tout, qui proclame ce qu'il estime être le meilleur pour la cité et pour les citoyens qui ordonne, face à toutes les âmes corrompues, ce qui convient à la constitution dans son ensemble et à ce qui s'y accorde, en disant non aux désirs les plus puissants, et qui, sans avoir personne qui l'appuie, suive seul la voix de la seule raison.

CLINIAS

[835d] De quoi cette fois sommes-nous en train de parler ? Le fait est que nous ne comprenons pas encore.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas, cela ne me surprend pas. Eh bien, je vais m'efforcer de formuler la chose de façon plus claire. Lorsque, en effet, j'en suis venu dans mon exposé à l'éducation, j'ai vu des jeunes gens et des jeunes filles assemblés les uns avec les autres en un commerce amical. Et, tout naturellement, la crainte m'a envahi au moment où je me suis demandé ce qu'il fallait faire dans une cité de cette sorte, où l'on trouve des jeunes gens et des jeunes filles bien nourris, exemptés de tous les travaux pénibles et serviles qui éteignent au mieux l'excès, oisifs n'ayant tous d'autre souci dans la vie que **[835e]** de participer à des sacrifices, des fêtes et des chœurs. Quel moyen trouver pour faire précisément que dans cette cité ils s'abstiennent des désirs qui jettent tant de gens dans tant de maux extrêmes, des passions dont la raison commande de s'abstenir quand elle entreprend de se faire loi ? Que les coutumes que nous avons établies précédemment viennent à triompher de la plupart de ces désirs, il n'y aurait rien là d'étonnant. **[836a]** Car pour instaurer la tempérance, l'interdiction d'un enrichissement exagéré est une aide qui n'est pas médiocre, et l'éducation dans son ensemble s'inspire de sages lois qui conduisent au même but. De plus, la surveillance exercée par les

magistrats, contrainte de ne pas porter son attention ailleurs et de la garder toujours sur les jeunes gens eux-mêmes, confère, autant qu'il se peut dans les affaires humaines, une mesure aux autres désirs. Oui, mais la passion amoureuse des jeunes gens pour l'un et l'autre sexes, ceux des femmes pour les hommes, et des hommes pour les femmes, qui sont sources de tant de maux [836b] autant dans la vie privée que pour les cités tout entières, comment pourrait-on s'en préserver, quel remède trouver dans toutes ces circonstances qui permette d'échapper à un tel danger ? Voilà en tout cas, Clinias, quelque chose qui n'est pas facile. Car, alors qu'en de nombreuses circonstances la Crète tout entière et Lacédémone nous apportent vraisemblablement un secours qui n'est pas mince, à nous qui instituons des lois qui sont étrangères aux façons de vivre de la majorité, sur les questions de l'amour en revanche – nous sommes ici entre nous – elles sont en parfait désaccord avec nous. Car si [836c], disposé à suivre la nature, on redonnait force de loi à ce qui se faisait avant Laïos, en proclamant qu'il n'est pas correct d'avoir des relations sexuelles avec de jeunes garçons comme s'il s'agissait de femmes, en prenant pour témoin le comportement des animaux et en montrant que chez les bêtes on ne voit pas le mâle s'accoupler à un autre mâle pour telle fin car cela est contre nature, il est probable qu'on tiendrait là un discours qui aurait une chance de persuader, même s'il n'était nullement dans le ton de vos cités. En plus de ces raisons, ce que selon nous le législateur doit avoir en vue en toutes choses ne se rencontre pas dans ces pratiques. [836d] Le fait est certain, nous cherchons toujours quelle prescription porte vers la vertu, quelle autre non. Allons, voyons : à supposer que nous consentions à reconnaître dans notre législation actuelle que cela est convenable et nullement déshonorant, dans quelle mesure cela contribuerait-il à nous conduire à la vertu ? Est-ce que dans l'âme de celui qui se laisse séduire naîtra un caractère courageux ? Dans celle du séducteur les caractéristiques de la tempérance ? Ne faut-il pas plutôt admettre que personne ne sera jamais convaincu par cela, mais pensera tout le contraire ? Chez celui qui cède aux plaisirs [836e] et ne peut leur résister, tout le monde blâmera le laisser-aller et chez celui qui cherche à imiter la femme, tout le monde réprouvera, n'est-ce pas, l'image ressemblante qu'il en devient ? Dans ces conditions, se trouvera-t-il un homme qui instituera comme loi une pratique de cette nature ? Aucun, à vrai dire, si du moins il a dans son intellect la loi véritable. Comment donc montrer la vérité de ce que j'affirme ? Il est nécessaire d'examiner tout à la fois la nature de l'amitié, du désir [837a] et de la passion amoureuse, si l'on veut avoir sur le sujet des notions correctes. Étant donné, en effet, qu'un seul nom enveloppe deux choses et, en plus, une troisième qui est constituée à partir de ces deux-là, voilà ce qui crée tout l'embarras et toute l'obscurité.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous appelons « ami », je suppose, ce qui sous le rapport de l'excellence est semblable au semblable et égal à l'égal ; mais nous disons par ailleurs que ce qui est dans le besoin est l'ami de ce qui est riche, même s'ils sont de genre contraire. Et chaque fois que l'une ou l'autre de ces sortes d'amitié est poussée à l'extrême, nous l'appelons « amour ».

CLINIAS

[837b] C'est exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À vrai dire, tandis qu'une amitié entre contraires est terrible et sauvage, et qu'elle est rarement réciproque chez nous, l'amitié entre semblables est douce et sa réciprocité dure toute la vie. Quant à celle qui est un mélange de l'une et de l'autre, d'abord elle ne laisse pas facilement deviner ce que souhaite celui qui est dominé par cette troisième sorte d'amour ; par la suite, cet homme est dans l'embarras, parce qu'il est tirailé en sens contraire par deux tendances, l'une qui lui recommande de cueillir la fleur de la jeunesse, l'autre qui le lui interdit. Celui-ci en effet est amoureux du corps, affamé de sa fleur [837c] comme d'un fruit bien à point ; il s'exhorte à se rassasier sans accorder aucun respect aux caractères de l'âme de celui qu'il aime. Celui-là au contraire, pour qui le désir du corps ne vient qu'au second plan, qui voit plutôt qu'il ne convoite, lui dont c'est vraiment l'âme qui désire une autre âme, considère que c'est faire preuve de démesure que d'assouvir sur ce corps un appétit charnel ; et ce qu'il souhaiterait, parce qu'il est plein de retenue et de respect religieux pour la modération, le courage et la grandeur d'âme et la réflexion, ce serait de vivre sans cesse chaste avec son aimé chaste. [837d] Or, l'amour qui est un mélange des deux précédents, c'est celui auquel, dans l'énumération que nous venons de faire, nous avons attribué le troisième rang. Mais, puisque tel est le nombre des espèces d'amour, la loi doit-elle les interdire toutes en les empêchant de naître en nous ? N'est-il pas au contraire évident que l'amour épris de vertu, c'est-à-dire celui qui désire pour le jeune qu'il devienne le meilleur possible, nous souhaiterions le voir prendre place dans notre cité, tandis que les deux autres nous les écarterions, si nous en avions le pouvoir ? Sinon, Mégille, que dire ?

MÉGILLE

Les propos que tu viens de tenir sur le sujet sont à tous égards parfaitement convenables.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[837e] Tu me donnes bien l'impression, mon cher, et c'est ce que je conjecturais, que j'ai réussi à faire concorder ta voix avec la mienne. Quant à ce que votre loi à vous pense sur ces points, je n'ai pas à l'examiner entièrement, mais il me suffit de recueillir l'adhésion que tu donnes à mon point de vue. Pour Clinias, à son tour, j'essaierai plus tard de le persuader sur ce point en ayant recours à l'incantation. Il faut que je me contente de votre assentiment commun, et que nous poursuivions de toute manière l'institution de nos lois.

MÉGILLE

Rien de plus juste que ce que tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par ailleurs, pour établir la loi qui nous occupe en ce moment, [838a] je tiens effectivement un procédé qui d'une part est facile, mais dont la réalisation, d'autre part, présente toutes les difficultés possibles.

MÉGILLE

De quoi veux-tu bien parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous savons, je suppose, que la plupart des hommes d'aujourd'hui, si pervers soient-ils, s'abstiennent avec aisance et avec rigueur de toute relation avec des êtres qu'ils trouvent beaux, et cela non contre leur gré, mais d'aussi bon gré que possible.

MÉGILLE

De quels cas veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dans le cas où quelqu'un a un frère ou une sœur qui sont des beautés. La même loi, même si elle n'est pas écrite [838b] protège encore et si efficacement un fils, une fille, que personne n'ose coucher avec eux, que ce soit ouvertement ou en cachette, ni se laisser aller envers eux à des attouchements où la tendresse prendrait quelque autre forme ; en réalité, c'est jusqu'au désir d'une telle relation qui demeure totalement étranger à la pensée du plus grand nombre.

MÉGILLE

Ce que tu dis est vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-ce pas une toute petite formule qui éteint toute l'ardeur de cette sorte de concupiscence ?

MÉGILLE

Laquelle précisément veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Celle qui déclare que ces actes sont totalement impies, odieux à la divinité et infâmes parmi les infâmes. Or la raison n'en est-elle pas celle-ci ? **[838c]** Personne sur ce point ne tient un autre langage et, sitôt né, chacun de nous entend, partout et toujours, parler de la sorte soit sur le ton de la comédie soit sur le ton le plus sérieux qui soit, qu'on appelle souvent le ton tragique, quand on met en scène des Thyeste, des Œdipe ou des Macarée qui, ayant avec leurs sœurs un commerce clandestin, d'eux-mêmes, une fois découverts, se donnent la mort pour se punir de leur faute.

MÉGILLE

Tout ce que tu dis là est on ne peut plus juste, du moins quant au fait que la voix de l'opinion publique possède un extraordinaire pouvoir, **[838d]** dans tous les cas où personne ne se risquerait même à respirer autrement que ne veut la loi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi nous avons raison de dire tout à l'heure, que le législateur, s'il souhaite subjuguier l'un de ces désirs qui asservissent le plus sûrement les hommes, saura facilement de quelle manière en venir à bout : sur le même sujet, il n'a qu'à investir d'un caractère religieux la voix publique chez tout le monde, esclaves et hommes libres, femmes, enfants et la cité tout entière, et de cette façon, pour cette loi, il aura créé **[838e]** la stabilité la plus assurée.

MÉGILLE

Eh oui, absolument. Mais comment par ailleurs arriver à faire que tout le monde consente à tenir là-dessus le même langage ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bonne repartie, car c'est exactement ce que j'entendais en parlant du moyen que j'ai pour imposer cette loi qui demande que l'on se conforme à la nature dans les rapports destinés à la procréation des enfants, en s'abstenant, d'une part, d'avoir ce genre de rapports avec des mâles, et de ne pas plus porter délibérément à la race humaine un coup mortel que l'on ne va jeter la semence parmi les pierres et les cailloux, où elle ne prendra jamais racine de façon à reproduire sa propre **[839a]** nature, et, d'autre part, en s'abstenant d'ensemencer n'importe quel sillon féminin dans lequel ta semence ne saurait lever. Si cette loi-là acquiert permanence et force, si elle revêt autant de force qu'en a maintenant celle qui interdit les relations sexuelles entre parents et enfants, et si, dans les autres types de relations sexuelles, elle obtient, comme il se doit, la même victoire, elle présentera mille mérites. Son premier mérite en effet est sa conformité avec la nature ; en outre, elle détourne les hommes de la frénésie sexuelle, de la démence, de toutes les formes de l'adultère, de tous les excès de boisson ou de nourriture **[839b]** et elle les porte à aimer leurs propres femmes. Une foule d'autres biens résultera encore de cette loi, à supposer qu'un législateur s'en rende maître. Mais peut-être que se dressera devant nous un homme ardent et jeune, plein d'une semence surabondante, qui ayant entendu promulguer cette loi couvrira d'injures ceux qui auront institué ces coutumes qu'il tient pour insensées et impossibles et il remplira tout de ses clameurs. C'est cela précisément que j'avais en vue quand j'ai évoqué cette formule, où je prétendais être en possession d'un procédé, le plus facile de tous **[839c]** et le plus difficile, pour faire durer cette loi une fois qu'elle aurait été établie. Le fait est certain, il est très facile de concevoir que cela peut se faire et comment cela peut se faire : ainsi, nous le déclarons, sitôt qu'on aura réussi à la rendre sacrée, cette loi subjuguera toutes les âmes et les remplira de crainte et d'obéissance pour les lois édictées. En fait, malheureusement, les choses en sont venues à ce point que, même dans ces conditions, une telle loi paraît irréalisable, comme c'est le cas pour la coutume de prendre ses repas en commun, à laquelle on doute qu'une cité tout entière puisse s'adonner tout au long de son existence **[839d]** ; une coutume soumise à l'épreuve de l'expérience et qui s'est installée chez vous, bien que pour ce qui est des femmes, même dans vos propres cités, elle semble encore interdite par la nature. Or, c'est en vertu de ces considérations et en raison d'une incrédulité dont la force est grande, que j'ai dit qu'il était extrêmement difficile que se maintiennent légalement ces deux choses.

MÉGILLE

Ce que tu dis est juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quoi qu'il en soit, que cette loi n'est pas au-dessus des forces humaines, mais qu'elle peut au contraire s'appliquer, souhaitez-vous que je tente de vous

l'expliquer en présentant une argumentation plausible ?

MÉGILLE

Pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Auquel des deux serait-il donc plus facile de s'abstenir des plaisirs de l'amour [839e] et d'accepter d'observer en faisant preuve de modération ce qui est prescrit à leur sujet : à l'homme qui a un corps sain et qui n'a pas négligé de s'entraîner, ou à l'homme qui n'est pas en bonne forme ?

CLINIAS

Bien plus facile à celui qui n'a pas négligé de s'entraîner.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'avons-nous pas entendu parler de ce qu'a fait Iccos de Tarente, notamment en vue des Jeux [840a] à Olympie ? Pour y être vainqueur, lui qui maîtrisait la technique et qui possédait en son âme le courage et la tempérance, ne toucha jamais, à ce qu'on dit, ni une femme ni non plus un garçon tout le temps qu'il était dans le feu de l'entraînement. On raconte la même chose sur Crison, Astyle, Diopompe et beaucoup d'autres encore. Oui, et pourtant, Clinias, leur âme était beaucoup moins éduquée que celle de nos concitoyens, [840b] à moi et à toi, et leurs corps étaient beaucoup plus gonflés de sève.

CLINIAS

Ce que tu dis est vrai. Les anciens nous ont rempli les oreilles de récits où, à propos de ces athlètes, ils soutiennent qu'il en est bien allé ainsi.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ? Ces hommes, pour vaincre à la lutte, à la course, et dans les autres compétitions de ce genre ont eu l'audace de se priver de la chose qui est dite par le grand nombre être un bonheur, et nos jeunes gens n'auraient pas la force d'endurer une telle abstinence en vue d'une victoire beaucoup plus belle, dont nous leur vanterions depuis l'enfance la très grande beauté, en leur répétant dans des mythes [840c] et des maximes, et en leur chantant dans des mélodies, de façon, croyons-nous, à les charmer.

CLINIAS

Quelle victoire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La victoire sur les plaisirs : si on est vainqueur, on vit dans le bonheur ; mais si on a le dessous, c'est tout le contraire. À cela s'ajoute encore un sentiment de crainte, celle de commettre quelque chose qui soit dans tous les cas et de toutes les manières dépourvu de piété ; cette crainte ne nous donnera-t-elle pas la force de surmonter des passions dont d'autres qui valaient moins ont triomphé ?

CLINIAS

En tout cas, c'est vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Puisque nous en sommes donc à ce point en ce qui concerne cette loi, et que par ailleurs la corruption du grand nombre [840d] nous a fait tomber dans une situation difficile, j'affirme que notre loi se doit de poursuivre sans faillir dans cette voie, en proclamant que nos citoyens ne doivent pas être pires que les oiseaux et que beaucoup d'autres bêtes, qui, même si elles sont nées dans des groupes immenses, vivent, jusqu'à ce qu'elles soient en âge d'engendrer, dans la continence, pures de tout accouplement et chastes, mais qui, une fois qu'elles sont en âge de procréer, s'apparient selon leur goût, mâle à femelle, femelle à mâle, et vivent le reste du temps dans la piété et la justice, restant [840e] fermement fidèles à leurs premiers accords d'amitié. Dès lors, il faut que nos citoyens soient meilleurs que des bêtes. Mais si du moins il arrive qu'ils se laissent corrompre par les autres Grecs et par la plupart des Barbares, parce qu'ils voient régner chez eux l'Aphrodite qu'on appelle « la déréglée » et parce qu'ils ont entendu parler de l'importance de son pouvoir, et s'ils deviennent, de ce fait, incapables de prévaloir en ce combat, il faut que les gardiens des lois, devenus législateurs, fabriquent à leur usage une seconde loi.

CLINIAS

Quelle est cette loi que tu leur conseilles d'instituer [841a] si celle qu'ils viennent d'instituer leur échappe ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Évidemment, Clinias, la loi qui, associée à celle-là, tient le second rang.

CLINIAS

Qu'entends-tu par là ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Priver autant que possible, nous l'avons vu, ces plaisirs de la force qu'ils acquièrent par l'exercice ; en détourner le cours et la croissance par des travaux pénibles vers quelque autre partie du corps. On obtiendra ce résultat, si l'on empêche que l'acte sexuel s'affranchisse de toute pudeur. La pudeur, au contraire, en diminuera la fréquence, **[841b]** et la fréquence diminuée en affaiblira l'autorité despotique. Que dès lors nos citoyens se fassent un point d'honneur de pratiquer ces actes en secret – une règle de conduite dont la légalité se fonde sur la coutume et sur la loi non écrite –, et que pratiquer ces actes au vu et au su de tous soit un déshonneur, sans qu'on aille jusqu'à en interdire la pratique. Nous aurions ainsi inscrit dans la loi un déshonneur et un honneur se situant à un second niveau, présentant une rectitude de second degré ; et par suite cette unique espèce que constituent les natures corrompues, dont nous disons qu'elles sont inférieures à elles-mêmes, **[841c]** serait enveloppée par trois autres qui la contraindraient à ne pas contrevenir à la loi.

CLINIAS

Quelles autres ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À la fois, le respect des dieux, le respect de l'honneur et l'accoutumance à désirer non les corps, mais celles des manières d'être de l'âme qui sont vraiment belles. Sans doute ces choses qu'à présent j'évoque comme dans un mythe se présentent à la manière de prières, mais si elles étaient mises en œuvre, elles deviendraient de beaucoup ce qu'il y aurait de meilleur dans toutes les cités. Peut-être, si le dieu le souhaite, arriverions-nous à imposer par la contrainte, dans le domaine de la sexualité, cette alternative **[841d]** : ou bien personne, de bonne naissance et libre, n'osera toucher à aucune autre femme de sa condition si ce n'est sa propre épouse, ni semer avec des concubines une semence d'enfants illégitimes et de bâtards, ni non plus répandre avec des mâles une semence infertile en un acte contre nature ; ou bien les rapports avec les mâles seront totalement interdits et, en ce qui concerne les femmes, quiconque aura commerce avec d'autres femmes que celles qui entrent dans la maison par des mariages célébrés sous les auspices des dieux suivant les rites sacrés (intruses achetées ou acquises **[841e]** de quelque autre façon) devra tenir la chose cachée à tous les hommes et à toutes les femmes. Sinon, nos lois qui le déclareront légalement déchu de tous les honneurs civiques auront toutes les chances d'apparaître justifiées, comme si de fait il s'agissait d'un étranger. Peu importe que nous devions la considérer

comme une loi ou deux lois, il faut établir cette loi relative à la sexualité et **[842a]** à toutes les relations amoureuses, licites ou illicites, que suscitent entre nous les désirs de cette sorte.

MÉGILLE

Eh bien, oui, Étranger, pour ma part j'accueillerais très favorablement cette loi ; quant à Clinias, qu'il dise lui-même ce qu'il en pense.

CLINIAS

Je le ferai, Mégille, quand se présentera une occasion que j'estimerai propice ; mais pour le moment, laissons l'étranger poursuivre plus avant l'exposé de ses lois.

MÉGILLE

Tu as raison.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, à cette heure **[842b]**, le progrès de notre entretien nous a presque conduits au point de considérer que les repas en commun sont déjà établis : cette institution dont nous disions que partout ailleurs elle serait difficile à imposer, tandis qu'en Crète personne ne penserait qu'il puisse en aller autrement. Mais pour savoir de quelle manière les réaliser, si ce sera comme en ce pays, comme à Lacédémone, ou selon un troisième modèle qui s'en distingue et qui serait meilleur que tous les deux, cela ne me semble pas difficile à découvrir ; et une fois qu'on y sera arrivé, on ne peut attendre de cette découverte que de grands avantages, car le système actuellement établi paraît bien agencé. **[842c]** Ce qui vient à la suite de cette question, c'est celle de l'approvisionnement alimentaire, pour arriver à l'adapter aux repas en commun. Assurément, il y a d'autres cités dont l'approvisionnement pourrait être doté de ressources très diverses et de multiple provenance, qui soit au moins le double de celles dont disposent les citoyens de cette cité. Car c'est à la fois de la terre et de la mer que la plupart des cités en Grèce tirent leur approvisionnement en nourriture, tandis que la nôtre la tire seulement de la terre. Aussi bien cela rendra plus facile la tâche du législateur, car il lui suffira par ailleurs non seulement de deux fois, **[842d]** mais de beaucoup moins encore, et de plus ce seront des lois convenant à des hommes libres. Les affaires de négoce maritime, de gros négoce ou de commerce de détail, d'hôtellerie ou de perception d'impôts, de mines, de prêts à intérêt, d'intérêts composés et des milliers d'autres affaires de cette sorte, le législateur de notre cité est en effet libéré et il leur dit « au revoir ». Mais c'est aux agriculteurs et aux pâtres, aux éleveurs d'abeilles, à ceux qui sont les dépositaires de leur

produit et à ceux qui fabriquent leur outillage qu'il donnera des lois [842e]. Après avoir légiféré sur les questions les plus importantes, le mariage, le fait d'engendrer et d'élever des enfants, et, en outre, sur leur éducation et l'institution des magistrats pour la cité, c'est maintenant vers les moyens de subsistance et vers tous ceux dont le labeur procure cette substance qu'il lui faut se tourner pour instituer des lois.

En tout premier lieu, il faut que soient instituées les lois qualifiées d'« agricoles ». Formulons en ces termes la première loi consacrée à « Zeus protecteur des bornes » :

Que personne ne déplace les bornes frontières ni celles de la propriété d'un citoyen voisin, ni non plus, lorsqu'il possède aux confins du territoire une propriété ayant des limites communes avec celle d'un étranger voisin, en considérant que c'est [843a] réellement bouger ce qui ne doit pas être bougé.

Chacun préférera entreprendre de déplacer la plus grosse des pierres plutôt qu'une borne, cette petite pierre qui fixe les limites entre l'amitié et la haine, protégée par les serments devant les dieux. De l'une en effet, c'est Zeus qui « protège les gens de la même tribu » qui est le témoin, et de l'autre, c'est Zeus « qui protège les étrangers » : qui contrarie l'un ou l'autre éveille les plus terribles guerres. En outre, celui qui obéit à la loi ne sera pas atteint par les maux qui proviennent d'elle, mais celui qui l'enfreint tombera sous le coup d'un double châtement : l'un, le premier, de la part des dieux, et le second de la part de la loi [843b]. Personne en effet ne déplacera les bornes de la terre de ses voisins ; si quelqu'un le fait, qui le souhaite le dénoncera aux agriculteurs et ceux-ci le feront comparaître au tribunal. Si quelqu'un est condamné dans un tel procès, le tribunal, considérant que le condamné remet en cause le partage par ruse et par violence, estimera quelle peine devra subir celui qui a perdu le procès ou quelle amende il devra payer.

Viennent après cela les multiples et menus torts que l'on se cause entre voisins et qui, du fait de leur fréquence et parce qu'ils entraînent l'accumulation d'une masse importante d'inimitié, font du voisinage une chose difficile [843c] et pleine d'amertume. Voilà pourquoi il faut prendre toutes les précautions pour ne rien faire, de voisin à voisin, qui soit désobligeant, et en particulier se garder avec grand soin de jamais empiéter sur le territoire d'autrui. Faire du tort n'est nullement difficile et tout homme peut faire du tort, mais rendre service n'est nullement à la portée de tous. Quiconque empiète ainsi en dépassant les bornes de son voisin, devra payer la réparation du dommage et, pour se guérir de son impudence comme de sa bassesse, il paiera en outre à celui qu'il a lésé [843d] le double du dommage. De cela et de tous les délits semblables, les intendants de la campagne seront les arbitres, les juges et c'est eux qui estimeront les peines ; pour les plus grands, comme on l'a dit auparavant, ce sera toute la troupe de celui des douze secteurs que l'affaire intéresse, pour les plus petits, ses chefs de garnisons. Et si quelqu'un empiète sur les pâturages de son voisin, ils verront le dommage, le jugeront et l'évalueront. Et si quelqu'un s'approprie les

essaims d'autrui, en suivant les abeilles au gré de leur déplacement et **[843e]** en secouant l'essaim pour le faire tomber et le recueillir⁹⁹ ; et si, en faisant du feu, il ne veille pas à ne pas atteindre le bois du voisin, les magistrats lui infligeront l'amende qu'ils jugeront raisonnable. Et si en plantant il ne laisse pas l'espace voulu entre ses plants et le champ du voisin, il paiera aussi une amende. Ces prescriptions sont conformes à celles qui ont déjà été énoncées par nombre de législateurs, dont il convient de mettre à profit la législation sans exiger que, sur tous ces points, multiples, minimales et qui peuvent être réglés par le premier législateur venu, le principal ordonnateur de la cité **[844a]** légifère. Ainsi, en ce qui concerne les eaux, il y a pour les agriculteurs de vieilles et belles lois dont il n'est pas nécessaire de dévier le cours dans nos propos. Pourtant, que celui qui souhaite conduire l'eau sur le territoire qui est le sien le fasse en partant des cours d'eau qui sont propriété publique sans intercepter les sources qui jaillissent en surface et sont la propriété de particuliers, et qu'il la conduise par où il le souhaitera, excepté par les maisons, les temples et les tombeaux, en évitant de causer des dommages autres que ceux qui résultent de la canalisation. Si, en certains endroits la sécheresse naturelle qui résulte du sol empêche de retenir l'eau qui vient de Zeus, **[844b]** et le prive de l'eau potable nécessaire, il creusera sur son terrain jusqu'à ce qu'il rencontre l'argile, et si à cette profondeur il ne trouve pas d'eau, il ira puiser chez ses voisins autant d'eau potable qu'il en faudra pour chacun des gens de la maison. Et si les voisins eux-mêmes ont juste leur compte, il fera fixer par les intendants de la campagne la quantité d'eau dont il a besoin, et se la procurera chaque jour en s'approvisionnant chez les voisins. **[844c]** Et si quelqu'un qui se trouve au-dessous cause du tort à l'agriculteur qui se trouve au-dessus de lui ou qui habite au même niveau, parce qu'il arrête l'écoulement des eaux qu'envoie Zeus, ou si au contraire c'est en laissant couler cette eau à l'aventure que l'agriculteur d'en haut fait du tort à celui d'en bas, et que par suite ils ne consentent pas à s'arranger entre eux, qui le souhaitera pourra faire appel dans la ville à un surveillant du territoire urbain, et à la campagne à un surveillant du territoire rural, pour que soit fixé ce que chacun doit faire. Et celui qui ne s'en tiendra pas à ce qui a été fixé subira la peine de sa jalousie et du mauvais caractère que manifeste son âme. **[844d]** Convaincu, il paiera à celui à qui il aura fait du tort le double du dommage, parce qu'il n'a pas voulu obéir aux magistrats.

Et maintenant voici à peu près de quelle façon doit se faire la répartition entre tous de la récolte des fruits de l'automne. Double est le présent que nous offre cette déesse de la joie : l'un, donné par Dionysos, est un divertissement qui ne se conserve pas, et l'autre est destiné par nature à être conservé. Que cette loi soit donc établie pour la récolte des fruits de l'automne : « Quiconque goûtera sur le champ les fruits de l'automne, raisins ou figues, avant que soit venu avec le lever d'Arctouros¹⁰⁰ le moment de faire la récolte, **[844e]** qu'il le fasse sur ses terres ou sur les terres d'autrui, devra payer cinquante drachmes consacrées à Dionysos pour cueillette faite à ses propres dépens, une mine

pour cueillette faite aux dépens de son voisin et deux tiers de mine pour cueillette faite aux dépens des autres. Quant à celui qui souhaite cueillir la grappe de raisins ou les figues que l'on dit effectivement « mûrs », si on les prend sur ses terres, qu'on en cueille comme on voudra et quand on voudra ; si on les prend sur les terres d'autrui sans sa permission, alors on tombe sous la loi qui interdit d'enlever ce qu'on n'a pas déposé, et on sera toujours puni de l'amende correspondante. **[845a]** Et si c'est un esclave qui, sans la permission du maître des terres, met la main sur l'un de ces fruits, il recevra autant de coups de fouet qu'il aura pris de grains de raisin ou de figues au figuier. Un étranger domicilié pourra cueillir un fruit de son choix s'il le souhaite, à condition qu'il le paie. Un étranger qui vient en visite dans le pays, s'il désire manger le long de la route pourra, comme l'unique serviteur qui l'accompagne, cueillir ces fruits mûrs s'il le souhaite, et ce sera un cadeau de bon accueil. Quant aux fruits qui sont sur le champ et aux autres fruits du même genre, **[845b]** la loi interdira aux étrangers d'en prendre leur part. Et si, ignorant cette loi, un maître ou son esclave y touche, on punira l'esclave de coups de fouet et l'on renverra l'homme libre en le réprimandant et en l'avertissant de ne toucher qu'à l'autre sorte de fruits, celle qui n'est pas bonne à conserver pour faire du raisin sec, du vin ou des figues séchées. Quant aux poires, aux pommes, aux grenades et à tous les autres fruits de ce genre, il n'y a aucun déshonneur **[845c]** à en dérober en cachette, mais, si on l'y prend, tout homme de moins de trente ans pourra être frappé et repoussé, sans lui infliger de blessures, et nul homme libre n'aura aucun recours contre de tels sévices. Un étranger aura le droit d'en prendre sa part, tout comme des raisins et des figues. Un homme âgé qui y touchera, s'il mange les fruits sur place sans rien emporter, il jouira de tous ces privilèges de la même façon que l'étranger, mais, s'il désobéit à la loi, il courra le risque d'être disqualifié pour les concours de vertu, dans le cas où, à cette occasion et à son propos, quelqu'un rappelle ces faits à la mémoire des juges du concours.

Dans les jardins, l'eau constitue un apport nourricier essentiel, mais c'est aussi quelque chose qu'il est très facile de corrompre. Ni la terre, en effet, ni le soleil, ni les vents qui avec l'eau concourent à faire pousser les plantes ne peuvent être facilement l'objet d'un dommage à l'aide de drogues, ou parce qu'on les a détournés, ou encore parce qu'on les a volés. Mais l'eau est par nature exposée à tous ces inconvénients. Voilà bien pourquoi il faut une loi pour **[845d]** la protéger. Voici donc cette loi sur l'eau.

Si quelqu'un prive de son plein gré autrui de son eau, de source ou de citerne, soit en y jetant des drogues soit en la détournant au moyen de fossés soit en la volant, sa victime le citera à comparaître devant les intendants de la ville, en indiquant par écrit le montant du dommage. Si quelqu'un est convaincu d'avoir causé un dommage à l'aide de drogues, en plus de l'amende, il purifiera les sources ou la citerne d'eau, de la manière dont les exégètes montrent que la purification doit se dérouler chaque fois et pour chacun.

Pour le transport des récoltes dans leur ensemble, qui le souhaite aura le droit de passer partout pour transporter ses propres produits, **[846a]** pourvu qu'ainsi il ne cause aucun dommage à personne ou y gagne personnellement trois fois plus que le dommage qu'il cause à son voisin. De cela les magistrats seront les contrôleurs, comme de tous les autres délits que quelqu'un commettra de son plein gré contre un autre, par violence ou par ruse et par l'intermédiaire de ses propres biens, sans le consentement de la personne lésée et atteignant celle-ci dans sa personne ou dans ses biens. Que celui qui a été lésé en semblable circonstance expose l'affaire aux magistrats et fasse valoir ses revendications, dans le cas où le montant du dommage ne dépasse pas trois mines. Mais si un particulier a une plainte plus grave à formuler contre un autre, il portera sa cause devant les tribunaux communs **[846b]** et fera punir le coupable. Et si l'un des magistrats paraît avoir fait preuve d'un esprit d'injustice dans l'établissement des peines, il sera passible envers la victime du double du dommage ; par ailleurs, contre les injustices des magistrats, qui le souhaite pourra en déférer aux tribunaux communs à propos de telle ou telle plainte.

Ces milliers de petites prescriptions qu'il faut suivre pour obtenir justice, celles qui touchent au dépôt de la plainte, à l'assignation en justice et aux témoins (si l'on doit en convoquer **[846c]** deux ou plus) et toutes les choses du même genre, il n'est pas possible de ne pas les établir par des lois, mais elles ne sont pas dignes d'un vieux législateur ; ce sont donc les jeunes qui légiféreront sur ces points, en imitant les prescriptions légales précédentes, petites choses en comparaison des grandes, et ils éprouveront leur nécessité et leur utilité, jusqu'à ce que tout paraisse suffisant. Alors, ils les rendront intangibles et dès lors ils vivront en utilisant ces dispositions pleines de mesure.

Quant aux artisans, **[846d]** voici quelle conduite il convient de suivre. D'abord, ne souffrir d'aucun citoyen résidant ni d'aucun serviteur de citoyen résidant qu'il s'adonne aux activités des artisans. C'est qu'il a un métier qui lui suffit et qui exige à la fois beaucoup de pratique et beaucoup d'études, l'homme qui, en tant que citoyen, assure pour tout le monde le bon ordre de la cité en le sauvegardant et en l'établissant, et il ne doit pas considérer cette tâche comme un passe-temps. Pratiquer à fond deux tâches ou deux métiers, il n'y a pour ainsi dire aucun homme qui soit en mesure d'y arriver. **[846e]** Pas plus que d'exercer une tâche par soi-même, et la seconde en surveillant quelqu'un d'autre qui l'exerce. Voici donc le premier règlement à établir dans la cité. Qu'aucun homme travaillant le métal n'aille travailler en même temps le bois, qu'un charpentier ne s'occupe pas d'hommes qui travaillent le métal plus qu'il ne le fait pour son propre métier, sous le prétexte que surveillant plusieurs serviteurs qui travaillent à son profit, il est naturel qu'il donne plus d'attention à l'ouvrage fait par ces gens-là étant donné qu'il en tire un plus fort revenu **[847a]** que de son propre métier. Que chacun au contraire dans la cité n'ait qu'un seul métier et qu'en même temps il en tire sa subsistance.

Cette loi-là, les intendants de la ville mettront toutes leurs forces à la faire observer, en punissant par des blâmes et en privant de distinctions le citoyen résidant qui se laisserait aller davantage à l'exercice d'un métier qu'à la poursuite de l'excellence, jusqu'à ce qu'ils l'aient ramené sur la droite voie, qui est la sienne, et en punissant par la prison, par des amendes et par l'expulsion de la cité l'étranger qui pratiquerait deux métiers, le contraignant ainsi à n'être qu'un seul homme et non point plusieurs. [847b] En ce qui concerne le salaire des artisans et la livraison de leurs travaux, si quelqu'un commet une injustice à leur égard ou s'ils en commettent une à l'égard de quelqu'un d'autre, les intendants de la ville trancheront les litiges jusqu'à cinquante drachmes ; les tribunaux, conformément à la loi, trancheront les litiges supérieurs à cette somme.

En fait de droit, personne dans la cité n'en paiera aucun ni pour importer des marchandises ni pour en exporter. L'encens et tous les autres parfums venant de l'étranger que l'on brûle en l'honneur des dieux, [847c] le pourpre et toutes les autres teintures qui ne sont pas produites sur le territoire, tout ce que procure quelque autre technique qui nécessite des matières importées sans rien produire de nécessaire, que personne n'en importe ; et inversement, qu'on ne fasse pas sortir du pays des produits qui, à demeure, y sont nécessaires. D'ailleurs, les gardiens des lois contrôleront et prendront soin de tout cela ; une fois mis à part les cinq plus âgés, ce sera la tâche des douze qui suivent.

En ce qui concerne les armes et tous les instruments de guerre, [847d] si l'on a besoin, en vue de cette activité, d'importer une technique, une plante, un métal, un cordage ou certains animaux, les commandants de cavalerie et les stratèges seront les maîtres de l'importation et de l'exportation, parce que la cité donne en même temps qu'elle reçoit. Les gardiens des lois établiront à ce sujet des lois convenables et suffisantes. Aucun commerce de détail, dont le but est de faire du profit, soit en ce domaine soit en n'importe quel autre, ne sera toléré sur tout notre territoire [847e] et dans notre cité.

En ce qui concerne l'approvisionnement, c'est-à-dire la répartition des produits tirés du sol, il semble qu'en approchant celle de la coutume crétoise on atteindrait une certaine justesse dans la méthode. De même en effet qu'ils devront être consommés en douze parts, c'est en autant de parts qu'il faut que tous partagent tous les produits tirés du sol. Chaque douzième part – de froment ou d'orge, par exemple, et c'est précisément en suivant le même modèle que l'on partagera tous les autres produits saisonniers et tous les animaux à vendre [848a] que chacun possède – sera divisée proportionnellement en trois lots. Une part pour les hommes libres, une part pour leurs serviteurs, et quant à la troisième, destinée aux artisans et en général aux étrangers, qu'il s'agisse de métèques qui habitent avec les citoyens et qui ont besoin qu'on leur fournisse une nourriture indispensable ou de tous ceux qui arrivent jour après jour à la demande de la cité ou de tel ou tel particulier, une fois prélevés les produits de première nécessité, cette troisième part sera nécessairement la seule à être mise en vente ; des deux

autres parts, rien ne sera autorisé à être vendu. Quelle pourrait bien être la façon la plus juste de faire ce partage ? **[848b]** Il est clair d'abord que si en un sens les parts sont égales, en un autre elles ne le sont pas.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Des choses que la terre fait pousser et engendrer, les unes, je suppose, sont meilleures, alors que les autres sont moins bonnes.

CLINIAS

Évidemment.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, de ce point de vue qualitatif, aucune de ces parts, qui sont au nombre de trois, ne sera avantagée, ni celle qu'on distribue aux maîtres, ni celle qu'on distribue aux esclaves, ni celle qu'on réserve par ailleurs aux étrangers ; mais la distribution reproduira l'égalité créée par la parité des droits. Chacun des **[848c]** citoyens, ayant reçu deux parts, sera maître de distribuer à ses esclaves et à ses serviteurs qui sont des hommes libres, la quantité et la qualité qu'il souhaitera distribuer. Quant au surplus, il devra être réparti, tant pour les mesures que pour le nombre, de la façon que voici : on prendra le nombre total d'êtres vivants dont la nourriture vient du sol, et l'on fera le partage en conséquence.

Après cela, il faut disposer des habitations séparées pour les citoyens. Voici l'arrangement qui convient en ce domaine. Il faut qu'il y ait douze villages, un au centre de chaque douzième partie du territoire. **[848d]** Par ailleurs, dans chaque village, on choisira d'abord l'emplacement de la place du marché et des temples pour les dieux comme les divinités qui font cortège aux dieux, qu'il s'agisse des divinités locales des Magnètes, ou bien de dieux anciens dont la mémoire s'est conservée et auxquels on rendra les honneurs des gens d'autrefois, Hestia, Zeus, Athéna et les autres dieux qui sont les patrons de chaque douzième partie du territoire ; dans chaque partie, on leur élèvera des temples. Les maisons se grouperont d'abord autour de ces temples, à l'endroit le plus élevé, **[848e]** de façon à constituer pour la garnison le poste le mieux fortifié possible. Quant au reste du territoire dans son entier, il faut le pourvoir en artisans en le divisant en treize parties. L'une d'elles sera dans la ville et divisée à son tour elle aussi entre les douze parties de la ville tout entière, puis répartie en cercle dans les faubourgs. Dans chaque village seront logés les artisans utiles aux agriculteurs. D'eux tous auront la charge

les chefs des intendants de la campagne, qui décideront combien il en faut à chaque endroit et lesquels, et en quel lieu encore ils résideront pour être aussi peu gênés que possible dans leur travail en même temps qu'ils seront le plus utiles aux agriculteurs. Quant aux artisans [849a] établis à l'intérieur de la cité, c'est aux intendants de la ville qu'il reviendra d'en avoir la charge et le soin.

Pour leur part, les intendants de la place publique doivent veiller à tout ce qui concerne d'une manière ou d'une autre la place du marché. En plus du soin qu'ils mettront à éviter que l'on commette des dégâts dans les sanctuaires qui s'y trouvent, ils surveilleront ensuite les usages des gens sous le rapport de la tempérance et de la démesure pour châtier celui qui mérite un châtiment. Et quant aux denrées à vendre, ils veilleront à ce que les ventes que les gens de la ville doivent faire aux étrangers [849b] s'accomplissent toutes conformément à la loi ; c'est cela qu'il faut examiner en premier lieu. Il n'y aura qu'une seule loi : le premier jour de chaque mois, les intendants, tous ceux qui, étrangers ou aussi bien esclaves, servent d'intendants aux citoyens, mettront sur le marché la portion des produits qui doivent être vendus aux étrangers, d'abord un douzième du froment. L'étranger achètera pour tout le mois le blé et les produits qui l'accompagnent au premier marché du mois. Le dix du mois, les premiers vendront, les autres achèteront la quantité de liquide suffisante pour tout le mois. Le vingt-trois aura lieu la vente des animaux, [849c] tous ceux que les uns doivent vendre et les autres acheter parce qu'ils en ont besoin, et la vente de tous les instruments et objets qu'ont à vendre les agriculteurs, par exemple les peaux, les vêtements en général, le tissu, la laine et les autres produits du même genre, que les étrangers ne peuvent se procurer qu'en les achetant. Et en ce qui concerne la vente au détail de ces produits, du froment et de l'orge destiné à la farine et de tout le reste de la nourriture, personne ne vendra de cela aux citoyens et à leurs esclaves ni ne leur achètera. [849d] C'est un étranger qui vendra aux artisans et à leurs esclaves ces produits sur des emplacements de marché réservés aux étrangers, en négociant la vente du vin et du froment, ce qu'on appelle en général le commerce de détail. De même les bouchers, une fois qu'ils auront découpé les bêtes, en vendront les morceaux aux étrangers, aux artisans et à leurs serviteurs. Quant au bois à brûler, tout étranger pourra chaque jour l'acheter en gros aux intendants qui se trouvent dans les campagnes, et le revendre aux étrangers autant qu'il voudra et [849e] quand il le voudra. Quant à tous les autres articles et tous les autres ustensiles dont chaque individu a besoin, on les vendra en les apportant sur les emplacements non réservés du marché, chaque chose à l'endroit voulu par les gardiens des lois et les intendants de la place publique qui, aidés par les intendants de la ville, auront marqué les endroits qui conviennent et délimité des emplacements pour chaque article à vendre. Là, on échangera monnaie contre denrées et denrées contre monnaie, sans rien remettre autrement que contre échange. Mais celui qui livrerait d'avance comme à crédit, qu'il obtienne ou non ce dont il a fait crédit à l'autre, devra se

résigner à l'idée qu'il n'y aura pour lui aucun recours en justice. **[850a]** Si l'achat ou la vente d'un bien excède en quantité ou en prix ce que la loi fixe comme maximum au-dessus, ou comme minimum au-dessous duquel la vente et l'achat sont interdits, l'excès sera consigné immédiatement aux registres des gardiens des lois et la différence en moins sera annulée. Les mêmes dispositions seront prises au sujet de l'enregistrement des biens des étrangers domiciliés. Or, qui le souhaite pourra accéder à la domiciliation à ces conditions expresses : que la résidence soit permise à tout étranger qui le souhaite et qui le peut, **[850b]** à condition qu'il ait un métier et ne demeure pas plus de vingt ans à partir du moment où il s'est inscrit, sans qu'il ait à payer la moindre taxe de résidence si petite soit-elle – sauf celle d'avoir à bien se conduire –, pas d'autre taxe non plus à l'occasion de la vente ou de l'achat. Et quand son temps sera écoulé, il s'en ira en emportant sa fortune. Mais si, au cours de ces années, il lui est arrivé de se distinguer par quelque bienfait important envers la cité et qu'il croit pouvoir persuader le Conseil et l'Assemblée soit de lui accorder de plein droit, à sa demande, une prolongation de séjour, **[850c]** soit de prolonger pour toute la vie ce séjour, qu'il se présente et, s'il réussit à persuader la cité suivant les conditions susdites, ce qu'elle lui aura concédé lui sera pleinement garanti. Pour les enfants des étrangers domiciliés, qui exercent un métier et qui sont âgés de plus de quinze ans, le temps de domiciliation devra être compté à partir de cette quinzième année. Celui qui à partir de là sera demeuré vingt ans s'en ira où il voudra. S'il désire rester, il le pourra, s'il a convaincu les pouvoirs publics de la manière qu'on a indiquée. Quant à celui qui s'en va, il s'en ira après avoir fait effacer les inscriptions qui ont été faites à son nom chez les magistrats.

Livre IX

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[853a] Les poursuites judiciaires qui sont la conséquence de tous les actes que nous venons d'évoquer devraient naturellement prendre la suite dans l'arrangement de nos lois. Or, quels sont précisément les actes qui doivent donner lieu à des poursuites judiciaires, voilà ce qui a été dit à propos de l'agriculture et des activités annexes, mais les actes les plus graves n'ont pas encore été mentionnés, et il faut dire, en les traitant chacun successivement, quelle peine doit les frapper et du ressort de [853b] quels juges ils relèvent : voilà ce qu'il faut exposer à la suite de ces points.

CLINIAS

Tout juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

D'une certaine façon, le seul fait de légiférer sur tous les sujets à propos desquels nous allons le faire est assurément une honte dans une cité comme la nôtre qui, affirmons-nous, sera administrée comme il faut et atteindra à une rectitude totale pour ce qui est de la pratique de la vertu. Le seul fait de prétendre que dans une cité de ce genre puisse apparaître un homme qui participe de la perversité que l'on trouve dans les autres cités importantes, et que, dès lors, supposant l'apparition d'un tel homme, il faille instituer une législation faite de menaces préventives [853c], une législation destinée à le détourner de ces actes ou, s'ils sont commis, à les punir, cette seule précaution constitue un sujet de honte, comme je l'ai déjà dit. Mais puisque nous ne sommes pas comme ces antiques législateurs qui instituaient des lois pour les héros qui sont les enfants des dieux, à ce qu'on nous raconte aujourd'hui – eux qui étaient eux-mêmes de souche divine ils instituaient des lois pour des gens qui étaient de souche semblable – mais que nous sommes des hommes, qui légiférons aujourd'hui pour des rejetons d'hommes, on ne nous blâmera pas de craindre qu'il ne se trouve parmi les citoyens de notre cité un dur à cuire pour ainsi dire, d'un naturel à ce point intraitable [853d] qu'aucune cuisson ne puisse en venir à bout, pas plus que ces graines dont le feu ne peut

venir à bout, alors de telles natures ne sont pas susceptibles de se ramollir sous l'action de lois, aussi sévères soient-elles.

C'est en y étant obligé par eux que je formulerai une première loi sans concession contre le pillage des temples, pour le cas où quelqu'un aurait l'audace de s'en rendre coupable. À vrai dire, parmi ceux de nos citoyens qui auront été élevés droitement, nous ne saurions ni souhaiter ni nous attendre à ce qu'il s'en trouve un qui soit atteint par cette maladie ; mais des gens au service de citoyens, des étrangers ou les esclaves de ces étrangers pourraient se lancer dans maintes entreprises de ce genre. C'est donc surtout à cause d'eux, mais aussi parce que je me méfie de la faiblesse **[854a]** de la nature humaine, que je vais formuler une loi relative à ceux qui pillent les temples et à tous les autres criminels du même genre, pour autant que ce sont là des maladies difficiles à guérir, incurables même. Or, à toutes ces lois sans exception, il faudra, suivant ce dont nous sommes convenus précédemment, donner des préambules qui soient aussi courts que possible. Eh bien, nous adressant, en l'exhortant en même temps, à celui qu'un désir mauvais excite durant la journée et réveille la nuit, le pressant d'aller piller les sanctuaires, nous lui tiendrons ce discours : « Étrange homme que tu es, ce n'est pas un mal humain **[854b]** ni un mal envoyé par les dieux qui te pousse maintenant à aller piller les temples, mais ce qui te pousse, c'est un aiguillon planté dans la nature humaine à la suite d'antiques forfaits non purifiés, une culpabilité que tu traînes avec toi et contre laquelle il faut que de toutes tes forces tu te défendes. Comment t'en défendre, apprends-le. Toutes les fois que fond sur toi pareille pensée, va te faire purifier, va dans leurs temples supplier les divinités qui détournent la malédiction, va, fréquente les hommes que chez vous l'on dit vertueux **[854c]**, et laisse-toi dire et essaie de dire toi-même que tout homme doit honorer le beau et le juste. Quant à la compagnie des méchants, fuis-la sans te retourner. Compte-toi heureux si en te conduisant ainsi tu obtiens une rémission du mal ; sinon, regarde la mort comme une meilleure issue, et délivre-toi de la vie. »

Pendant que nous chanterons ces préludes à ceux dont l'esprit est obsédé par tous ces actes impies et destructeurs de la cité, la loi doit garder le silence pour celui qui obéit. En revanche, pour celui qui n'obéira pas après avoir entendu le préambule **[854d]**, elle chantera d'une voix forte : « Quiconque sera pris en train de piller un temple, s'il est esclave ou étranger, après avoir été marqué au front et aux mains du stigmate de son forfait, et après avoir été fouetté d'autant de coups qu'il plaira aux juges d'en infliger, sera jeté nu hors des limites du territoire. » Car peut-être qu'après avoir reçu cette punition, il deviendra meilleur une fois revenu à la raison. Ce n'est jamais au mal que tend la punition imposée par la loi. Mais, de deux choses l'une, peut-on dire : ou bien en effet elle aura rendu meilleur celui qui aura subi ce châtiment, ou bien elle l'aura rendu moins pervers. **[854e]** Si par ailleurs il arrive qu'un citoyen soit reconnu coupable contre les dieux, contre ses parents ou contre la cité d'un tel crime qui constitue une injustice importante et innommable, le

juge le regardera dès lors comme incurable, en se faisant cette réflexion que la qualité de l'éducation dans laquelle il a été élevé depuis l'enfance ne l'a pas détourné des plus grands forfaits. La peine sera donc pour celui-ci la mort, qui sera pour lui le moindre des maux et qui servira d'exemple pour les autres ; on effacera sa mémoire et **[855a]** on fera disparaître sa dépouille après l'avoir expulsée du territoire. Quant à ses enfants et à sa famille, s'ils évitent de suivre les mœurs de leur père et patriarche, que cela leur vaille une bonne réputation et une mention qui les loue pour avoir su comme il le faut et avec courage échapper au mal pour aller vers le bien. D'aucun d'eux il ne conviendrait de confisquer les biens au profit du trésor public, dans une cité où les lots familiaux doivent toujours rester les mêmes et en nombre égal.

En matière d'amende à acquitter, lorsque quelqu'un aura causé un tort qui peut être évalué en argent, il acquittera cette amende, jusqu'au montant **[855b]** dont s'est accru le lot tel qu'il a été constitué au point de départ, mais pas plus. Les gardiens des lois, après avoir cherché dans les registres les précisions relatives à ces questions, feront dans chaque cas un rapport clair aux juges, afin que personne ne laisse jamais à l'abandon un lot de terre par manque de richesses. Dans le cas où quelqu'un paraîtrait mériter une amende supérieure et où d'aventure il ne trouverait parmi ses amis personne qui accepte de lui servir de caution et de le libérer en rassemblant de quoi payer l'amende, il sera puni d'emprisonnement prolongé, avec une dénonciation publique précédée de traitements infamants, **[855c]** mais que personne ne soit jamais pour une seule faute ni déchu de ses droits, ni même banni hors des frontières. Les peines seront la mort, la prison, le fouet, l'exposition publique ignominieuse, assis ou debout, la relégation dans des lieux consacrés situés aux confins du territoire, ou les amendes d'argent dont nous avons parlé auparavant comme punitions en de tels cas. Seront juges pour la peine de mort les gardiens des lois et le tribunal formé des magistrats de l'année écoulée choisis selon leur mérite. **[855d]** Pour ce qui est de l'introduction de ces sortes de procès, des citations et de tous les actes analogues que doit comporter la procédure, c'est aux législateurs de la génération suivante de s'en occuper : notre tâche à nous est de fixer la façon dont se fera légalement le vote officiel. Le vote se fera publiquement. Mais avant le vote, le juge qui est le plus proche de nous par l'ancienneté siégera face à l'accusateur et au défendeur. Tous les citoyens qui en auront le loisir seront les auditeurs attentifs de ce genre de procès. Chacun prononcera un seul discours, l'accusateur d'abord, **[855e]** le défendeur ensuite. Après ces discours, le plus âgé des juges commencera l'instruction en se livrant à un examen approfondi de ce qui aura été dit. Après le plus âgé, tous les juges devront, chacun à son tour, examiner ce qui, dans les propos ou les réticences de chacun des antagonistes laisse à désirer d'une manière ou d'une autre. Celui qui n'a rien à redire passera au suivant le soin de l'instruction. Après avoir consigné par écrit ce qui paraît à propos, en ajoutant le sceau **[856a]** de chacun des juges au procès-verbal, on le conservera sur l'autel d'Hestia. Et le lendemain, se rassemblant à nouveau

au même endroit, les juges reprendront l'examen du procès et apposeront à nouveau leur sceau au procès-verbal. Après l'avoir fait trois fois et après avoir recueilli des preuves et des témoignages en quantité suffisante, chacun des juges déposera un vote sacré et promettra, au nom d'Hestia, de juger autant que possible selon la justice et la vérité. C'est ainsi qu'ils termineront un procès de ce genre.

Après les crimes [856b] envers les dieux, les crimes qui tendent à changer la constitution. Quiconque asservit les lois en les mettant sous l'autorité des hommes et soumet la cité aux ordres d'un parti use pour tout cela de violence et suscite au mépris de la légalité la sédition, celui-là doit être considéré comme le pire ennemi de la cité tout entière. Par ailleurs, celui qui, même s'il ne s'associe à aucun de ces actes, mais qui a part à l'une des plus hautes magistratures de la cité et s'abstient de venger l'injure faite à la cité, soit qu'il ignore les faits, soit par lâcheté lorsqu'il ne les ignore pas, [856c] un tel citoyen doit être tenu pour quelqu'un qui se trouve au second rang de la malveillance. Tout homme qui compte, si humble soit-il, dénoncera aux magistrats, en lui intentant un procès, celui qui complotte de changer la constitution avec violence et illégalement. Les juges seront les mêmes que pour les pilleurs de temples, et toute la procédure du jugement se déroulera pour ceux-ci dans les mêmes conditions que pour ceux-là : la mort sera votée à la majorité des voix. Disons-le d'un mot, la flétrissure et le châtiment infligés au père ne retomberont sur aucun des enfants, sauf [856d] dans le cas où la peine de mort aura été méritée par leur père, leur grand-père et leur arrière-grand-père successivement, auquel cas notre cité les renverra avec ce qu'ils possèdent de fortune, exception faite de tout ce qui constitue l'équipement de leur lot, dans leur ancienne patrie et leur ancienne cité. Puis, parmi les citoyens qui se trouveraient avoir plus d'un fils dont l'âge n'est pas inférieur à dix ans, on tirera au sort dix de ces enfants, lesquels auront été déclarés par le père ou le grand-père soit paternel soit maternel, et les noms de ceux que le sort aura désignés [856e] seront envoyés à Delphes. Celui que le dieu aura choisi sera, en vue d'un sort meilleur, établi comme héritier dans la maison de ceux qui en auront été écartés.

CLINIAS

C'est parfait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut encore poser une troisième loi qui, tant pour la composition du tribunal qui doit juger les coupables que pour la procédure, ne différera pas des précédentes : une loi relative à ceux contre qui une poursuite aura été intentée pour crime de haute trahison. De même, sur la question de savoir si les enfants du condamné resteront dans leur patrie ou s'ils devront la quitter, pour cela aussi cette loi sera unique [857a], et s'appliquera dans ces trois cas :

à celui qui est coupable de haute trahison, au pillleur de temples et à celui qui par la violence détruit les lois de la cité. Pour le voleur, sans nous occuper de savoir si le vol est grand ou petit, il faut à nouveau établir une seule loi et une seule peine pour tous. Si l'accusé a été reconnu coupable d'un crime de ce genre et s'il a en excédent de son lot assez de bien pour payer, il devra d'abord, le fait est certain, rembourser le double du montant du vol. Sinon, qu'il soit emprisonné jusqu'à ce qu'il ait remboursé ou qu'il ait obtenu un accommodement avec celui qui l'a fait condamner. Et dans le cas où quelqu'un **[857b]** est reconnu coupable d'un vol au détriment du bien public, il devra obtenir de la cité un accommodement ou bien payer deux fois le montant du vol avant d'être libéré de la prison.

CLINIAS

Comment pouvons-nous donc dire, Étranger, qu'il n'y a aucune différence entre un vol grave et un larcin sans importance, en un lieu sacré ou en un lieu profane, sans parler de toutes les autres différences de toute sorte que peut comporter un vol, et dont le législateur doit suivre la variété en n'infligeant, en aucun cas, des peines identiques ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Très bien, Clinias ! C'est un peu, oui, comme si, au moment où je me laissais aller, tu m'avais réveillé en me heurtant **[857c]** et que tu m'avais remis en mémoire une réflexion que j'ai faite antérieurement¹⁰¹, à savoir que jamais le travail qui consiste à instituer des lois n'a été correctement mené, au moins sur le point sur lequel est tombé notre entretien. Mais une fois encore, que voulons-nous dire par là ? Notre image n'était pas mauvaise, quand nous avons comparé à des esclaves traités par des médecins esclaves tous les gens pour qui à cette heure sont instituées des lois. Il faut bien savoir en effet que si l'un des médecins qui pratiquent la médecine **[857d]** en se fondant sur l'expérience sans connaissance rationnelle venait à rencontrer un médecin de condition libre en train de converser avec un malade de condition libre et d'argumenter d'une manière qui se rapproche de celle de la philosophie, en reprenant la maladie à son origine et en remontant à ce qui constitue d'une façon générale la nature du corps, il éclaterait d'un grand rire et ne tiendrait pas d'autres propos que ceux qu'ont toujours à la bouche la plupart de ces prétendus médecins : « Insensé, dirait-il en effet, ton malade, tu ne le soignes pas, mais en somme tu lui donnes un cours, comme s'il demandait non pas à retrouver la santé, mais à devenir médecin. »

CLINIAS

[857e] Mais n'aurait-il pas raison de tenir ces propos ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Peut-être bien, à la condition du moins de considérer en outre que quiconque développe un discours sur les lois, comme nous le faisons à présent, donne un cours à ses concitoyens, et non des lois. Dans ces conditions, tenir ce genre de propos ne paraîtrait-il pas aussi convenable ?

CLINIAS

Peut-être.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous sommes pour l'instant dans une position favorable.

CLINIAS

Laquelle donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous ne sommes pas obligés d'instituer des lois, mais nous étant mis à faire des recherches [858a] sur toutes les sortes de constitutions, nous devons nous efforcer d'apercevoir de quelle manière pourrait s'en réaliser la forme la meilleure et celle qui s'impose le plus. Et tout naturellement, il nous est loisible à ce moment, semble-t-il, si nous le souhaitons de rechercher ce qu'il y a de meilleur comme législation ou, si nous le souhaitons, le strict nécessaire. Choisissons donc ce qui nous plaira.

CLINIAS

Il est ridicule, Étranger, le choix que nous proposons. Oui, nous agirions tout bonnement comme des législateurs qui sont contraints par une nécessité majeure de légiférer sur-le-champ, vu [858b] que demain il serait trop tard. Or, il nous est permis, grâce au dieu, comme il l'est aux maçons et aux travailleurs qui commencent à construire quelque chose, de mettre en tas pêle-mêle les matériaux pour y choisir ce qui sera utile à notre future construction, et tout naturellement de faire ce choix à notre loisir. Posons donc que nous sommes non pas des gens contraints d'élever une construction, mais des gens qui à loisir gardent encore en réserve une partie des matériaux et qui assemblent l'autre partie, si bien qu'il est juste de dire qu'il y a une partie de nos lois qui est déjà mise en place, [858c] et une autre qui se trouve mise en réserve.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas, Clinias, notre coup d'œil d'ensemble sur les lois ne sera que plus conforme à leur nature. Eh bien, alors, considérons, par les dieux, la question suivante au sujet des législateurs.

CLINIAS

Laquelle donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dans les cités, je suppose, il y a d'autres gens dont on possède des écrits ou des discours consignés par écrit ; mais il y a aussi des écrits et des discours qui viennent du législateur.

CLINIAS

Comment le nier en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Est-ce aux écrits des autres auteurs, tous ceux qui en vers ou en prose [858d] ont par écrit confié à la mémoire des hommes leurs conseils sur la conduite de la vie, que nous devons accorder notre attention, et non pas aux écrits des législateurs ? Ou bien ne sera-ce pas principalement à ces derniers que l'on prêterait attention ?

CLINIAS

Oui, et de beaucoup !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais ne faut-il pas que le législateur soit le seul dont les conseils portent sur le beau, le bien et le juste, et à enseigner en quoi ils consistent et de quelle façon doivent les cultiver les hommes qui veulent être heureux ?

CLINIAS

Comment en irait-il autrement ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Serait-il donc cependant [858e] plus honteux pour Homère, Tyrtée et le reste des poètes d'écrire de travers sur la conduite de la vie et sur ses occupations, alors qu'il le serait moins pour Lycurgue, Solon et tous ceux qui, en tant que législateurs, ont composé des écrits ? La rectitude ne réside-t-elle

pas en fait dans l'obligation que les écrits des législateurs apparaissent, aussitôt que nous en déployons le rouleau¹⁰², comme étant de beaucoup les plus beaux et les meilleurs de tous les écrits que l'on trouve dans la cité, tandis que ceux des autres auteurs ne font que suivre la trace **[859a]** des précédents ou même méritent la risée quand ils ne sont pas à l'unisson de ceux-ci ? Dans ces conditions, comment nous faut-il concevoir que, dans nos cités, se présenteront les lois écrites ? Les lois écrites devront-elles se présenter dans l'attitude d'un père et d'une mère pleins d'amour et d'intelligence, ou bien une fois écrites sur les murs, se comporteront-elles à la manière d'un tyran et d'un despote qui ordonne et menace ? Forts de cette réflexion, examinons maintenant laquelle de ces deux formulations nous tâchons d'appliquer aux lois, que nous en soyons capables ou **[859b]** non, en tout cas en y mettant notre bonne volonté. Et si en avançant sur cette route il nous faut subir quelque chose, résignons-nous à le subir. Souhaitons que ce soit quelque chose de bien, et s'il plaît au dieu, il en ira ainsi.

CLINIAS

Bien parlé. Il faut procéder comme tu dis.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut donc, comme nous l'avons entrepris, examiner d'abord de façon précise la loi sur les pilliers de temple ainsi que celles qui concernent le vol en général et les délits de toute sorte. En outre, il ne faut pas trouver mauvais que, **[859c]** en plein travail législatif, nous ayons institué certaines choses à titre définitif, tandis qu'il y en a d'autres que nous continuons de soumettre à un examen minutieux. Législateurs, nous sommes en effet en train de le devenir, mais nous ne le sommes pas encore, même si nous pourrions bien être en mesure de le devenir. Si donc tu es d'avis, sur ce que j'ai dit, de faire l'examen que j'ai dit, faisons-le.

CLINIAS

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Au sujet de tout ce qui est beau et de tout ce qui est juste, efforçons-nous donc de bien voir en ce genre de choses, sur quels points nous sommes actuellement d'accord, et sur quels points nous sommes en contradiction avec nous-mêmes, nous précisons qui affirmerions au moins désirer, plus que tout, différer du grand nombre ; et voyons aussi sur quels points le grand nombre est en contradiction **[859d]** avec lui-même.

CLINIAS

Mais à quelle sorte de contradictions chez nous penses-tu donc en disant cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je vais essayer de te l'expliquer. À propos de la justice en général, à propos des hommes, des choses et des actions que nous qualifions de justes, tous nous nous accordons en quelque façon pour dire que tout cela est beau. Aussi, affirmer que les hommes justes, fussent-ils d'aventure laids de corps, sont néanmoins sous le rapport de l'extrême justice de leur caractère, parfaitement beaux, ce ne serait sans doute jamais s'exposer, en parlant [859e] ainsi, à paraître tenir des propos déplacés.

CLINIAS

Ne serait-ce pas à bon droit ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Peut-être bien. Voyons cependant : si tout ce qui concerne la justice est beau, ce « tout » inclut-il également nos passions, qui sont aussi nombreuses en somme que nos actions ?

CLINIAS

Et alors ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Toute action juste, dans la mesure où elle a part à la justice, a part au beau dans la même mesure, me semble-t-il.

CLINIAS

C'est incontestable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De même donc, accorder qu'une passion qui participe de la justice, [860a] dans cette mesure aussi, devient belle, serait exempt de toute contradiction.

CLINIAS

C'est vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, mais si nous nous accordons à dire qu'une passion est juste, en même temps qu'elle est laide, le juste et le beau seront en désaccord, puisque les choses justes seront dites être laides au plus haut point.

CLINIAS

Que veux-tu dire par là ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Rien de difficile à comprendre : les lois que nous venons tout juste de proposer peuvent être considérées comme prescrivant tout ce qu'il y a de plus opposé à ce que nous disons à présent.

CLINIAS

Comment cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[860b] Nous avons posé en principe qu'il est juste, je suppose, de mettre à mort le pillier de temple et l'ennemi des lois établies de façon convenable ; et, au moment d'instituer toute une série de règles de cette sorte, nous nous sommes retenus, confrontés aux deux faits suivants : le fait que les peines sont indéfinies en nombre et en importance, et le fait que, parmi les passions les plus justes, figurent aussi les plus laides d'entre toutes. N'est-il pas vrai qu'ainsi les choses justes et les choses belles nous apparaîtront tantôt absolument identiques, tantôt extrêmement contraires ?

CLINIAS

Cela risque d'être vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est donc ainsi [860c] qu'en de tels sujets le grand nombre se contredit dans son langage en projetant d'un côté ce qui est beau et de l'autre ce qui est juste.

CLINIAS

Il semble bien, Étranger.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Cela étant, voyons donc à nouveau, Clinias, quelle est notre situation à nous concernant cet accord entre le beau et le juste.

CLINIAS

Quel accord et sur quel point ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dans mes propos antérieurs¹⁰³, je crois bien avoir déclaré cela de façon expresse et si je ne l'ai pas dit, dites que présentement je le déclare.

CLINIAS

De quoi veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De ceci : tous les méchants, dans toutes leurs fautes, sont méchants contre leur gré. S'il en est ainsi, il suit nécessairement de cela, je suppose, la conséquence suivante.

CLINIAS

De quelle conséquence veux-tu parler ? [860d]

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De celle-ci : l'injuste est, je suppose, un méchant, mais le méchant est méchant contre son gré. Or, il est absurde de dire qu'un acte qui n'a pas été commis de plein gré a pu être accompli de plein gré. Donc, celui qui commet l'injustice doit, aux yeux de celui qui considère que l'injustice n'est pas commise de plein gré, ne pas la commettre de plein gré ; et il va de soi qu'à cette heure mon devoir est de rester d'accord avec moi-même, puisque je suis d'avis que ce n'est jamais de son plein gré qu'un homme commet l'injustice. Et si quelqu'un, par goût de la dispute [860e] ou de la gloriole, vient dire que ceux qui commettent l'injustice ne le font pas de leur plein gré, même si beaucoup commettent l'injustice de leur plein gré, je m'en tiens moi à l'affirmation qui est la mienne et non pas à la leur. De quelle manière pourrais-je être d'accord avec mes propres dires ? Supposons, Clinias et Mégille que vous me demandiez : « S'il en est ainsi, Étranger, que nous conseilles-tu au sujet de la législation pour la cité des Magnètes ? Devons-nous ou non instituer ces lois ? » Je répondrais : « Pourquoi non ? À ce compte feras-tu pour eux la distinction entre les injustices qui ne sont pas

commises de plein gré et les injustices commises de son gré, et infligerons-nous des peines plus sévères pour les fautes et pour les injustices commises de plein gré, et des peines moins fortes [861a] pour les injustices qui ne sont pas commises de plein gré ? Ou bien les peines seront-elles égales pour toutes, attendu qu'il n'y a absolument pas d'injustices qui soient commises de plein gré ? »

CLINIAS

Tu as bien raison de parler ainsi, Étranger. Alors, quel usage ferons-nous de ce que tu viens de dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bonne question. Eh bien, voici le premier usage que nous en ferons.

CLINIAS

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Remettons-nous pour l'instant en mémoire ce que nous avons dit à bon droit tout à l'heure sur le trouble énorme et le désaccord dans lesquels nous étions en ce qui concerne la justice. Reprenant cela, demandons-nous à nouveau : sera-ce [861b] donc sans avoir trouvé d'issue à l'embarras où nous a mis cette difficulté, sans avoir déterminé non plus en quoi peuvent différer les unes des autres ces fautes pour lesquelles, dans toutes les cités, tous les législateurs ayant jamais existé légifèrent en les regardant comme deux espèces de l'injustice, l'une commise de plein gré, l'autre non ? Sera-ce ainsi en faisant comme si c'était quelque chose qui émanait d'un dieu, sans rien dire de plus, sans prouver d'aucune façon sa justesse, que l'assertion que nous avons faite tout à l'heure se tiendra quitte et se contentera, pour ainsi dire, [861c] de s'imposer par décret ? Ce n'est pas possible. Il faut au contraire avant de légiférer montrer qu'il y a là deux fautes et qu'entre elles il y a une différence, pour que, au moment où l'on assigne à l'une et à l'autre sa peine, n'importe qui puisse s'accorder avec les raisons qui auront été alléguées et soit d'une manière ou d'une autre capable de juger si la peine infligée convient ou non.

CLINIAS

À notre avis, Étranger, tu as raison de parler ainsi. Car de deux choses l'une : il faut soit ne pas dire que toutes les injustices ne sont pas commises de plein gré, soit faire d'abord les distinctions nécessaires [861d] pour prouver la

vérité de cette assertion.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, de ces deux possibilités, l'une me paraît parfaitement inacceptable : ne pas le dire alors que je pense que c'est la vérité, car ce serait contraire à la loi humaine et divine. Mais en quel sens sont-ce deux choses, si elles ne diffèrent pas du fait que l'une n'est pas commise de plein gré et que l'autre l'est, c'est ce que d'une manière ou d'une autre il faut chercher à montrer.

CLINIAS

Absolument, Étranger. Impossible sans cela de nous en faire une idée.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est ainsi que nous procéderons. Allons donc. Il est évident que les torts [861e] que se font mutuellement les citoyens dans les rapports qu'ils entretiennent aussi bien que dans les associations qu'ils constituent sont nombreux, et que bien sûr on peut dire que beaucoup sont commis de plein gré et beaucoup non.

CLINIAS

Comment ne pas l'admettre ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, il convient de se garder, pour avoir posé que tous les torts sont des injustices, de nous imaginer que les injustices y sont de la sorte de deux formes, les unes commises de plein gré, et les autres non, étant donné que les torts qui ne sont pas commis de plein gré ne sont ni plus ni moins nombreux et importants que les torts commis de plein gré. Mais voyez si dans le discours que je vais tenir il y a quelque chose qui en vaille la peine, [862a] ou bien absolument rien. Ce que j'affirme en effet, Clinias et Mégille, ce n'est pas que causer un dommage à quelqu'un sans en avoir l'intention et en définitive contre son gré consiste à commettre une injustice, mais évidemment à la commettre contre son gré. Non, ce n'est pas en ce sens que je vais instituer des lois, en décrétant que c'est une injustice qui n'est pas commise de plein gré. Je poserai plutôt qu'un tort de cette sorte n'est absolument pas une injustice, abstraction faite de l'importance plus ou moins grande du tort causé à autrui. En revanche, nous déclarerons, si du moins mon point de vue prévaut, que dans bien des cas, à propos d'un service rendu indûment, l'auteur de ce service commet une injustice. [862b] En gros, mes amis, ce n'est certes

pas le simple fait de donner un bien à quelqu'un ou au contraire de lui enlever quelque chose que nous devons qualifier brutalement de justice ou d'injustice. Mais ce qu'il y a lieu pour le législateur de considérer, c'est si le service rendu ou le dommage causé par celui-ci à celui-là comportaient chez leur auteur la justice dans l'intention et la façon de faire. En fait, il doit considérer les deux choses suivantes : l'injustice et le dommage. Le dommage causé, il doit le compenser autant que possible par les lois, en permettant la restauration de ce qui a été perdu, en faisant relever ce qui aura été jeté à bas, [862c] en remédiant même à la mort et aux blessures ; et, la compensation ayant apporté l'apaisement entre les auteurs et les victimes de chacun de ces torts, il doit s'efforcer toujours de les ramener, par les lois, du dissentiment à l'amitié.

CLINIAS

Il aura raison de faire cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quant aux dommages injustes, mais aussi aux profits injustes, dans le cas où c'est en commettant un acte injuste qu'on aura obtenu pour quelqu'un un profit, ce qui de tout cela peut être guéri, il faut le guérir en considérant que l'âme a été infectée par ces maladies. Or voici dans quelle direction il faut chercher la guérison de l'injustice.

CLINIAS

Dans quelle direction ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[862d] Celle-ci : abstraction faite de l'importance, grande ou petite, de l'injustice commise par quelqu'un, la loi amènera le coupable, par l'enseignement ou par la contrainte, soit à ne plus jamais oser la commettre dans l'avenir soit à la commettre de son plein gré beaucoup moins souvent, cela s'ajoutant au dédommagement du tort causé. Dès lors, que ce soit par des actes ou des discours, au moyen de plaisirs ou de peines, de marques d'honneur ou d'infamie, d'amendes ou même de récompenses, quelle que soit enfin, d'une façon générale, la manière dont on s'y prendra pour faire haïr l'injustice, pour faire chérir la justice ou pour faire cesser de la haïr, c'est le résultat [862e] que doivent viser les lois les plus justes. Mais si le législateur s'est rendu compte que quelqu'un est incurable parce que réfractaire à tous ces moyens, quelle peine infligera-t-il à un homme de ce genre et quelle loi instituera-t-il à son sujet ? Reconnaisant, je suppose, que pour tous les gens de cette sorte le mieux n'est pas de continuer à vivre, et que retranchés de la vie ils rendraient ainsi aux autres le double service d'être un exemple qui

détournera leurs concitoyens de l'injustice, et de vider la cité des criminels, le législateur se trouvera forcé, [863a] en ce qui les concerne, de choisir la mort comme châtiment de leurs fautes, tout autre remède restant impuissant.

CLINIAS

Ce que tu dis me semble parfaitement raisonnable, mais il me serait plus agréable de t'entendre exposer encore la différence que tu établis entre l'injustice et le dommage, et les multiples aspects que présentent dans l'une et l'autre l'action commise de plein gré et celle qui ne l'est pas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, oui, il me faut essayer de faire ce que vous me demandez, et dire ce qu'il en est. Il va de soi qu'il y a au moins une chose [863b] que vous vous dites et que vous entendez dire lorsque vous parlez de l'âme, à savoir que l'une de ses affections ou l'une de ses parties constitutives, la colère¹⁰⁴, élément qui est naturellement querelleur et difficilement maîtrisable, met bien des choses sens dessus dessous par sa violence déraisonnable.

CLINIAS

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De surcroît, que nous faisons une distinction entre le plaisir et la colère, en disant encore que son pouvoir à l'encontre de l'autre s'exerce à partir d'une force contraire ; il est en mesure de persuader, en utilisant une tromperie exempte de violence, tout ce vers quoi le porte le désir.

CLINIAS

Assurément.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

On ne se tromperait pas, en définitive, en considérant l'ignorance comme la troisième [863c] cause de nos fautes. Et notre législateur aurait profité assurément à diviser l'ignorance en deux : une forme simple, qu'il regarderait comme la cause des fautes légères, et une forme double, quand quelqu'un fait preuve de sottise, parce qu'il est la proie non seulement de l'ignorance, mais aussi d'une illusion de sagesse, en s'imaginant qu'il a une connaissance parfaite de choses dont il n'a aucun savoir. À une telle illusion, si elle s'accompagne de force et de vigueur, il imputerait les fautes graves et impudentes ; en revanche, lorsqu'elle s'accompagne de faiblesse, [863d] il y

verra les fautes d'enfants et de vieillards. Il tiendra bien celles-ci pour des fautes, et il établira des lois contre leurs auteurs considérés comme coupables, mais ce seront les lois les plus douces de toutes, empreintes de la plus grande indulgence.

CLINIAS

Ce que tu dis est raisonnable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, du plaisir et de la colère, nous disons presque unanimement que tel d'entre nous le domine, alors que l'autre a le dessous. Et il en va bien ainsi.

CLINIAS

Parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, mais que l'un domine l'ignorance alors que l'autre a le dessous, nous ne l'avons jamais entendu dire.

CLINIAS

[863e] C'est on ne peut plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et nous disons que toutes ces affections, parce que chacune mène où elle veut, nous entraînent souvent et en même temps en des sens contraires.

CLINIAS

Très souvent certes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À présent donc, je suis en mesure de définir clairement et sans complication, ce que personnellement j'estime être le juste et l'injuste. Car la tyrannie qu'exercent en l'âme la colère, la crainte, le plaisir, la peine, la jalousie et la convoitise, qu'il en résulte ou non un dommage, j'appelle cette domination dans son ensemble injuste. En revanche, si c'est l'opinion relative [864a] à ce qu'est le meilleur qui, quelle que soit la voie par laquelle pensent y parvenir une cité ou des particuliers, prend le pouvoir dans les âmes pour mettre de l'ordre dans chaque homme, il faut, même dans le cas où il en

résulte quelque dommage, qualifier de « juste » tout ce qui est fait sous sa direction et tout ce qui en chaque individu obéit à une telle autorité, et y voir ce qu'il y a de plus excellent pour la vie humaine tout entière, encore que le dommage ainsi produit soit regardé par beaucoup de gens comme une injustice qui n'a pas été commise de plein gré. Mais nous n'avons pas, à cette heure, à nous quereller sur les mots, et, puisque nous avons vu [864b] qu'il y a trois espèces de fautes, c'est une raison de plus de commencer par nous les remettre en mémoire. La première est une espèce de douleur, que nous appelons « colère » et « peur ».

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pour sa part, la seconde est faite du plaisir et de la convoitise, et la troisième, qui en est distincte, consiste en l'abandon de l'espérance et de l'opinion vraie concernant le meilleur. Or, cette espèce ayant été divisée en trois par un double sectionnement, on obtient cinq espèces, comme nous le disons maintenant. Pour ces cinq espèces, il faut instituer des lois différentes les unes des autres [864c] et réparties en deux catégories.

CLINIAS

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

L'une comprend tous les actes faits par violence et ouvertement ; l'autre, les actes accomplis en secret, dans l'ombre et par tromperie ; il y a par ailleurs certains cas qui conjoignent ces deux modes d'actions, et cette dernière espèce appellera les lois les plus dures, si elles jouent bien leur rôle.

CLINIAS

En tout cas, c'est vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Retournons donc, après cela, au point d'où est partie cette digression, et poursuivons l'établissement de nos lois. Ont déjà été établies, si je ne me trompe, les lois qui visent [864d] les voleurs qui s'en prennent aux dieux et les traîtres, puis encore ceux qui détruisent les lois dans le dessein de renverser la constitution établie. De tels crimes peuvent être le fait soit d'un fou, soit d'un homme accablé au plus haut point par la maladie ou par la

vieillesse, soit d'un enfant, lequel ne diffère encore en rien de ceux-là. Si telle ou telle de ces circonstances est portée à la connaissance des juges qui dans chaque cas auront été choisis pour en décider, parce qu'ils en ont été informés par l'auteur du crime ou par celui qui défend le criminel, et si l'auteur du crime est jugé avoir été dans cet état **[864e]** quand il a violé la loi, il paiera net¹⁰⁵ dans tous les cas le dommage qu'il aura causé, mais sera exempté de toutes les autres peines, sauf si d'aventure il a tué quelqu'un et s'il n'a pas rendu ses mains pures de ce meurtre. Alors il s'en ira résider dans une autre contrée et en un autre lieu pour une période d'un an. S'il revient avant le temps fixé par la loi ou met le pied en quelque endroit de son propre pays, les gardiens des lois l'enfermeront pour deux ans dans une prison publique, d'où il ne sera pas libéré avant ce terme.

[865a] Étant donné que nous avons abordé la question du meurtre, essayons d'instituer jusqu'au bout nos lois relatives à toute espèce de meurtre, et pour commencer, parlons des cas où les violences n'ont pas été commises de plein gré. Si dans une compétition ou dans des jeux publics, soit sur-le-champ ou par blessures entraînant ensuite la mort, quelqu'un fait périr un ami contre son gré, si le même drame se produit à la guerre ou au cours d'exercices préparatoires à la guerre, alors que l'on s'entraînait au javelot sans armement ou lourdement armés pour imiter **[865b]** la guerre réelle, celui-là, s'il se fait purifier selon la loi apportée de Delphes à ce sujet, sera exempt de poursuites.

Quant aux médecins en général, celui dont le patient mourra sans que ce soit de sa faute sera exempt de poursuites. Un homme qui en aura tué un autre de sa main, mais sans que ce soit de plein gré, soit avec son corps seul et sans armes, soit avec un instrument ou un projectile, soit en lui faisant manger ou boire quelque chose, soit en l'exposant à l'action du feu ou du froid, soit en le privant de respiration, tantôt directement au moyen de son propre **[865c]** corps tantôt au moyen d'autres corps, celui-là sera de toute manière considéré comme ayant commis un meurtre de sa propre main et il sera soumis aux pénalités que je vais énumérer.

Si c'est un esclave qu'il tue, qu'il fasse comme si c'était un esclave à lui qu'il a fait périr et qu'il dédommage de lui-même, en prenant la perte à son compte, le maître de l'esclave mort ; sinon, il sera astreint à payer le double de la valeur de l'esclave tué, et il reviendra aux juges de déterminer cette valeur. Il s'adonnera à des purifications plus importantes et plus nombreuses que ceux qui ont tué dans les concours : ce sont les exégètes **[865d]** désignés par le dieu qui les fixeront. Mais si c'est son propre esclave qu'il a tué, une fois qu'il se sera purifié, il sera quitte du meurtre devant la loi.

Si par ailleurs quelqu'un tue un homme libre sans que ce soit de son plein gré, il accomplira les mêmes purifications que celui qui tue un esclave, mais il devra prendre garde de mépriser l'un des vieux mythes d'antique tradition. Eh bien, on raconte que celui qui a péri de mort violente, s'il a vécu en homme fier de sa condition libre, se trouve, sitôt mort, irrité contre celui

qui l'a fait périr ; parce qu'il est lui-même rempli de la peur et [865e] de la frayeur que lui ont causées les mauvais traitements subis et parce qu'il voit celui qui fut son meurtrier aller et venir dans les lieux qu'il était lui-même habitué à fréquenter, il s'épouvante, et, troublé comme il est, il trouble à son tour autant qu'il peut celui qui l'a fait périr, en prenant pour alliée sa mémoire pour l'inquiéter en son for intérieur et dans ses actes. Voilà justement pourquoi il est nécessaire que le meurtrier se dérobe à celui qui en a été la victime pendant la totalité des saisons d'une année en désertant chacun des endroits familiers par tout le pays. Si c'est un étranger qui a été tué, il devra éviter le pays de l'étranger [866a] pendant la même période de temps. Si le coupable se soumet de son plein gré à cette loi, le parent le plus proche du mort, auquel il incombe de veiller à ce que tout cela ait lieu, lui pardonnera, fera la paix avec lui et agira ainsi en toute convenance. En revanche, si le coupable ne se soumet pas de son plein gré à la loi, c'est-à-dire d'abord si, alors qu'il n'est pas purifié, il a l'audace de pénétrer dans les temples et d'y offrir des sacrifices, puis s'il refuse de remplir jusqu'au bout la période d'exil dont il a été question, le plus proche parent [866b] de la victime devra le poursuivre pour meurtre et, s'il est reconnu coupable, il paiera au double toutes les peines. Par ailleurs, si le plus proche parent n'entame pas les poursuites pour ce crime, puisqu'il attire sur lui la souillure, la victime tournant vers lui son désir de vengeance, celui qui le voudra lui intentera un procès et le forcera à s'exiler de son pays pendant cinq ans conformément à la loi.

Si par ailleurs un étranger, sans agir de plein gré, tue un étranger résidant dans la cité, celui qui le voudra entamera une poursuite [866c] au nom des mêmes lois ; si c'est un métèque, il s'exilera pour une année ; s'il est entièrement étranger, il devra non seulement se purifier mais, que sa victime soit un étranger de passage, un étranger domicilié ou un citoyen, notre contrée qui édicte de pareilles lois lui sera interdite toute sa vie. Si pourtant il y revient à l'encontre des lois, les gardiens des lois le condamneront à mort et, s'il a quelque bien, ils le remettront au plus proche parent de la victime. Si c'est contre son gré qu'il y revient, si c'est à la suite d'un naufrage qui l'aurait jeté [866d] sur les côtes du pays, il demeurera les pieds dans la mer, en attendant une embarcation. Et si c'est par terre qu'il a été amené de force par tels ou tels, le premier magistrat de la cité qui le rencontrera le remettra en liberté et lui fera repasser la frontière sans dommage.

Au cas où quelqu'un tue de sa main un homme libre et où l'acte a été commis sous l'emprise de la colère, il faut commencer par distinguer deux possibilités. Le fait est certain, une action est commise sous l'emprise de la colère chez tous ceux qui, soudain et [866e] sans intention de donner la mort, causent la perte de quelqu'un dans un mouvement impulsif qui se déclenche à l'improviste soit en le frappant soit d'une manière analogue, et qui aussitôt après se repentent de ce qu'ils ont fait. Une action est aussi commise sous l'emprise de la colère chez tous ceux qui, outragés par des paroles injurieuses

ou des actes déshonorants, cherchent à en tirer vengeance et finalement tuent avec intention de donner la mort, et qui de plus ne se repentent pas de ce qu'ils ont fait. Dès lors, il faut admettre, semble-t-il, l'existence de deux sortes de meurtres, l'un et l'autre, dirai-je, commis sous l'emprise de la colère, **[867a]** et qui, je suppose, seraient à juste titre considérés comme tenant le milieu entre les meurtres commis de plein gré et ceux qui ne le sont pas. Cependant, l'un et l'autre ne font qu'y ressembler. Sans doute, celui qui met sa colère en réserve et se venge, non pas à l'improviste et tout d'un coup, mais plus tard avec préméditation, celui-là ressemble au meurtrier qui agit de plein gré. Et celui qui ne fait pas provision de courroux et en use tout d'un coup sur-le-champ sans délibérer ressemble sans doute au meurtrier qui n'agit pas de son plein gré ; cependant, il ne s'y identifie pas complètement mais ne fait qu'y ressembler. Voilà pourquoi, **[867b]** dans le cas de meurtres commis sous l'emprise de la colère, il est difficile de dire si, selon la loi, ils ont été commis de plein gré ou non. Le mieux et le plus vrai serait de les ranger tous les deux dans les faits assimilables, de les distinguer en les mettant à part selon la préméditation et en l'absence de préméditation, et d'infliger les peines les plus sévères à ceux qui tuent sous l'emprise de la colère et avec préméditation, tandis que la loi infligera les peines les plus douces à ceux qui tuent sans préméditation et soudainement. Ce qui s'apparente au méfait le plus grand doit en effet être puni plus gravement, et ce qui s'apparente au plus petit, **[867c]** moins gravement. Voici donc comment doivent procéder les lois qui sont les nôtres.

CLINIAS

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, revenant sur nos pas, reprenons ce que nous avons dit. Si d'aventure quelqu'un tue de sa main un homme libre, son acte ayant été commis sans préméditation sous l'emprise de la colère, il devra, quant au reste, subir les mêmes peines qu'il convient de faire subir à celui qui a tué sans être sous l'emprise de la colère ; en outre, il sera obligé de s'exiler pendant deux ans, pour qu'il refrène sa colère. Et celui qui aura tué sous l'emprise de la colère, [867d] et avec préméditation cette fois, sera puni pour le reste comme le précédent, mais il aura trois ans d'exil, comme l'autre en a eu deux, sa peine étant plus longue en raison de l'importance plus grande de son ressentiment. Pour ce qui est de leur retour, voici quelles en seront les conditions. Une législation exacte en la matière sera difficile : parfois en effet de deux coupables celui que la loi classe comme le plus dangereux est le plus inoffensif, tandis que celui qu'elle classe comme le plus inoffensif est le plus dangereux ; de plus, quant aux circonstances du meurtre, celui-ci se sera conduit avec plus de sauvagerie, tandis que celui-là se sera montré moins cruel. Mais la plupart du temps les choses se passent [867e] comme je viens de le dire. Il faut donc que les gardiens des lois aient le contrôle de toutes ces choses. Lorsque le temps d'exil de chacun des deux types de criminels touchera à sa fin, ils enverront douze des leurs comme juges à la frontière du pays, qui auront à examiner la conduite des exilés à ce moment-là avec plus de précision encore ; ils jugeront du pardon à leur accorder et de leur retour, et on s'en tiendra à la décision de ces magistrats. [868a] Et si de retour d'exil l'un de ces meurtriers, qu'il appartienne à cette catégorie ou à cette autre, se laisse encore vaincre par la colère et renouvelle le même méfait, il sera banni cette fois sans retour et, s'il revient, il subira le même sort que l'étranger qui rentre.

Celui qui aura tué son propre esclave, devra se purifier ; et s'il a tué l'esclave d'autrui sous l'emprise de la colère, il indemniserà le propriétaire au

double du dommage subi.

Si parmi tous ces meurtriers il s'en trouve un qui ne se soumet pas à la loi, mais qui sans s'être purifié souille la place publique et participe aux compétitions comme aux autres cérémonies religieuses, celui qui le souhaitera **[868b]** traînera en justice aussi bien celui des proches parents du mort qui tolère une telle offense, que le meurtrier pour contraindre l'un à payer le double des amendes et l'autre à accomplir le reste des actions. Quant à l'argent payé, il l'emportera avec lui conformément à la loi.

Si c'est un esclave qui tue son maître sous l'emprise de la colère, dans ce cas, quel que soit le traitement qu'il plaira aux parents du défunt de faire subir au meurtrier, ceux-ci, sous la seule condition de ne le traiter aucunement en prisonnier à qui de quelque façon on laisserait la vie, **[868c]** doivent être considérés comme exempts de toute souillure. Si c'est l'esclave qui sous l'emprise de la colère tue un homme libre qui n'est pas son maître, les maîtres de cet esclave le livreront aux parents du mort, et ceux-ci devront obligatoirement mettre à mort le coupable, mais de la façon qu'ils souhaiteront.

Et si, comme il arrive, rarement toutefois, un père ou mère, tue, sous l'emprise de la colère, leur fils ou leur fille à force de coups ou de quelque autre manière violente, ils devront se soumettre aux mêmes purifications que les autres et de plus être exilés pour une durée de trois ans **[868d]**. À leur retour, les meurtriers seront séparés, la femme de son mari et le mari de sa femme, et ils ne devront jamais plus avoir d'enfant ensemble ; ils ne devront plus ni partager le foyer de ceux qu'ils ont privés d'un enfant, d'un frère ou d'une sœur, ni être associés aux actes de culte auxquels ils participent. Celui qui sous ce rapport manquera de piété, c'est-à-dire qui ne se soumettra pas, s'exposera à être poursuivi pour impiété par qui voudra.

Si un homme tue sa femme légitime par colère, ou si une femme dans les mêmes conditions commet le même crime sur l'homme qui est son mari, **[868e]** les purifications devront être les mêmes et l'exil durer trois années pleines. Une fois rentré, celui ou celle qui a commis ce genre de crime se verra interdire de s'associer aux actes de culte auxquels participent leurs enfants et de s'asseoir à la même table qu'eux. Le parent ou l'enfant qui ne se soumettra pas s'exposera à être poursuivi par qui le voudra.

Si d'aventure sous l'emprise de la colère un frère tue son frère ou sa sœur, une sœur son frère ou sa sœur, ils devront eux aussi être soumis aux mêmes purifications et subir les mêmes années d'exil que celles qui ont été décrétées pour les parents et pour les enfants. Avec les frères ou les sœurs qu'il a privés de leurs frères ou de leurs sœurs, avec les parents qu'il a privés de leur enfant, le coupable ne pourra jamais ni prendre un repas ni s'associer à un acte de culte. Et s'il ne se soumet pas, **[869a]** il s'exposera à bon droit et en toute justice à tomber sous la loi contre l'impiété dont nous venons de parler à ce propos.

Et si d'aventure quelqu'un se laisse dominer par la colère contre ses

parents, au point d'avoir l'audace, dans la folie où l'entraîne la colère, de tuer l'un d'eux, et si la victime, avant de trépasser, absout de son plein gré du meurtre celui qui l'a commis, celui-ci n'aura, pour être purifié de sa souillure qu'à se purifier comme ceux qui ont commis un meurtre sans agir de plein gré et à satisfaire à l'ensemble des mêmes conditions. Mais si sa victime ne l'absout pas, **[869b]** l'auteur d'un tel crime sera justiciable d'un grand nombre de lois. Oui, et il tombera sous le coup des sanctions les plus rigoureuses qui soient pour outrage : tout à la fois sous le coup de celles qui sont attachées à l'impiété, au pillage des temples, puisqu'il aura volé l'âme à qui la lui donna. Dès lors, s'il était possible de mourir plusieurs fois au même homme, c'est-à-dire à celui qui a tué son père ou sa mère, ce crime ayant été commis sous l'emprise de la colère, il mériterait plus que personne de subir plusieurs morts. Au seul être, en effet, à qui même pour défendre sa vie alors qu'il est sur le point d'être tué par ses parents, aucune loi ne permettra **[869c]** de tuer son père ou sa mère, parce qu'il est redevable d'être venu au jour, mais enjoindra de tout supporter avant d'en venir à un acte pareil, quelle autre punition la loi pourrait-elle lui infliger ? Pour qui tue sous l'emprise de la colère son père ou sa mère, il faut poser que la peine sera la mort.

Si au cours d'une sédition ou dans quelque autre circonstance de ce genre, un frère tue son frère au combat, en se défendant contre lui qui attaquait le premier, il restera sans souillure, comme s'il avait tué un ennemi au combat. **[869d]** Et il en ira de même pour un citoyen qui tue un citoyen, ou pour un étranger qui tue un étranger.

Et si, pour se défendre, un citoyen tue un étranger ou un étranger un citoyen, qu'il reste sans souillure au même titre. De même, si c'est un esclave qui tue un esclave. Mais si par ailleurs c'est un esclave qui pour se défendre tue un homme libre, il tombera sous les mêmes lois que celui qui a tué son père. Et ce qu'on a dit sur l'absolution donnée par le père à son meurtrier vaudra de la même manière pour toute absolution d'actes similaires **[869e]** ; si la victime, quelle qu'elle soit, a de son plein gré absous le meurtrier, quel qu'il soit, le meurtre sera considéré comme n'ayant pas été commis de plein gré. Son auteur devra être soumis aux purifications et, selon les termes de la loi, astreint à passer une année à l'extérieur du territoire.

Voilà pour ce qui regarde les meurtres commis dans la violence, de plein gré et sous l'emprise de la colère ; tenons pour suffisant ce qui a été dit et venons-en maintenant à ces meurtres qui ont été commis de plein gré, en toute injustice et prémédités, et qui résultent de ce qu'on se laisse dominer par le plaisir, la convoitise, et la jalousie sous toutes leurs formes. Voilà le sujet que nous avons à traiter par la suite.

CLINIAS

Tu as raison.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors, pour commencer, faisons encore de notre mieux un dénombrement des mobiles en question. **[870a]** Le plus puissant est la convoitise, quand il domine dans une âme que les désirs ont rendue sauvage. Cela se produit surtout là où ce dont le désir passionné se trouve être chez le plus grand nombre le plus fréquent et le plus fort ; je veux parler du pouvoir qu'a l'argent d'enfanter les mille et une fureurs d'acquisition insatiable, indéterminée. Un pouvoir qui résulte de la nature et d'une funeste absence d'éducation. Et cette absence d'éducation a pour cause la mauvaise habitude qu'ont aussi bien les Grecs que les Barbares d'offrir à la richesse dans leurs propos des louanges déplacées. Ils la regardent en effet comme le premier des biens **[870b]**, alors qu'elle n'est que le troisième, et ils corrompent ainsi les jeunes générations en même temps qu'ils se corrompent eux-mêmes. Dire la vérité sur la richesse constitue dans toutes les cités l'objectif le plus admirable et le plus avantageux : la richesse est pour le corps, et le corps est pour l'âme. Cela étant, comme les objectifs pour lesquels est naturellement faite la richesse sont des biens, elle tient le troisième rang après l'excellence du corps et celle de l'âme. Ce que l'on vient de dire semble donc enseigner qu'il ne faut pas chercher à s'enrichir si l'on veut être heureux, mais qu'il faut s'enrichir en restant juste **[870c]** et modéré. De surcroît, s'il en était ainsi, il n'y aurait plus dans les cités ces meurtres qui exigent d'être purifiés par d'autres meurtres. Mais en réalité, comme nous le disions en commençant, il s'agit là de la première et de la plus grande source des plus grands procès pour meurtre commis de plein gré. La deuxième est cette disposition de l'âme qui recherche les honneurs, qui enfante la jalousie, compagne difficile surtout pour celui en qui elle habite, puis pour les hommes les meilleurs dans la cité. La troisième est dans ces craintes lâches et injustes qui ont produit tant de meurtres. **[870d]** Lorsque l'on commet ou que l'on a commis des actes dont on souhaite que personne d'autre ne sache qu'on les commet ou qu'on les a commis, alors on supprime en les tuant ceux qui pourraient dénoncer ces méfaits, quand on ne peut faire autrement. Considérons donc tout ce qui vient d'être dit comme un préambule relatif à toutes ces questions, et ajoutons-y la doctrine dont sont persuadés de la validité un grand nombre de gens qui prêtent l'oreille aux officiants qui dans les initiations racontent ce genre de choses : c'est que de pareilles fautes se paient dans l'Hadès et que, une fois revenu en ce monde-ci, **[870e]** on doit nécessairement s'acquitter de la pénalité naturelle qui est, subissant cela même que l'on a fait, de finir sa vie d'alors par un semblable destin, de la main d'un autre ! À celui que ce prélude aura convaincu, et à qui il inspirera au moins la crainte de ce châtiment, point n'est besoin de proclamer **[871a]** la loi à ce propos ; mais pour qui s'y refuse, prononçons par écrit la loi qui suit.

Celui qui tue avec préméditation et injustement l'un de ses concitoyens de sa propre main sera, en premier lieu, écarté des lieux coutumiers

d'assemblée, de façon qu'il ne puisse souiller ni les temples ni la place publique ni les ports ni aucun autre endroit de réunion commune, qu'il y ait ou non quelqu'un pour signifier au coupable cette interdiction. Car la loi est là qui signifie et sera toujours là pour signifier ouvertement ces interdictions au nom de toute la cité. Et celui qui ne le poursuivrait pas **[871b]**, alors qu'il le doit, ou qui ne lui signifierait pas l'exclusion qui préalablement le frappe, s'il est parent du mort en deçà du rang de cousin du côté des hommes ou du côté des femmes, celui-là recevra d'abord sur lui-même la souillure du meurtre et la colère des dieux, puisque l'imprécation de la loi retourne vers lui la malédiction divine. Dans un second temps, il pourra être poursuivi par qui voudra le punir au nom du mort. Celui qui voudra le punir devra observer tous les rites de purification et autres pratiques coutumières que le dieu nous a transmises pour de pareils cas **[871c]** ; et signifiant l'interdit préalable, qu'il aille alors contraindre le coupable à subir la peine, conformément à la loi.

Cela, d'autre part, doit se faire en ayant recours à des prières et à des sacrifices à certains dieux qui ont à cœur de préserver de meurtre les cités ; voilà ce qu'il est facile à un législateur de mettre en évidence. Que ce soient les gardiens des lois qui introduisent ces poursuites, après avoir décrété, de conserve avec les exégètes **[871d]** les devins et le dieu, quels sont ces dieux et quelle est, pour introduire pareilles poursuites, la procédure la plus justifiée afin d'obtenir l'agrément de la divinité. Les juges en ces affaires seront ceux-là mêmes à qui nous avons attribué la décision finale pour ce qui concerne les voleurs de temple. Celui qui aura été reconnu coupable sera puni de mort et ne devra pas être enterré sur le territoire où habitait sa victime, pour montrer que la chose est impardonnable et pour ne pas transiger sur l'impiété.

Mais si l'accusé s'exile et refuse de subir son procès, il sera banni à perpétuité. S'il met le pied quelque part dans le pays de sa victime, le premier qui le rencontrera, que ce soit l'un des familiers du mort **[871e]** ou même l'un des citoyens, le mettra à mort impunément, ou après l'avoir ligoté, le livrera aux magistrats qui ont jugé le procès pour qu'ils le fassent mettre à mort. Celui qui intentera l'action exigera immédiatement des cautions de la part de celui qu'il accuse. Ce dernier fournira les cautions, des répondants sûrs que les magistrats compétents agréeront, trois cautions sûres s'engageant à le faire comparaître au procès. S'il ne veut pas en fournir ou s'il se trouve dans l'impossibilité de le faire, les magistrats s'en empareront, le garderont prisonnier et l'amèneront au jugement.

Si par ailleurs quelqu'un n'a pas tué quelqu'un d'autre de sa propre main, mais a comploté **[872a]** sa mort, et si, après la mort de la victime, il continue de résider dans la cité alors qu'il a été la cause de cette mort par complot et par préméditation, et s'il a l'âme souillée par le meurtre, on devra pour ce crime procéder contre lui de la même façon, sauf en ce qui concerne la caution. S'il est reconnu coupable, il pourra être enseveli dans son pays, mais, pour le reste, il subira les mêmes peines que le précédent.

Et la procédure sera la même dans les cas où c'est un étranger qui tue un

étranger, un citoyen qui tue un étranger, ou un citoyen ou un étranger qui tue un citoyen ou un étranger, et dans le cas par ailleurs où c'est un esclave qui tue **[872b]** un esclave, qu'il s'agisse d'un meurtre commis de sa propre main ou d'un meurtre qui résulte d'un complot, sauf en ce qui concerne la caution. Cette caution, de même que, comme on vient de le dire, ceux qui ont commis un meurtre de leur propre main doivent la fournir, de même celui qui les dénonce devra l'exiger de ceux qu'il accuse.

Si maintenant c'est un esclave qui commet un meurtre de son plein gré, soit de sa propre main, soit par complot, et s'il est reconnu coupable au procès, l'exécuteur public de la cité le conduira dans la direction du monument funéraire élevé pour la victime et, dans un endroit d'où il pourra voir le tombeau, il le fouettera d'autant de coups que le souhaitera l'accusateur et si le meurtrier ainsi battu vit encore **[872c]**, il le mettra à mort.

Si maintenant quelqu'un tue un esclave sans que ce dernier ait rien fait de mal, mais parce qu'il craignait que la victime ne dénonçât ses turpitudes et ses méfaits, ou pour quelque autre raison de la sorte, il est justiciable de ce meurtre dans les mêmes conditions que s'il était poursuivi pour avoir tué un citoyen ; il encourra la même poursuite pour avoir tué un esclave en pareilles conditions.

Il y a aussi, bien sûr, des crimes à propos desquels légiférer est une chose terrible et particulièrement désagréable, mais sur lesquels il est impossible de ne pas légiférer : ce sont, qu'ils soient commis de main propre ou **[872d]** par complot, les meurtres de parents, des meurtres commis de plein gré et contre toute justice, qui dans la plupart des cas se produisent dans les cités où le régime politique et l'éducation sont de mauvaise qualité mais qui, je suppose, pourraient être perpétrés aussi sur un territoire où on ne les eût pas attendus. Et force est de reprendre l'histoire que nous venons tout juste de raconter¹⁰⁶, dans l'espoir qu'en nous prêtant l'oreille on devienne capable à un plus haut degré de s'abstenir de plein gré et pour des raisons de cet ordre de meurtres qui constituent à tous égards le sommet de l'impiété. Car ce mythe, ou plutôt cette histoire, ou quelque autre nom qu'il faille lui donner, nous enseigne clairement, par la bouche de prêtres du temps jadis, **[872e]** que la Justice, qui veille pour venger le sang des gens de la famille, a recours à la loi que nous venons d'édicter et a effectivement décrété que l'auteur de pareil crime subirait inévitablement les mêmes violences qu'il aurait infligées. S'il arrive que quelqu'un ait tué son père, il doit supporter d'être un jour victime à son tour de la même violence de la part de ses enfants. Si quelqu'un a tué sa mère, il devra forcément devenir une femme et, devenu femme, perdre la vie dans les temps à venir sous les coups de ceux que comme femme elle a enfantés. C'est que pour la souillure qui a contaminé le sang qui est commun aux uns et aux autres, il n'y a pas d'autre purification, et que la souillure n'arrive pas à être lavée chez le coupable **[873a]** avant que son âme n'ait, pour un meurtre pareil, payé le prix de ce meurtre et qu'elle n'ait, en l'apaisant, endormi le ressentiment de toute la lignée familiale. Voilà certes

pourquoi la crainte de pareilles vengeances divines devrait retenir quelqu'un de commettre ce genre de crimes. Mais au cas où une si cruelle infortune possédait certains à ce point qu'ils aient l'audace, de leur plein gré et après avoir prémédité leur acte, de dépouiller de son corps l'âme d'un père, d'une mère, de frères ou d'enfants, la loi établie par le législateur mortel édicte à leur sujet les prescriptions suivantes : les interdictions préalables [873b], dont l'objet est d'écarter l'accusé des lieux publics, et les cautions seront les mêmes que celles dont on a parlé dans les cas précédents. Puis, si la personne est reconnue coupable d'un tel meurtre, perpétré sur une des personnes susdites, les serviteurs des juges et les magistrats le mettront à mort : ils le jeteront nu, hors de la cité, à un carrefour désigné à cet effet, et tous les magistrats, au nom de la cité tout entière, chacun portant sa pierre, la jeteront sur la tête du cadavre pour purifier la cité tout entière. Après quoi, ils le porteront à la frontière du territoire [873c] et ils le jeteront dehors sans sépulture conformément à la loi.

Et maintenant, celui qui aura fait périr l'être qui lui est le plus étroitement apparenté, l'être qui lui est, à ce qu'on dit, de tous le plus cher, quel traitement doit-on lui infliger ? Je veux parler de l'homme qui se tue lui-même, qui se dépouille de façon violente de la part de vie que lui a accordée le destin, sans que la cité l'y ait obligé par décision de justice, sans que l'y aient contraint les souffrances insupportables d'un mal sans issue qui le frappe à l'improviste, sans que le sort lui ait imposé une honte sans issue et invivable, mais qui, par lâcheté et parce qu'il n'a pas la dignité de se comporter comme un homme, s'inflige à lui-même une peine injuste. Eh bien pour celui-là, c'est en définitive le dieu qui sait [873d] quels sont les rites coutumiers à observer en ce qui concerne les purifications aussi bien que les funérailles ; sur le sujet, ses plus proches parents devront consulter les exégètes et en même temps les lois qui se rapportent à la question, afin d'agir suivant leurs indications. Quant aux gens qui ont péri de la sorte, ils seront d'abord ensevelis à l'écart sans que personne d'autre puisse partager leur sépulture ; de plus on les enterrera dans des endroits déserts et dépourvus de nom aux frontières des douze secteurs, où on les ensevelira sans gloire, sans stèle et sans inscription pour identifier leur tombe.

Si d'aventure une bête de somme [873e] ou un autre animal tue quelqu'un, alors, sauf dans les cas où un malheur de ce genre surviendrait dans une compétition publique, les proches du mort poursuivront le meurtrier pour homicide, et la cause sera jugée par les intendants de la campagne que les proches du mort auront désignés et dont ils auront prescrit le nombre. Si l'animal est reconnu coupable, ils le feront mettre à mort et le cadavre sera jeté hors des frontières du territoire.

Si par ailleurs c'est un objet inanimé qui prive un homme de vie, alors, sauf si c'est la foudre ou quelque trait analogue venant des dieux, à l'égard de l'objet en question qui a causé mort d'homme – entre autres, quelque chose sur quoi nous venons de tomber ou qui nous tombe dessus –, le parent du mort

devra faire siéger **[874a]** comme juge celui des voisins qui habite le plus près ; pour se purifier et pour purifier toute la famille, il fera bannir du territoire l'objet reconnu coupable, de la même manière qu'on l'a dit pour l'animal.

Si par ailleurs un homme est trouvé mort, sans que l'on ait identifié le meurtrier et que celui-ci reste introuvable malgré le soin des enquêteurs, dans ce cas les interdictions préalables resteront les mêmes que dans les cas précédents, et elles seront faites contre « celui qui a commis le meurtre » et le poursuivant fera proclamer par la voix du héraut sur la place publique qu'interdiction est faite à « celui qui a fait périr tel ou tel » et **[874b]** qui est coupable de meurtre, d'entrer dans les temples ou sur une partie quelconque du pays de la victime, vu que, s'il y paraît et qu'on s'en aperçoive, il sera mis à mort et que son cadavre sera jeté sans sépulture hors du pays de la victime. Voilà donc établie notre loi unique, souveraine en matière de meurtre.

Telles sont nos prescriptions pour les crimes de ce genre. Quant aux meurtres qui, en toute justice, n'entraîneront pas de souillure pour qui les aura commis, voici ce qu'il en est. Un voleur s'introduit-il nuitamment pour dérober quelque bien, on restera sans souillure si l'ayant pris on le tue. Si on tue un voleur de vêtements **[874c]** en se défendant, on restera sans souillure. Si quelqu'un fait subir des violences sexuelles à une femme libre ou à un jeune garçon, qu'il soit tué impunément par la personne à qui il aura fait violence ou par le père, les frères, les fils de la victime. Si un mari vient à surprendre sa femme légitime en train d'être violée et s'il tue l'auteur du viol, il restera exempt de souillure aux termes de la loi. S'il arrive à quelqu'un de tuer l'un de ses semblables en portant secours à son père, à sa mère, à ses enfants, à ses frères ou à la mère de ses enfants menacés de mort, alors qu'ils n'ont rien fait qui soit contraire à la loi religieuse ou civile, il restera exempt **[874d]** de toute souillure.

Voilà donc notre législation en ce qui concerne la façon dont notre âme doit être élevée et éduquée pendant qu'elle est associée à un corps, car ce sont là des biens qui rendent la vie digne d'être vécue et dont l'absence ne la rend pas telle, et aussi en ce qui concerne les divers cas de morts violentes et les châtiments qu'ils entraînent. Ce qui concerne la façon dont notre corps doit être élevé et éduqué, nous en avons parlé aussi. Ce qui fait suite à ces questions, ce sont les actes de violences mutuelles commis de plein gré ou non. Il y a lieu de distinguer dans toute la mesure du possible quels sont ces actes, combien il y en a d'espèces et quels châtiments **[874e]** il conviendrait d'infliger en chaque cas. Ces lois seraient, semble-t-il, la juste suite des précédentes.

Oui, les blessures et les mutilations qui résultent de blessures, voilà la question à traiter en second après celle de la mort, et un tel ordre s'imposerait au plus médiocre de ceux qui s'occuperaient d'instituer des lois. Eh bien, on doit, comme on l'a fait pour les meurtres, distinguer entre les blessures qui sont commises de plein gré sous l'emprise de la colère ou de la peur, et toutes celles qui sont commises de plein gré avec préméditation.

Un préambule doit bien sûr être donné à l'examen de pareilles questions, qui se présente ainsi :

Il est décidément indispensable aux hommes de se donner des lois et de vivre conformément à ces lois, sous peine de ne différer en rien, à tous égards, des bêtes les plus sauvages **[875a]** sous tous les rapports. Et voici quelle en est la raison : aucun homme ne naît avec une aptitude naturelle à savoir ce qui est profitable pour la vie humaine en cité et, même s'il le savait, à pouvoir toujours faire et souhaiter le meilleur. En premier lieu, en effet, il est difficile de reconnaître la nécessité pour la technique politique véritable de se préoccuper non de l'intérêt particulier, mais de l'intérêt général – car l'intérêt général rassemble, tandis que l'intérêt particulier déchire les cités – et l'intérêt général aussi bien que l'intérêt particulier gagnent même tous les deux à ce que le premier plutôt que le second soit assuré de façon convenable. **[875b]** En second lieu, à supposer que, d'aventure, quelqu'un ait acquis par l'intermédiaire de la technique politique une connaissance suffisante de ce principe naturel, et qu'après cela il dirige la cité en maître irresponsable et qui ne rende de compte qu'à lui-même, il ne saurait jamais rester fidèle à cette connaissance et continuer tout au long de sa vie à donner la première place à l'intérêt général, en subordonnant l'intérêt particulier à l'intérêt général. Au contraire, sa nature mortelle le poussera toujours du côté de la convoitise et de l'égoïsme, car cette nature qui fuit la douleur au-delà de toute mesure et recherche le plaisir, qui privilégie ces deux choses davantage que ce qui est **[875c]** plus juste et meilleur, en faisant régner en elle-même l'obscurité, s'emplira finalement et emplira la cité tout entière de tous les maux. Bien entendu, si un jour il naissait un homme qui, en vertu d'un don divin, possédait la capacité d'unir l'une à l'autre les deux conditions dont j'ai parlé, il n'aurait besoin d'aucune loi pour régir sa conduite. Car ni loi ni ordonnance n'est plus forte que le savoir véritable et il n'est pas permis non plus de soumettre l'intellect à quoi que ce soit, encore moins d'en faire un esclave ; au contraire, il doit **[875d]** commander toutes choses, si réellement il est par nature véritablement vrai et libre. Mais c'est un fait que la chose ne se réalise nulle part et d'aucune façon, sinon dans une mesure restreinte. Voilà bien pourquoi il faut choisir le second parti, celui de l'ordonnance et celui de la loi qui ne voient et ne considèrent que la plupart des choses, mais qui sont impuissantes à saisir leur totalité.

Voilà précisément pour quelles raisons je viens de dire ce que j'ai dit. Ce que nous devons faire maintenant, c'est de fixer la peine que doit subir ou la réparation que doit acquitter celui qui en a blessé un autre ou qui lui a infligé coups et blessures. À coup sûr, n'importe qui est en mesure sur chaque point de nous interrompre en demandant avec raison : « Il a blessé quelqu'un, mais de quelle blessure s'agit-il, qui a-t-il blessé, **[875e]** de quelle façon, à quel moment ? Car il existe de ces actes des milliers de cas particuliers, extrêmement différents les uns des autres. » S'il en est ainsi, il est dès lors impossible aussi bien de laisser les tribunaux trancher tous ces cas que de n'en

laisser aucun. Il en est un en effet sur lequel, d'une façon générale, il est nécessaire de s'en remettre à eux pour le trancher : c'est dans chaque cas la question de savoir si l'événement a eu lieu ou pas. Par ailleurs, ne rien laisser à leur décision lorsqu'il s'agit de savoir quelle **[876a]** amende doit payer et quelle peine doit subir l'auteur de l'un de ces méfaits, vouloir au contraire que le législateur lui-même légifère sur toutes ces affaires, importantes ou non, c'est quasiment impossible.

CLINIAS

Eh bien, après cela qu'allons-nous conclure ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ceci : il y a des affaires sur lesquelles il faut s'en remettre aux tribunaux, et d'autres sur lesquelles le législateur doit légiférer lui-même.

CLINIAS

Alors, sur lesquelles doit-il légiférer, et lesquelles faut-il confier aux jugements des tribunaux ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, voici, alors, ce qu'on pourrait dire de plus juste : c'est que, dans une cité où les tribunaux sont sans valeur et **[876b]** sans voix, parce que les juges gardent leurs opinions pour eux-mêmes et rendent un arrêt dont ils n'expliquent pas les motifs, ou, pis encore, parce qu'ils émettent leur jugement dans des tribunaux qui loin d'être silencieux sont au contraire remplis de vacarme comme au théâtre parce que le public approuve ou blâme par des cris ce que disent ceux qui parlent pour l'une et l'autre parties, partout dans cette cité règne une situation difficile. Eh bien, c'est manquer de chance que d'être contraint par quelque nécessité de légiférer pour de pareils tribunaux, et, cependant, si on y est contraint, encore faut-il ne s'en remettre à eux que **[876c]** pour fixer les amendes dans les affaires les moins importantes, et légiférer lui-même expressément sur les affaires les plus nombreuses et les plus importantes, à supposer que l'on ait jamais à faire des lois pour une constitution de cette sorte. Mais dans une cité où les tribunaux sont aussi bien réglés que possible, où ceux qui doivent devenir juges auront été formés comme il faut et soumis avec une absolue rigueur à l'examen, dans une telle cité, il est juste, convenable et bon de confier à la décision de tels juges beaucoup de jugements fixant pour ceux qui auront été reconnus coupables les peines et les amendes qu'il convient d'infliger et de réclamer. Quant à nous, dans la conjoncture actuelle, nous n'avons pas à être blâmés **[876d]** de nous dispenser de légiférer pour eux dans les cas les plus importants et les plus

nombreux, étant donné que des juges même moins bien formés seraient capables d'y voir clair et d'adapter à chacune des fautes commises le degré de dommage subi par la victime aussi bien que le niveau de culpabilité de l'agent. Mais puisque ceux pour qui nous légiférons, pensons-nous, peuvent parfaitement devenir des juges capables de trancher des affaires de ce genre, nous leur laisserons la plupart des affaires. Il n'en reste pas moins que si ce que précisément nous avons dit et fait, alors que nous établissions les lois qui précèdent, à savoir tracer l'esquisse **[876e]** verbale et proposer les modèles des pénalités, pour montrer aux juges, par des exemples, à ne jamais dépasser les limites de la justice, si, dis-je, cela était bien correct, c'est tout naturellement la même façon de procéder qu'il faut encore mettre en œuvre, maintenant que nous revenons à notre travail de législation.

Eh bien, voici comment nous rédigerons la loi sur les blessures.

Dans le cas où quelqu'un aura délibérément souhaité tuer quelqu'un qui n'est pas un ennemi, à l'exception de ceux que la loi l'autorise à mettre à mort, et qu'il le blesse sans réussir à le tuer, celui qui a formé ce dessein et qui a blessé quelqu'un d'autre dans les circonstances que j'ai dites n'est pas digne de pitié et ne mérite pas plus **[877a]** de ménagement que s'il avait fait périr sa victime : on le contraindra à subir un jugement pour homicide. Mais par égard pour la destinée de cette personne dont l'infortune n'a pas été complète et par égard pour la divinité qui a eu pitié du coupable et de la victime et qui a préservé l'un d'un coup mortel et l'autre de l'infortune d'une destinée qui l'eût rendu maudit, pour témoigner à cette divinité notre gratitude et pour éviter de le contrarier, on exemptera de la mort l'auteur de la blessure et on le déportera pour toute sa vie dans une cité voisine, **[877b]** en lui laissant la jouissance de tous ses biens. Le dommage qu'il aura éventuellement causé à la victime devra être payé en compensation à cette dernière, et il sera estimé par le tribunal qui juge cette affaire et qui est formé des mêmes juges qui eussent siégé si le blessé était mort du coup qui l'a blessé. Si c'est un enfant qui blesse ses parents, ou un esclave son maître en préméditant pareillement de le tuer, la peine sera la mort. Si dans des conditions identiques un frère ou une sœur blesse un frère ou une sœur et qu'il est reconnu coupable de blessure **[877c]** avec préméditation d'homicide, la peine sera la mort. Une femme qui aura blessé son mari avec l'intention de le tuer, ou un homme qui aura blessé sa femme dans les mêmes conditions, seront exilés à perpétuité. Quant à leurs biens, si leurs fils ou leurs filles sont encore des enfants, les tuteurs des enfants en auront la charge et s'occuperont des enfants comme s'ils étaient orphelins ; mais si ce sont déjà des adultes, leurs fils ou leurs filles seront contraints de nourrir leur parent banni, mais les biens de ces derniers resteront leur propriété. Si celui qui est tombé dans cette infortune est sans enfant, les parents **[877d]** de chaque côté, tant du côté des hommes que de celui des femmes, jusques et y compris les cousins issus de germains, devront se réunir pour délibérer avec les gardiens des lois et les prêtres, afin d'établir un héritier pour ce lot, le cinq mille quarantième dans la cité¹⁰⁷, en réfléchissant de la

façon suivante, c'est-à-dire en tenant ce genre de raisonnement : « Aucune de ces cinq mille quarante maisons n'est la propriété privée de celui qui l'habite non plus que celle de l'ensemble de sa famille, dans la mesure où elle est, à titre public aussi bien que privé, la propriété de la cité. Dès lors, la cité doit faire de son mieux pour garder ses propriétés **[877e]** aussi sacrées et heureuses que possible. » Ainsi, lorsque l'une de ces maisons tombe dans le malheur et l'impiété, au point que celui qui la possède la laisse sans enfant, et que, homme célibataire ou homme marié, il meurt sans enfant après avoir été reconnu coupable d'un meurtre commis de plein gré ou d'un autre crime contre les dieux ou contre ses concitoyens dont la mort est la pénalité expressément édictée par la loi, ou encore lorsque se trouve banni à perpétuité un homme sans enfant, il faut dans un premier temps que cette maison soit purifiée et exorcisée par les moyens qu'impose la loi, et dans un second temps que, comme nous venons de le dire, **[878a]** les proches se réunissent avec les gardiens des lois pour chercher la famille qui, parmi celles que compte la cité, a la meilleure réputation en matière de vertu, qui soit en même temps heureuse et dans laquelle un grand nombre d'enfants sont nés. Dans cette famille ils prendront un des membres pour en faire comme le fils adoptif du père du défunt ainsi que de ses ancêtres lointains ; et pour que ce soit de bon augure, ils lui donneront non pas le nom du mort, mais celui de l'un de ses ancêtres, en priant les dieux qu'à la faveur de cette adoption, il devienne pour eux un continuateur de la lignée, un gardien du foyer, un curateur des obligations familiales, tant profanes que sacrées, et cela sous de plus favorables auspices que le père. C'est lui qui sera établi héritier **[878b]** suivant la loi, tandis que le coupable sera laissé là, destitué de son nom, sans postérité, dépossédé de son lot, dans le cas où il aura été la proie de pareilles infortunes.

Il ne semble pas vrai que dans tous les cas une frontière touche une frontière ; il y a au contraire des cas où il existe entre deux frontières une zone qui touche à l'une et à l'autre et qui se trouve dans une position intermédiaire entre les deux. Et tout naturellement, c'est en ce sens aussi que nous avons parlé¹⁰⁸ des crimes commis sous l'emprise de la colère comme de quelque chose d'intermédiaire entre les crimes commis de plein gré et ceux qui ne le sont pas. Voici donc quelle sera la loi : En cas de blessures faites sous l'emprise de la colère, si on est reconnu coupable, on paiera d'abord **[878c]** à titre de compensation le double du dommage causé si la blessure peut être guérie, et le quadruple pour celles qui ne peuvent pas l'être. Si la blessure peut être guérie, mais qu'elle a infligé à la victime quelque grave et honteuse difformité, l'amende sera triple. Dans tous les cas où en blessant quelqu'un on a fait du tort non seulement à sa victime mais aussi à la cité, en mettant le blessé dans l'incapacité de venir en aide à sa patrie, le coupable devra, en plus des autres amendes, payer en sus le dommage causé à la cité. Aussi, en plus des obligations militaires qui sont les siennes, il sera encore astreint aux obligations militaires de celui **[878d]** qui par sa faute se trouve dans

l'impossibilité de remplir les siennes, en occupant le poste de combat de ce dernier ; et, si le coupable ne le fait pas, il pourra être poursuivi aux termes de la loi pour insoumission. Enfin, pour ce qui est de l'estimation du préjudice, soit au double, soit au triple soit encore au quadruple, il appartiendra aux juges qui auront choisi la sentence de la fixer.

S'il arrive à des gens d'une même famille de se blesser entre eux dans les mêmes conditions, les parents et les proches, jusqu'aux enfants de cousin, du côté des femmes et du côté des hommes, se réuniront, hommes et femmes, prononceront la sentence et transmettront aux parents naturels le soin de fixer la peine. **[878e]** Mais si l'estimation donne lieu à une contestation, ce seront les parents du côté des hommes qui auront plein pouvoir de décision, et s'ils ne sont pas eux-mêmes en mesure de décider, ils s'en remettront finalement aux gardiens des lois.

Et si de telles blessures sont faites à leurs parents par des enfants, les juges seront obligatoirement des gens de plus de soixante ans, pourvus d'enfants non pas adoptifs, mais naturels. Si l'accusé est reconnu coupable, ils décideront si c'est la mort que doit subir un semblable criminel, ou si c'est une peine plus grave encore, ou une peine qui ne serait pas beaucoup plus légère. Aucun des parents de l'accusé ne devra siéger dans ce tribunal, **[879a]** même s'il a l'âge prescrit par la loi.

Si c'est un esclave qui, sous l'emprise de la colère, a blessé un homme libre, le propriétaire livrera l'esclave à celui qui a été blessé pour qu'il en fasse ce qui lui plaira. S'il ne le livre pas, c'est lui qui devra payer l'indemnité réparatrice. Mais si quelqu'un allègue qu'il y a eu machination résultant d'un accord entre l'esclave et celui qui a été blessé, l'accusateur portera l'accusation devant les juges : s'il n'obtient pas gain de cause, il paiera le dommage au triple, mais, s'il obtient gain de cause, il obtiendra contre celui qui, complice de l'esclave, a combiné cette machination, une condamnation pour rapt d'homme.

Quiconque enfin aura blessé une autre personne sans que ce soit de plein gré **[879b]** l'indemniserà au simple du préjudice causé, car il n'est point de législateur qui soit en mesure de régir le hasard ; seront juges ceux dont on a dit qu'ils jugeront les blessures infligées par des enfants à leurs parents. Et ils estimeront la valeur du dommage.

Tous les cas dont nous venons de parler sont des cas de violence ; mais il y a de la violence aussi dans toute l'espèce des coups et blessures. Or, en ce qui concerne ce genre de faits, le point que tout homme, tout enfant et toute femme doivent avoir à l'esprit est le suivant : aux yeux des dieux tout comme aux yeux des hommes **[879c]** qui veulent assurer leur salut et leur bonheur, le plus vieux mérite plus de respect, et de beaucoup, que le plus jeune. Par voie de conséquence, c'est une chose qui inspire de la honte et de la haine aux dieux que de voir, dans une cité, un vieil homme agressé par un plus jeune ; en revanche, il convient qu'un jeune homme agressé par un vieillard supporte avec calme la colère de celui-ci, et s'en constitue une réserve d'honneur pour

le temps de sa vieillesse.

Voici donc quelle doit être notre loi :

Que chacun chez nous ait, soit en acte soit en parole, du respect pour plus âgé que lui. Que toute personne, homme ou femme, qui est de vingt ans son aînée, soit pour lui comme un père ou une mère qu'il évite de froisser, et qu'il s'abstienne de toute agression contre toute personne appartenant à la génération qui aurait pu **[879d]** l'engendrer et l'enfanter, par égard pour les dieux qui président à la génération.

Que pareillement encore, il s'en abstienne envers l'étranger, soit domicilié depuis longtemps, soit arrivé depuis peu. Qu'il n'ait en effet, ni en commençant le premier ni pour se défendre en aucune façon l'audace de lui administrer une correction en lui donnant des coups. Mais s'il estime que l'étranger par qui il est frappé fait preuve d'impudence et d'arrogance à son égard et mérite d'être châtié, qu'il s'en saisisse et le conduise devant l'autorité que constituent les intendants de la ville, mais qu'il évite de le frapper, pour tenir éloignée de lui toute pensée d'oser jamais frapper quelqu'un du pays. **[879e]** Les intendants de la ville après avoir mis cet homme en état d'arrestation le jugeront, en ayant égard à ce qui est dû par ailleurs à la divinité protectrice des étrangers. Si d'aventure il leur apparaît qu'il a frappé injustement quelqu'un du pays, ils le feront fouetter d'autant de coups qu'il en a donné lui-même, mettant par là un terme à son usage impudent de l'hospitalité. Si en revanche il n'est pas reconnu coupable, alors, après avoir adressé menaces et reproches à celui qui l'a amené, ils les renverront tous les deux.

Si quelqu'un frappe quelqu'un du même âge ou quelqu'un au-dessus de son âge, mais sans enfant, **[880a]** si un vieillard frappe un vieillard, un jeune homme un jeune homme, celui qui a été frappé devra se défendre avec des moyens de défense naturels, sans arme, à mains nues. Mais si un homme, qui a au-dessus de quarante ans a l'audace de se battre, qu'il attaque ou qu'il se défende, on le tiendra pour un rustre, un pauvre homme qui ne vaut pas plus qu'un esclave, et une punition déshonorante sera ce qui lui convient.

Et si on se laisse facilement persuader par les exhortations faites plus haut, on sera un citoyen docile. Si en revanche on refuse de se laisser persuader et qu'on ne tient aucun compte du préambule, voici alors à quelle sorte de loi il lui faudra se soumettre.

[880b] Si quelqu'un frappe quelqu'un qui est son aîné de vingt ans ou plus, le premier devoir de celui qui se trouve sur les lieux, s'il n'est ni du même âge ni plus jeune que ceux qui se battent, sera de les séparer, sous peine d'être coupable aux yeux de la loi ; s'il est du même âge ou plus jeune que celui qui est frappé, il devra défendre la victime comme il le ferait pour un frère, un père, ou pour un ascendant encore plus éloigné. En outre, celui qui ose frapper plus vieux que soi sera encore poursuivi pour agression, comme je l'ai dit, et, s'il est reconnu coupable, il sera emprisonné pour un an au moins. **[880c]** Si les juges exigent davantage, le temps de la peine exigée fera loi.

Si un étranger ou un métèque frappe quelqu'un qui est son aîné de vingt ans ou plus, la même loi devra avoir la même autorité pour ce qui est de l'assistance prêtée aux victimes. Mais celui qui, dans un tel procès, aura eu le dessous, si c'est un étranger non résident, devra cette fois faire deux ans de prison à titre de pénalité ; mais si c'est un étranger résident qui a désobéi aux lois, l'emprisonnement devra être de trois ans, **[880d]** à moins que le tribunal ne porte pour lui la peine à une durée plus longue. Le témoin de l'une quelconque de ces attaques sera également puni s'il n'a pas porté le secours qu'exige la loi. Il paiera une mine s'il est de la première classe, cinquante drachmes s'il est de la seconde, trente s'il est de la troisième, vingt de la quatrième. Pour ces sortes d'affaires, le tribunal sera constitué des stratèges, des chefs de compagnie, des commandants d'escadron et des commandants de cavalerie.

Les lois sont faites, semble-t-il, les unes pour les gens de bien afin de les instruire des conditions **[880e]** dans lesquelles leurs rapports dans la vie seront empreints de bienveillance mutuelle, les autres pour ceux qui ont tourné le dos à l'éducation, et dont le naturel inflexible ne s'est pas laissé assez amollir pour empêcher leur endurcissement dans la pire méchanceté. Ce sont eux qui auront fait tenir les propos qui vont être tenus. Eux pour qui, certes, le législateur sera forcé de promulguer des lois dont il eût souhaité ne jamais avoir besoin.

Quiconque en effet aura jamais l'audace de porter la main sur un père, une mère ou un de ses ascendants plus reculés, et d'user contre eux de violence en les agressant, sans craindre ni le ressentiment des dieux célestes ni les châtiments subis, dit-on, sous terre, **[881a]** et qui au contraire, parce qu'il fait comme s'il savait ce qu'il ne sait absolument pas et qu'il fait fi des traditions antiques qui sont dans la bouche de tout le monde, enfreint la loi, c'est pour détourner celui-là qu'il faut avoir recours au pire des châtiments. Or, la mort n'est pas ce qu'il y a de pire, et les peines qui, dit-on, punissent de telles fautes dans l'Hadès sont encore pires que la mort, et, bien qu'on les décrive de la façon la plus véridique possible, elles s'avèrent impuissantes à détourner de telles âmes. Autrement, il n'y aurait jamais personne pour tuer sa mère ou pour avoir l'audace impie de porter des coups aux autres personnes à qui on doit la vie. Il faut donc **[881b]** que les châtiments infligés ici-bas à ces gens pour de pareils crimes ne soient pendant la vie, autant que possible, inférieurs en rien à ceux de chez Hadès.

Sur ce, voici la loi qu'il faut formuler. Si un homme a l'audace de frapper son père ou sa mère ou les pères et les mères de ces derniers, sans être sous l'emprise de la démence, il faut d'abord que celui qui se trouve sur les lieux porte secours à la victime comme il a été ordonné de le faire précédemment, et l'étranger résidant qui aura porté ce secours sera invité à siéger au premier rang durant les Jeux. S'il n'a pas apporté ce secours, il sera banni du territoire à perpétuité. **[881c]** Si un étranger qui n'est pas un résident domicilié a porté ce secours, il fera l'objet d'éloges ; s'il ne l'a pas fait, il fera

l'objet de blâmes. L'esclave qui aura porté secours sera libéré ; celui qui n'aura pas apporté ce secours recevra cent coups de fouet ordonnés par les intendants de la place publique si les violences ont eu lieu sur la place publique ; si les violences se sont produites ailleurs que sur la place publique dans la ville, ce sera à l'intendant de la ville de permanence qu'il reviendra de le châtier ; si c'est à la campagne en quelque endroit que ce soit du territoire, ce sera à ceux qui dirigent les intendants de la campagne. Si celui qui se trouve sur les lieux est un natif du pays, jeune garçon, homme ou même femme, il devra, quel qu'il soit, s'interposer en clamant « À l'impiété ! ». **[881d]** S'il y manque, il encourra d'après la loi la malédiction de Zeus protecteur de la famille et vengeur des droits des parents.

Si quelqu'un est reconnu par la loi coupable de coups et blessures contre ses parents, il sera d'abord banni hors de la ville vers une autre partie du territoire, puis il se verra interdire l'entrée de tous les temples. S'il ne respecte pas cette interdiction, les intendants de la campagne le puniront en lui administrant le fouet et en usant de toute autre méthode à leur discrétion ; s'il revient en ville, il sera puni de mort. S'il arrive à quelqu'un parmi les hommes libres de manger ou de boire avec pareil criminel, d'avoir avec lui quelque autre relation de ce genre **[881e]** ou même tout simplement de le saluer de son plein gré en le rencontrant, il n'aura le droit d'entrer dans aucun temple, et il ne pourra mettre les pieds ni sur la place publique ni où que ce soit dans la ville avant de s'être purifié, en considérant qu'il a été souillé par la destinée. Mais s'il désobéit à la loi et que contrairement à ce qu'elle prescrit, il souille les temples et la cité, celui des magistrats qui l'apercevra sans aussitôt citer pareil criminel en justice sera, **[882a]** lorsqu'il rendra ses comptes, accusé de ce manquement ; que cela soit l'une des accusations les plus graves portées contre lui.

Autre cas : si c'est un esclave qui frappe un homme libre, soit un étranger ou un homme de la ville, celui qui se trouve sur les lieux devra porter secours à la victime sous peine d'avoir à payer l'amende dont il a été question, selon les taux que nous venons de dire, et les gens qui passent par là devront aider celui qui a été battu à ligoter l'agresseur qu'ils devront remettre à la victime. Cette dernière, une fois qu'il l'aura pris **[882b]**, lui mettra des entraves aux pieds, lui donnera autant de coups de fouet qu'il le souhaitera, sans toutefois diminuer sa valeur pour son maître ; finalement il devra le remettre à ce dernier conformément à la loi. Voici cette loi. Si un esclave frappe un homme libre sans en avoir reçu l'ordre des magistrats, celui qui en est le propriétaire le recevra chargé de liens par celui qu'il a **[882c]** frappé, et il ne le délivrera pas de ses liens avant que l'esclave n'ait convaincu sa victime qu'il mérite de vivre libéré de ses liens. Les mêmes prescriptions s'appliqueront pour toutes les violences de ce genre, qu'elles viennent de femmes les unes à l'égard des autres, ou d'hommes envers des femmes ou de femmes envers des hommes.

Livre X

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[884a] Après avoir parlé des coups et blessures, édictons au sujet de l'ensemble des actes de violence la règle de conduite unique que voici : « Personne ne devra rien enlever ni emporter de ce qui appartient à autrui, ni davantage se servir de rien qui soit à son voisin, à moins d'avoir obtenu le consentement du propriétaire. » Le fait est certain, c'est du non-respect de cette règle que sont venues, que viennent et que viendront les mauvaises actions qui viennent d'être énumérées. Mais assurément, parmi les mauvaises actions dont nous devons encore parler, les pires sont bien les débordements et les insolences de la jeunesse, lesquels atteignent le plus haut point de gravité lorsqu'ils s'exercent contre le sacré, et présentent une gravité toute particulière lorsqu'ils s'exercent contre ce qui est quelque chose de sacré, relevant de la cité en son entier ou d'une communauté, par exemple une tribu ou un groupe de ce genre. [885a] Plaçons en deuxième lieu et au deuxième rang de gravité les mauvaises actions contre les cultes privés et les tombeaux ; au troisième rang, celles contre les parents, s'il arrive qu'on les outrage, mais dans d'autres circonstances que celles qui viennent d'être mentionnées. Une quatrième espèce de démesure se manifeste lorsque, faute d'avoir pour les magistrats le respect qui leur est dû, quelqu'un enlève ou emporte quelque chose qui leur appartient, ou bien s'en sert sans avoir obtenu leur consentement. La cinquième espèce consiste en cette atteinte portée aux droits politiques de chaque citoyen en particulier, et qui appelle un châtement. Il faut bien sûr instituer une loi commune qui prenne en considération chacune de ces mauvaises actions. À propos du pillage des temples, en effet, que ce méfait ait eu lieu par violence ou clandestinement, [885b] nous avons dit en gros quelle peine il mérite¹⁰⁹. Mais quelles peines doivent frapper celui qui, en paroles ou en actes, outrage les dieux par ce qu'il dit et par ce qu'il fait, on ne peut les énoncer sans les faire précéder de notre exhortation préliminaire.

Formulons donc cette exhortation : « Aucun homme qui estime que les dieux, conformément à ce qu'enseignent les lois, existent n'a de son plein gré commis un acte impie ni tenu un discours en opposition avec la loi. Mais s'il lui arrive de se comporter ainsi, c'est assurément sous l'influence de l'une de ces trois convictions : ou bien celle que précisément j'ai dite, à savoir qu'il estime que les dieux n'existent pas ; ou bien en deuxième lieu, que même s'ils

existent, ils ne s'occupent pas des affaires humaines ; ou bien en troisièmement, qu'ils sont faciles à fléchir et se laissent détourner par des sacrifices et par des prières. »

CLINIAS

Et que pouvons-nous donc bien faire [885c] ou dire aussi à ces gens-là ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Commençons, mon bon, par prêter l'oreille à ce que, je le devine, ils disent avec le dédain qu'ils ont pour nous et en nous raillant.

CLINIAS

Quelles sont ces railleries ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voici probablement quels propos narquois ils nous tiendraient : « Étrangers d'Athènes, de Lacédémone et de Cnossos, vous dites la vérité. Parmi nous, en effet, il en est qui estiment sans le moindre doute que les dieux n'existent absolument pas, tandis que les autres estiment qu'ils sont comme vous venez de le dire. Nous exigeons donc, comme vous l'avez vous-mêmes exigé des lois, [885d] que, avant de nous menacer durement, vous entrepreniez de nous persuader et de nous enseigner, en produisant des preuves suffisantes, que des dieux existent et qu'ils sont trop excellents pour se laisser séduire par des présents et se laisser détourner de ce qui est juste. De fait, à l'heure actuelle, c'est ce que, entre autres choses, nous entendons conter par les plus renommés des poètes et des orateurs, par des devins, des prêtres et par des milliers et des milliers d'autres personnes, et c'est ce qui, au lieu de nous conduire à ne point commettre d'actions injustes, fait que pour la plupart nous cherchons seulement à y remédier une fois que nous les avons commises. Mais assurément, [885e] de législateurs qui prétendent être non pas des bêtes sauvages mais des gens civilisés, nous exigeons qu'ils commencent d'user de persuasion à notre égard, sinon en parlant de l'existence des dieux beaucoup mieux que les autres, en le faisant mieux du moins sous l'aspect de la vérité ; peut-être alors nous laisserons-nous convaincre par vous. Eh bien, essayez, si ce que nous disons a quelque justesse, de répondre à notre invite. »

CLINIAS

Ne te semble-t-il donc pas facile, Étranger, de soutenir en toute vérité ceci : les dieux existent ? [886a]

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comment ?

CLINIAS

Il y a d'abord la terre, le soleil, les astres et l'univers dans son ensemble, puis l'arrangement si bien ordonné des saisons et leur distribution en années et en mois. Et le fait que tous, Grecs aussi bien que Barbares, estiment qu'il existe des dieux.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

J'ai bien peur, bienheureux ami, – car jamais je ne saurais dire que j'ai scrupule¹⁰ – que ces méchantes gens ne soient à notre égard pleins d'un certain mépris. Vous ignorez en effet la raison de leur désaccord, et vous estimez en fait que seule l'impuissance à maîtriser leurs plaisirs et [886b] leurs désirs a poussé leurs âmes dans une vie d'impiété.

CLINIAS

Mais alors quelle raison faut-il alléguer en plus de celles-là ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Une raison que vous, qui vivez ailleurs qu'ici, n'avez probablement absolument aucune chance de connaître ; elle ne peut que vous échapper.

CLINIAS

Que peux-tu bien entendre par là ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Un manque d'intelligence tout à fait déplorable qui passe pour le comble de la réflexion.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il y a chez nous des écrits mis par écrit, qu'empêche d'exister chez vous l'excellence de votre constitution politique, à ce que je comprends ; ces écrits, les uns en vers [886c] et les autres non, parlent des dieux. Ils disent, pour les

plus anciens, ce que fut l'origine du ciel et du reste. Puis à partir de ce point de départ, ils passent rapidement à une description détaillée de la naissance des dieux et de ce que furent, après leur naissance, leurs rapports mutuels. La bonne ou la mauvaise influence que ces récits ont eue sur ceux qui en étaient les auditeurs, voilà ce qu'on ne peut reprocher facilement à des auteurs anciens. Toujours est-il que, pour ce qui est des marques d'égards et d'honneur dus à ceux qui nous ont donné le jour, je n'accepterais jamais pour ma part de les couvrir de louanges et de dire qu'ils sont utiles ou que sous aucun rapport ils correspondent à la réalité. [886d]

Eh bien, quittons les récits qui parlent de ces vieilleries, disons-leur « au revoir », et qu'ils aient le sort qui plaira aux dieux. Mais les choses que nous disent les auteurs récents et savants, il faut dénoncer les maux dont elles sont responsables. Voici donc quels effets produisent les discours de pareilles gens. Car chaque fois que toi et moi apportons des preuves que les dieux existent et que nous mettons en avant celles dont nous venons de parler, à savoir que le soleil, la lune les astres et la terre sont des dieux et des êtres divins, les jeunes gens que ces savants ont retournés répliqueront que ce ne sont là que de la terre et des pierres incapables de s'intéresser aux affaires humaines [886e], et que c'est en quelque sorte parce qu'elles ont été bien enrobées de discours que ces croyances ont été accréditées.

CLINIAS

En tout cas, tu viens, Étranger, d'exposer une doctrine bien embarrassante, n'eût-elle qu'un seul partisan ; mais combien plus embarrassante est-elle, comme c'est le cas actuellement, soutenue qu'elle est par une foule de partisans !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Alors quoi ? Que disons-nous ? Que nous faut-il faire ? Allons-nous présenter notre défense comme si l'on nous accusait devant un tribunal d'hommes impies qui nous disaient, mettant en accusation notre législation, que nous faisons quelque chose d'inacceptable [887a] en légiférant comme si les dieux existaient ? Ou bien dirons-nous « au revoir » à ces gens pour retourner à nos lois et pour éviter que notre préambule n'en vienne à dépasser ces lois en longueur ? Car il ne serait pas bref du tout, cet exposé, si à ces gens tentés par l'impiété nous devons d'abord par la parole développer une démonstration recevable, puis susciter chez eux la crainte et, après les avoir au préalable dégoutés de leur impiété, instituer les lois qui conviennent.

CLINIAS

Mais, Étranger, nous l'avons dit plus d'une fois [887b] en peu de temps, rien ne nous oblige, dans le cas présent, à préférer dans nos discours la

brèveté à la longueur, car nous n'avons, comme on dit, personne à nos trousses. Oui, il serait à la fois ridicule et misérable de paraître préférer aux meilleurs les discours les plus courts. Or il importe beaucoup, de doter de force persuasive les propos que nous tiendrons, autant que nous le pourrons, pour montrer qu'il y a des dieux et qu'ils sont bons, parce qu'ils ont pour la justice un respect sans égal chez les hommes. Peut-être aurions-nous là pour l'ensemble de nos lois le plus beau **[887c]** et le meilleur préambule. Sans donc que rien nous rebute ni nous presse, employons-nous, dans la mesure de nos capacités, à rendre persuasifs des propos de ce genre, en les développant en détail sans rien omettre dans la mesure du possible.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il me semble que ton appel apparaît comme une prière, tellement leur demande est pressante : tarder à parler n'est plus possible. Voyons, comment pourrions-nous dire des dieux qu'ils existent sans nous mettre en colère ? Le fait est certain, on ne saurait supporter facilement ni s'empêcher d'éprouver de la haine à l'encontre de ceux qui nous ont imposé **[887d]** et qui nous imposent encore aujourd'hui de mettre en œuvre ces démonstrations, parce qu'ils n'ont pas été persuadés par les mythes entendus de la bouche de leurs nourrices et de leurs mères alors qu'ils étaient de petits enfants, encore nourris au lait. Ils ont eux-mêmes entendu raconter ces mythes, comme s'il s'agissait d'incantations prononcées avec une intention à la fois de divertissement et de sérieux dans les prières qui accompagnent les sacrifices. Ils ont vu les représentations auxquelles ces mythes donnent lieu et qu'un jeune homme voit et entend avec le plus grand plaisir lorsqu'elles sont menées durant le sacrifice. Ils ont entendu et vu avec quel extrême sérieux leurs parents priaient pour eux-mêmes et pour leur famille, et comment ils s'adressaient dans leurs prières **[887e]** et leurs supplications à des dieux dont l'existence est assurée au plus haut point. Enfin, quand le soleil et la lune se lèvent et quand ils vont vers leur couchant, nos interlocuteurs sont les témoins et ils entendent parler des prosternations et des agenouillements de tous les Grecs et de tous les Barbares, en quelques afflictions ou en quelques réjouissances qu'ils se trouvent, devant des êtres non pas inexistantes mais dont l'existence est assurée au plus haut point, et d'une façon qui ne laisse aucunement concevoir que les dieux puissent ne pas exister. Tous ceux qui, faisant fi de tout cela sans même avancer une seule raison qui vaille, comme le diraient même tous ceux qui ont peu d'esprit, nous contraignent à faire les démonstrations que nous allons faire, **[888a]** comment pourrait-on tout à la fois leur adresser des admonestations paisibles et leur enseigner au sujet des dieux, en premier lieu, qu'ils existent ? Il faut pourtant s'y résoudre, car il ne faut pas que tous sombrent dans la démence, les uns par la recherche effrénée de la jouissance, les autres par la colère que leur inspirent de pareilles gens. Allons donc, adressons un discours préliminaire exempt de colère à ceux dont la pensée a

été gâtée de la sorte, et avec douceur, notre colère éteinte, parlons comme si nous conversions avec l'un d'eux.

« Mon garçon, tu es jeune, mais le temps qui passe te fera changer d'opinion sur bien des points et te mettra dans des dispositions d'esprit **[888b]** contraires à celles qui sont les tiennes à présent. Attends donc jusque-là pour porter un jugement sur des questions si importantes. Et celle qui est la plus importante, même si tu ne la comptes pour rien pour l'instant, c'est celle de savoir s'il faut ou non vivre une vie bonne en ayant sur les dieux une pensée droite. Et pour commencer, le seul avertissement important que je puis te donner, sans crainte que jamais tu ne le prennes en défaut, est le suivant : ni toi seul, ni tes amis ne fûtes les premiers initiateurs d'une telle opinion sur les dieux, car il y a toujours eu un nombre plus ou moins important de gens affligés de cette maladie. À vrai dire, j'en ai connu beaucoup et voici ce que j'aurais à déclarer. Jamais aucun de ceux **[888c]** qui dans leur jeunesse ont adopté cette opinion sur les dieux, à savoir qu'ils n'existent pas, n'est parvenu à la vieillesse en persistant dans cette conviction. En revanche, ce qui a persisté comme état d'esprit à propos des dieux, non pas chez beaucoup, mais seulement chez quelques-uns, c'est l'un de ces deux sentiments : soit que les dieux existent, mais qu'ils ne s'intéressent en rien aux affaires humaines, soit encore qu'ils s'y intéressent, mais qu'ils sont facilement apaisés par les sacrifices et par les prières. Tu attendras donc, si tu veux m'en croire, de t'être autant que possible fait sur eux une opinion certaine, en examinant s'il en est ainsi ou autrement, **[888d]** grâce aux renseignements que tu recueilleras auprès d'autres personnes et en tout premier lieu auprès du législateur. Et durant cette période de temps, garde-toi bien d'oser commettre envers les dieux aucun acte impie. C'est en effet à celui qui institue pour toi les lois de t'apprendre, maintenant comme plus tard, la vérité sur le sujet. »

CLINIAS

Jusqu'à présent à tout le moins, ce que nous avons entendu est on ne peut plus beau.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, parfaitement, Mégille et Clinias. C'est sans y prendre garde que nous sommes tombés sur une doctrine étonnante.

CLINIAS

De quelle doctrine veux-tu donc parler ? **[888e]**

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De celle qui passe, aux yeux d'un grand nombre, comme le fin du fin.

CLINIAS

Explique-toi plus clairement encore.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il y a des gens qui prétendent que toutes les choses naissent, sont nées ou naîtront en vertu soit de la nature, soit de la technique, soit du hasard.

CLINIAS

N'est-ce pas à bon droit ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il est à tout le moins vraisemblable que des hommes qui sont des savants tiennent un langage juste. [889a] Nous, en tout cas, nous allons les suivre et nous demander à quelle conception ceux qui sont de cet avis peuvent bien aboutir.

CLINIAS

Complètement d'accord.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il semble, disent-ils, que les choses les plus importantes et les plus belles sont l'œuvre de la nature et du hasard, alors que les moins importantes sont l'œuvre de la technique, laquelle, recevant les œuvres importantes et primordiales produites par la nature, façonne et fabrique l'ensemble des choses qui sont moins importantes et que nous qualifions d'objets techniques.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je vais te l'expliquer plus clairement encore de la façon qui suit. Le feu, [889b] l'eau, la terre et l'air, tout cela, disent-ils, est dû à la nature et au hasard, nullement à la technique. Pour ce qui est des corps qui sont apparus ensuite, la terre, le soleil, la lune et les astres, ils sont nés grâce à ces éléments, même si ces derniers sont totalement dépourvus d'âme. C'est emportés au hasard de leur puissance respective que ceux-ci, à mesure qu'ils en rencontraient d'autres et s'y accordaient de façon plus ou moins appropriée, ce qui est chaud avec ce qui est froid, ce qui est sec avec ce qui est

humide, ce qui est mou avec ce qui est dur, bref tout ce [889c] qui en vertu de la nécessité a pu se combiner au hasard en une combinaison faisant intervenir des contraires, engendrèrent vraiment de cette manière et selon ce procédé le ciel dans son ensemble et tout ce qu'il contient, ainsi que la totalité des vivants et des plantes à leur tour, une fois que ces combinaisons eurent donné naissance à toutes les saisons ; et cela, prétendent-ils, sans aucune intervention de l'intellect, ni de quelque dieu que ce soit, ni de la technique, mais, comme nous le disons, sous l'action de la nature et du hasard.

Nous disons par ailleurs que la technique, apparue plus tard sous l'action de ces deux choses, activité elle-même mortelle [889d] résultant de choses mortelles, engendra par la suite des jouets qui ne participent que faiblement à la vérité et qui ne sont que des images apparentées à ces techniques elles-mêmes, ceux par exemple qu'engendrent la peinture, la musique et toutes les techniques qui leur sont associées. Pour ce qui est des techniques qui, on le voit bien, engendrent quelque chose et même quelque chose de sérieux, ce sont toutes celles qui mettent en commun avec la nature la capacité qui est la leur, par exemple la médecine, l'agriculture et la gymnastique. Et tout naturellement seule une toute petite part de la politique, prétendent-ils, a quelque chose à voir avec la nature ; mais elle a beaucoup à voir avec la technique. Aussi la législation dans son ensemble relève-t-elle [889e] non pas de la nature, mais de la technique, et la vérité manque-t-elle à ses décrets.

CLINIAS

Que veux-tu dire par là ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pour commencer, mon bienheureux ami, ces gens-là prétendent que les dieux existent en vertu de la technique, non point par nature mais sous l'effet de certaines lois ; que de plus ces dieux sont autres ici, autres là-bas, et qu'ils sont tels que chaque groupe humain a décrété qu'ils doivent être dans leurs lois, par un consentement commun. Le juste lui non plus ne l'est absolument pas par nature ; au contraire, les hommes passent leur vie à en disputer entre eux et ne cessent de le changer. Et quelle que soit la teneur du changement intervenu, quel que soit encore le moment où il intervient, ce qui est alors déclaré « juste » est de ce jour investi d'une autorité souveraine, [890a] étant donné que le juste vient de la technique et des lois mais certainement pas de la nature.

Voilà au total, mes amis, quelles sont les doctrines de ces hommes qui, auprès des jeunes gens, passent pour des savants. S'exprimant en prose ou en vers, ils proclament que ce qu'il y a de plus juste c'est d'obtenir la victoire, y compris par la force. Voilà l'origine de l'impiété qui envahit la jeunesse, persuadée qu'il n'y a point de dieux tels que ceux en qui la loi prescrit que l'on doit croire, et voilà l'origine des séditions que provoquent ceux qui

adoptent ce qu'ils appellent le mode de vie parfaitement conforme à la nature, et qui consiste en vérité à vivre en dominant les autres au lieu d'être leur esclave comme le voudrait la loi.

CLINIAS

[890b] Quelle doctrine tu nous exposes là, Étranger. Quel terrible fléau pour la jeunesse, touchant tant la vie publique des cités que les maisons des particuliers !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est bien vrai, ce que tu dis, Clinias. Que doit donc faire, à ton avis, le législateur, devant une situation depuis si longtemps établie ? Devra-t-il se contenter, dressé au milieu de la cité, de menacer tous ceux qui déclarent que les dieux n'existent pas et qui sont d'opinion que les dieux ne doivent pas être conçus de la façon que la loi proclame qu'ils doivent l'être ; et de tenir le même langage pour le convenable et le juste, pour tout ce qui a une importance majeure et pour tout ce qui a rapport à la [890c] vertu ou au vice, à savoir qu'il faut se conduire en ces matières en suivant dans sa pensée la voie que nous aura tracée par écrit le législateur ? Se contentera-t-il de dire que celui qui n'obéit pas docilement aux lois devra, celui-là, s'attendre à mourir, celui-ci à être condamné à recevoir des coups, à aller en prison, à être privé de ses droits civiques, tels autres à être punis par la confiscation de leurs biens ou par le bannissement, sans avoir pour ces gens-là, au moment où il établit ses lois, quelques mots de persuasion à y joindre qui en atténuent la rigueur ?

CLINIAS

Pas du tout, Étranger. Au contraire, si du moins il se trouve [890d] en ces matières un moyen de persuasion, si mince soit-il, le législateur qui mérite, si peu que ce soit, d'être pris en considération, ne doit pas se laisser rebuter. Au contraire, il doit, comme on dit, donner de la voix, pour se faire l'auxiliaire de l'antique tradition qui veut qu'il y ait des dieux et qui dit ce que tu viens tout juste d'exposer ; et bien évidemment, pour porter assistance à la loi elle-même et à la technique, en se disant que l'une et l'autre sont par nature, ou du moins ne sont pas inférieures à la nature, s'il est vrai que la loi et la technique sont des rejetons de l'intellect, comme l'enseigne cet argument conforme à la raison que tu me parais exposer, et dont je suis désormais convaincu.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi, bouillant Clinias, une telle argumentation n'est-elle pas trop

difficile [890e] à suivre dans toute sa complexité, et beaucoup trop étendue par ailleurs ?

CLINIAS

Eh bien, Étranger, alors que nous nous sommes si longuement attardés à parler de l'ivresse et de la culture, nous manquerions de patience quand il s'agit des dieux et des questions de cette sorte ? Il est en outre certain qu'on ne saurait trouver un plus grand secours à une œuvre législative à laquelle la réflexion ne fait pas défaut, puisque les prescriptions de la loi, [891a] une fois confiées à l'écriture, se trouvent alors parfaitement figées et disposées à rendre raison de leur contenu pour tout le temps à venir ; si bien que l'on ne doit pas s'effrayer de la difficulté que l'on éprouve au début à les entendre, puisqu'il sera possible, y compris pour celui qui est lent d'esprit, d'y revenir plus d'une fois pour les examiner. Ce n'est pas non plus leur longueur, si elles sont utiles, qui peut aucunement justifier ce qui, à mes yeux du moins, apparaîtrait comme une impiété à quiconque : le fait de se dispenser de prêter à cette démonstration toute l'assistance dont on est capable.

MÉGILLE

Ce que vient de dire Clinias me semble parfait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Absolument, [891b] Mégille, il faut faire ce qu'il dit. Oui, en effet, si les doctrines dont nous parlons n'avaient pas été pour ainsi dire semées dans tous les hommes, il ne serait pas besoin du moindre argument pour soutenir que les dieux existent. Mais ils sont nécessaires aujourd'hui. Or, quand les lois les plus importantes succombent aux attaques d'hommes méchants, qui plus que le législateur se doit de leur porter assistance ?

MÉGILLE

Personne.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors, réponds-moi une fois de plus Clinias, et toi aussi Mégille, car tu dois prendre part à la démonstration. Il y a bien des chances en effet [891c] pour que celui qui soutient ces doctrines regarde le feu, l'eau, la terre et l'air comme les premières de toutes les réalités, et qu'il leur réserve le nom de « nature », dans la pensée que l'âme en provient ultérieurement. Et selon toute apparence, il ne s'agit pas seulement de ce que cette thèse a des chances de nous dire, mais bien de ce qu'elle nous signifie réellement.

CLINIAS

Oui, sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais ne venons-nous pas, par Zeus, de trouver pour ainsi dire la source de l'opinion insensée que soutiennent tous les hommes qui se sont jamais adonnés aux recherches sur la nature ? Vois s'il en est ainsi, en soumettant à examen la totalité de ce qu'ils disent. Le gain ne serait pas **[891d]** minime en effet si nous pouvions montrer que les auteurs de ces doctrines impies, les chefs de file, non contents de ne pas bien argumenter, se sont trompés. À vrai dire, il me semble qu'il en va bien ainsi.

CLINIAS

Bien dit. Essaie de nous expliquer en quel sens.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il nous faut donc, semble-t-il, toucher à des problèmes qui nous sont peu familiers.

CLINIAS

Il n'y a pas à hésiter, Étranger. À ce que je comprends en effet, tu penses laisser de côté ce qui concerne la législation si nous touchons à cette sorte de difficultés. **[891e]** Mais s'il n'y a pas d'autre moyen que celui-là d'accorder que ce que nous disons des dieux conformément à la loi est juste, alors, merveilleux ami, employons-le.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il semble donc que je doive sans retard tenir ce discours si peu habituel. La cause première de la génération et de la corruption de toutes les choses, ce n'est pas comme ce qui est né en premier, mais comme ce qui est né en dernier que l'ont représentée les doctrines qui ont façonné l'âme de ces impies ; et ce qui est né en dernier, elles l'ont mis en premier. C'est de là que provient leur erreur concernant la réalité véritable des dieux. **[892a]**

CLINIAS

Je ne comprends toujours pas.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est l'âme, mon ami, dont, peu s'en faut, tous ces gens risquent d'avoir méconnu ce qu'elle se trouve être et ce qu'est sa puissance. Ils ont ignoré entre autres caractères celui de sa naissance, qui fait qu'elle est parmi les choses qui sont nées en premier, antérieure à tous les corps, et qu'elle est plus que tout le principe de leur changement et de leur transformation. S'il en va bien ainsi pour l'âme, n'est-il pas inévitable que ce qui s'apparente à l'âme soit né avant ce qui s'apparente aux corps, puisqu'elle est plus ancienne [892b] que le corps ?

CLINIAS

C'est inévitable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et qui plus est, l'opinion, le soin, l'intellect, la technique et la loi seront antérieurs au dur, au mou et au léger. Et tout naturellement, les plus importantes et les premières des réalisations comme des actions relèveront de la technique, puisqu'elles sont parmi les choses nées en premier, alors que celles qui sont par nature, et cela même qu'ils nomment à tort « nature », seront postérieures et trouveront leur principe dans la technique et dans l'intellect.

CLINIAS

À tort, [892c] comment cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quand ils emploient le terme « nature », ils souhaitent parler de la naissance des premières choses. De sorte que si nous parvenons à montrer que l'âme est première, et non pas le feu ou l'air, nous aurons le droit strict de dire que, parce qu'elle est née en premier, elle est éminemment par nature. Ce point sera établi s'il peut être démontré que l'âme est plus ancienne que le corps ; autrement, il n'y aura rien à faire.

CLINIAS

Ce que tu dis là est on ne peut plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[892d] Ainsi, la tâche qui nous revient est d'établir ce point précisément.

CLINIAS

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Restons donc sur nos gardes, face à cet argument qui peut nous jouer bien des tours, et évitons que, fait pour des jeunes, il ne déçoive les vieillards que nous sommes et qu'après s'être dérobé, il ne fasse de nous des objets de risée et que nous ne passions pour des gens qui se mettent sur les bras les plus grandes affaires en manquant les petites. Examinez donc l'exemple que voici. Supposons que nous trois devions traverser un cours d'eau dont le courant est fort rapide, et que moi, me trouvant être le plus jeune de nous trois et ayant une grande expérience des courants, je vienne vous dire qu'il me faut d'abord essayer, à moi tout seul [892e] et en vous laissant en sécurité, de déterminer si le passage est possible aussi pour vous qui êtes plus âgés, et voir ce qu'il en est. S'il apparaissait que le passage l'était par ici, il faudrait que je vous appelle et vous guide vers l'autre rive en me fondant sur l'expérience acquise ; mais si le passage était impraticable pour des gens comme vous, il faudrait que je reste le seul à avoir pris des risques. Je tiendrais là un langage raisonnable, semble-t-il. La question que nous allons maintenant aborder est elle aussi, cela va de soi, bien difficile ; c'est peut-être, si j'ose dire, une traversée au-dessus de nos forces. De peur donc qu'il ne vous étourdisse et ne vous donne le vertige [893a] en vous entraînant dans ce flot de questions auxquelles vous n'êtes pas habitués à répondre, et pour éviter ainsi de faire naître en vous une impression désagréable aussi peu séante que peu plaisante, voici, me semble-t-il, de quelle façon il me faut pour le moment procéder. Je vais d'abord me poser des questions à moi-même, tandis que vous, qui me prêterez l'oreille, resterez en sécurité. Puis, c'est de nouveau moi qui ferai les réponses, et je poursuivrai ainsi tout le débat, jusqu'à ce que soit achevée cette discussion au sujet de l'âme et démontrée l'antériorité de l'âme relativement au corps.

CLINIAS

Voilà, me semble-t-il, une proposition excellente, Étranger. Fais comme tu viens de dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En avant donc, et si jamais nous avons besoin d'invoquer un dieu, [893b] c'est maintenant le moment de le faire. Oui, pour démontrer qu'ils existent, implorons instamment leur secours. Nous, étant en quelque sorte attachés à une corde sûre, engageons-nous dans le courant que représente la présente discussion. Supposons que l'on me mette à l'épreuve en me posant sur des points de ce genre des questions comme celles-ci, il me semble que la solution la plus sûre serait de répondre de cette façon.

— Étranger, me demandera-t-on, est-ce que tout est au repos et que rien ne se meut, ou est-ce absolument le contraire ? Ou bien y a-t-il des choses qui se meuvent et d'autres qui sont immobiles ?

— Les unes se meuvent, je suppose, alors que les autres **[893c]** sont au repos, voilà quelle sera ma réponse.

— N'est-ce pas dans un emplacement quelconque que restent au repos celles qui sont au repos, et que se meuvent celles qui se meuvent ?

— Comment le nier en effet ?

— En outre, je suppose que ces dernières doivent accomplir cela les unes en un seul lieu, et les autres en plusieurs.

— Veux-tu parler, demanderons-nous, de celles qui, ayant la propriété de demeurer immobiles en leur centre, se meuvent en un seul lieu, à l'image de ces cercles dont on dit qu'ils sont au repos bien qu'ils accomplissent une révolution ?

— Oui.

— Oui, mais ne nous rendons-nous pas compte que dans cette révolution le mouvement d'ensemble, qui fait tourner à la fois le plus grand et le plus petit cercle, se communique proportionnellement **[893d]** aux petits et aux grands avec une vitesse proportionnellement plus petite ou plus grande ? Voilà bien pourquoi il est la source de tous ces phénomènes étonnants où un même mouvement imprime aux grands cercles comme aux petits des lenteurs et des rapidités appropriées à leurs tailles, prodige que l'on croirait irréalisable.

— Ce que tu dis est très vrai.

— Oui, mais pour ce qui est des choses qui se meuvent en occupant plusieurs lieux, tu entends par là, j'imagine, toutes celles qui, dans leur translation, passent continuellement d'un lieu à un autre ; tantôt elles n'ont qu'un même centre comme pivot, tantôt elles en ont plusieurs, **[893e]** parce qu'elles roulent en se déplaçant. Par ailleurs, chaque fois qu'il y a rencontres mutuelles, ou bien elles se divisent en se heurtant à d'autres qui sont immobiles, ou bien, venant de points opposés, elles se pénètrent mutuellement et s'associent les unes aux autres de façon à former un composé commun.

— Oui, je saisis bien cela tel que tu l'expliques.

— Il est en outre certain qu'en s'associant elles s'accroissent, alors qu'en se divisant elles décroissent aussi longtemps qu'elles gardent leur constitution première ; si elles ne la gardent pas, dans l'un et l'autre cas elles périssent. **[894a]** Quant à la naissance de toutes choses, quelles sont les conditions nécessaires afin qu'elle ait lieu ? Évidemment, il y a naissance lorsque ce qui est principe, ayant connu un premier accroissement, passe à une seconde transformation, puis de là à celle qui la suit immédiatement, et cela jusqu'à ce que, parvenu aux trois dimensions, il soit devenu sensible pour les êtres doués de sensation. C'est donc par une transformation de ce genre et par une transformation de mouvement que toute chose naît. Elle est réellement tant qu'elle demeure dans la même constitution ; mais dès lors qu'elle passe dans une autre, elle périt totalement. N'avons-nous donc pas, mes amis,

énoncé là et dénombré toutes les espèces de mouvement, à l'exception [894b] de deux ?

CLINIAS

Lesquelles donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Peu s'en faut, mon bon ami, que ce ne soient celles qui font l'objet de la discussion que nous menons.

CLINIAS

Sois plus clair.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Son objet, n'est-ce pas l'âme ?

CLINIAS

Oui, absolument !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Admettons donc parmi tous ces mouvements que l'un soit celui qui est capable de mouvoir mais qui est incapable de se donner à lui-même le mouvement, sans jamais cesser d'être unique, et que l'autre, unique à son tour, soit éternellement capable de se donner à lui-même le mouvement mais aussi de mouvoir d'autres choses, que ce soit par composition ou par division, par accroissement ou par décroissement, par génération ou par corruption [894c].

CLINIAS

Admettons cela, en effet.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Nous classerons donc neuvième le mouvement qui sans cesse meut autre chose et qui est mis en mouvement par autre chose ; quant au mouvement qui meut soi-même et autre chose, mouvement qui correspond à toutes les formes d'action et d'affection, celui qui réellement s'appelle changement et mouvement de tous les êtres, celui-là sans aucun doute nous dirons qu'il est le dixième.

CLINIAS

Oui, parfaitement !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, lequel de ces dix mouvements devons-nous distinguer en le mettant au-dessus de tous, [894d] du fait de sa plus grande puissance et de son exceptionnelle efficacité ?

CLINIAS

Il me paraît nécessaire d'affirmer la chose suivante : il est mille fois et mille fois supérieur celui qui a le pouvoir de se mouvoir lui-même, tandis que tous les autres viennent à un rang inférieur.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bien parlé ! Mais dans ce qui vient d'être dit, n'aurons-nous pas à corriger une ou deux choses ?

CLINIAS

Lesquelles, d'après toi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qualifier de « dixième » le mouvement dont je viens de parler n'était pas correct.

CLINIAS

En quoi était-ce incorrect ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En ce que, conformément à la raison, il est le premier par la naissance et par la puissance. Et après lui, au second rang, vient celui que nous venons, de façon absurde, de qualifier [894e] de « neuvième ».

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ceci. Chaque fois que nous voyons une chose produire un changement

dans une autre, celle-ci dans une autre et ainsi de suite, y aura-t-il jamais dans cette série quelque chose qui produise un changement ? Et comment ce qui est mê par autre chose pourra-t-il jamais être la première des choses qui produisent un changement ? C'est effectivement chose impossible. Mais alors, chaque fois qu'une chose qui se meut elle-même en transforme une autre, que celle-ci en transforme une autre, et que des milliers et des myriades de choses sont ainsi mises en mouvement, [895a] y aura-t-il pour elles un autre principe de l'ensemble de leur mouvement que le changement propre à ce qui s'est mis en mouvement soi-même ?

CLINIAS

Ce que tu dis est excellent ; on ne peut qu'y souscrire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, et voici une nouvelle question à poser, à laquelle, cette fois encore, nous ferons nous-mêmes la réponse.

— Supposons que le repos s'installe en quelque façon, parce que toutes les choses seraient toutes ensemble, comme osent le prétendre la plupart des gens de cette espèce, lequel des mouvements dont nous avons parlé devrait intervenir le premier ?

— Sans aucun doute, celui qui se meut lui-même. Rien d'autre en effet, [895b] n'aurait jamais pu antérieurement le mettre en branle, puisqu'il n'y avait antérieurement parmi ces choses aucun branle. Ainsi, principe et premier de tous les mouvements, soit pour ce qui est au repos, soit pour ce qui est en mouvement, nous affirmerons que le mouvement qui se meut lui-même est nécessairement le plus ancien et le plus puissant, tandis que celui qui est provoqué par autre chose et provoque un changement chez d'autres choses vient en seconde position.

CLINIAS

Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, maintenant que nous sommes parvenus à ce point de la discussion, [895c] répondons à la question suivante.

CLINIAS

Laquelle ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dans le cas, je suppose, où nous voyons intervenir ce changement-là dans une chose faite de terre, d'eau ou de feu, que cette chose soit isolée ou qu'elle fasse partie d'un mélange, quelle affection, dirons-nous, a alors lieu dans une chose de ce genre ?

CLINIAS

Ce que tu me demandes, n'est-ce pas en définitive si nous devons dire que cette chose est vivante, du moment qu'elle se meut elle-même ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui.

CLINIAS

Elle est vivante, sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi, quand nous voyons dans certains êtres une âme, ne faut-il pas accorder que vivre n'est rien d'autre que cela ?

CLINIAS

Le cas n'est pas différent.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Halte-là, [895d] par Zeus ! N'es-tu pas prêt à distinguer par la pensée en chaque chose trois éléments ?

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

L'un est la réalité, l'autre la définition de cette réalité et le troisième son nom. Et tout naturellement au sujet de chaque réalité, deux questions peuvent se poser.

CLINIAS

Quelles sont ces deux questions ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Chacun de nous se trouve dans l'une des situations suivantes : tantôt, ne mettant en avant que le nom, il demande la définition, tantôt ne mettant en avant que la définition, c'est à l'inverse sur le nom de la chose que porte sa question.

CLINIAS

Ce que par là nous souhaitons dire, n'est-ce pas quelque chose comme ceci ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comme quoi ?

CLINIAS

Entre autres divisions par deux [895e] il y a, je suppose, celle du nombre. Quand il s'agit d'un nombre, le nom que nous utilisons est « pair », et la définition que nous donnons est la suivante : « un nombre qui se divise en deux parties égales ».

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, c'est cela que je veux dire. Or, n'est-ce pas à la même chose que nous faisons référence dans chacun de ces deux cas : lorsque, interrogés sur la définition, nous donnons le nom, et lorsque, interrogés sur le nom, nous donnons la définition. Lorsque nous prononçons « pair » pour le nom, et « un nombre qui se divise en deux parties » pour la définition, ne désignons-nous pas la même chose ?

CLINIAS

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dès lors, de ce qui porte le nom d'âme quelle est la définition ? En avons-nous une autre à fournir [896a] que celle de tout à l'heure : « le mouvement capable de se mouvoir lui-même » ?

CLINIAS

« Se mouvoir soi-même », telle est, affirmes-tu, la définition de cette réalité même que nous désignons tous en utilisant précisément le nom

« âme » ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est bien ce que j'affirme. Mais, s'il en est ainsi, nous reste-t-il encore quelque regret à la pensée que nous n'avons pas donné une preuve suffisante du fait que l'âme est purement et simplement le point de départ de la naissance et du mouvement de toutes les choses qui sont, qui sont nées et qui naîtront, comme elle l'est aussi bien de tous leurs contraires, dès lors que nous avons découvert en elle la cause de tout changement et de tout mouvement [896b] en toutes choses ?

CLINIAS

Nous n'avons aucun regret, bien au contraire ; nous avons bien donné une preuve suffisante du fait que l'âme est la chose la plus ancienne de toutes, du moment qu'elle est principe de mouvement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-il pas vrai, dès lors, que le mouvement produit en quelque être que ce soit par un être qui, différent de lui, ne lui donne jamais le pouvoir de se mouvoir soi-même, vient au second rang et même à autant de rangs plus bas que l'on souhaitera bien compter, puisqu'il est changement dans un corps réellement privé d'âme ?

CLINIAS

À juste titre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est donc à juste titre et de façon parfaitement légitime que nous avons dit de l'âme, en tenant des propos on ne peut plus vrais et [896c] on ne peut plus définitifs, qu'elle est née selon nous avant le corps, et que ce dernier est second et postérieur, puisque, conformément à la nature, l'âme commande et le corps obéit.

CLINIAS

Rien de plus vrai, certes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et nous nous souvenons bien sûr que nous étions tombés d'accord précédemment¹¹¹ sur le fait que, si l'âme se révélait être plus ancienne que le

corps, les choses qui relèvent de l'âme seraient aussi plus anciennes que celles qui sont propres au corps.

CLINIAS

Oui, absolument !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Les tempéraments, les mœurs, les souhaits, les raisonnements, les opinions vraies, les soins [896d] aussi bien que les souvenirs doivent être nés avant la longueur, la largeur, la profondeur et la force des corps, s'il est vrai que l'âme est venue à l'être avant le corps.

CLINIAS

C'est une nécessité.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ne sommes-nous pas forcés en conséquence de tomber d'accord sur le fait que l'âme est la cause du bien et du mal, de ce qui est beau et de ce qui est laid, du juste et de l'injuste, bref, de tous les contraires, si du moins nous posons que l'âme est la cause de toutes choses ?

CLINIAS

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dès lors, ne sommes-nous pas forcés de déclarer que l'âme, puisqu'elle administre et gouverne de l'intérieur toutes les choses [896e] qui sont en mouvement de quelque façon que ce soit, administre aussi le ciel ?

CLINIAS

Sans contredit !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Une seule âme ou plusieurs ? Je vais répondre à votre place : plusieurs. En tout cas, nous n'en mettrons pas moins de deux, je suppose, celle qui fait le bien et celle qui est capable de faire le contraire.

CLINIAS

Ta réponse est parfaitement juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Soit. Ainsi tout ce qu'il y a dans le ciel, sur la terre et dans la mer, l'âme le dirige par ses mouvements à elle, dont les noms sont : souhaiter, examiner, prendre soin, [897a] délibérer, avoir une opinion vraie ou fausse, éprouver du plaisir ou de la douleur, de la confiance ou de la crainte, de l'aversion ou de l'amour et tous les mouvements qui sont apparentés à ceux-là, autrement dit les mouvements qui sont les premiers à intervenir et, qui déclenchant à leur tour les mouvements seconds, ceux des corps, mènent toutes choses à la croissance et à la décroissance, à la décomposition et à la composition, comme à tout ce qui s'ensuit : échauffement ou refroidissement, pesanteur ou légèreté, dureté ou mollesse, blancheur ou noirceur, amertume ou douceur. C'est en se servant de tout cela que l'âme, aussi longtemps qu'elle s'adjoint l'intellect [897b] divin, puisqu'elle est à juste titre une divinité, guide toutes choses dans la rectitude et le bonheur. Mais lorsqu'elle s'associe à la déraison, elle produit tous les effets contraires aux précédents. Allons-nous poser qu'il en va ainsi, ou bien nous demandons-nous encore s'il en va autrement ?

CLINIAS

Non, aucun doute n'est possible.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais à quel genre d'âme allons-nous donc dire qu'est échue la maîtrise du ciel, de la terre et la révolution de l'univers ? Est-ce à celui qui est plein de réflexion et de vertu, ou à celui qui ne possède ni l'une ni l'autre ? Eh bien, à cette question, vous plaît-il que nous répondions [897c] de la façon suivante ?

CLINIAS

De quelle façon ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Bienheureux ami, devons-nous dire, si la marche entière du ciel, mais tout aussi bien sa translation et tout ce qui se trouve en lui, est d'une nature similaire au mouvement de l'intellect, à sa translation et à ses raisonnements, et qu'elle progresse de la même façon, il nous faut évidemment dire que c'est l'âme la meilleure qui prend soin de l'univers en son entier et que c'est elle qui le guide dans la voie la meilleure ?

CLINIAS

C'est juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Au contraire, si cette translation se fait d'une manière folle et désordonnée, [897d] c'est l'âme mauvaise qui prévaut.

CLINIAS

Cela aussi est juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quelle peut donc bien être la nature du mouvement de l'intellect ? Voilà une nouvelle question, mes amis, à laquelle il est difficile de faire une réponse sensée. Aussi est-il juste que mes réponses s'ajoutent aux vôtres.

CLINIAS

Tu as raison.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Évitons pourtant de ressembler à ceux qui, regardant le soleil en face, se plongent dans la nuit en plein midi, en répondant [897e] comme si nous étions capables de voir l'intellect avec nos yeux de mortels et d'en avoir une connaissance satisfaisante. Mais si nous portons nos regards sur une image de l'objet en question, nous serons mieux assurés de bien voir.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Celui de nos dix mouvements avec lequel l'intellect entretient de la ressemblance, prenons-le en guise d'image. Lorsque je vous l'aurai remis en mémoire, je me joindrai à vous pour formuler la réponse.

CLINIAS

Tu parles excellemment.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, de ce que nous disions alors, nous nous rappelons bien ceci :

dans l'ensemble des choses, nous posions que les unes se meuvent alors que les autres restent au repos.

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et par ailleurs, que parmi celles qui sont en mouvement, les unes se meuvent en un seul lieu, [898a] alors que les autres se déplacent en plusieurs lieux.

CLINIAS

C'est exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De ces deux mouvements, celui qui s'effectue en un seul lieu consiste dès lors nécessairement en une révolution autour d'un centre, à l'image des cercles qui ont été bien arrondis sur un tour, et que c'est là de toute façon le mouvement qui offre avec la révolution de l'intellect le plus de parenté et de ressemblance.

CLINIAS

Comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Si nous supposons que, semblables à une sphère forgée sur un tour, l'intellect comme le mouvement qui s'effectue sur place se meuvent tous deux régulièrement, uniformément, en une seule et même place, à une même distance des autres choses et dans une même direction, selon un plan et un ordre uniques, [898b] nous ne risquons jamais de faire figure d'ouvriers malhabiles à fabriquer en paroles de belles images.

CLINIAS

Ce que tu dis est parfaitement juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À l'inverse, le mouvement qui jamais ne s'effectue uniformément, ni régulièrement, ni en un même lieu, ni autour d'un même centre, ni dans la

même direction, ni en un seul et même lieu, ni selon un ordre, ni selon une place et selon un plan, ce mouvement-là sera apparenté à toutes les espèces de déraison.

CLINIAS

Il le sera effectivement, rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[898c] Maintenant, il n'y a donc plus aucune difficulté à déclarer sans hésiter que, puisque l'âme est pour nous ce qui entraîne toutes choses, il faut affirmer que c'est elle qui de toute nécessité conduit la révolution du ciel en veillant sur elle et en l'ordonnant, qu'il s'agisse de l'âme la meilleure ou bien de celle qui lui est opposée...

CLINIAS

Mais, Étranger, il est certain, d'après ce que nous venons de dire, que ce serait une impiété de tenir un autre langage que celui-ci : une excellence absolue appartient à l'âme qui mène cette ronde, qu'elle soit unique ou qu'il y en ait plusieurs.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu as parfaitement suivi ces arguments, Clinias ; mais [898d] prête l'oreille à ceci encore.

CLINIAS

À quoi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le soleil, la lune, et les autres astres, si c'est l'âme qui mène leur ronde, ne les meut-elle pas chacun en particulier ?

CLINIAS

Sans contredit !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Faisons donc sur un seul de ces astres des considérations applicables à tous les autres.

CLINIAS

Sur lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Le soleil : tout homme voit son corps, mais personne n'aperçoit son âme, pas plus qu'il ne voit celle d'un autre être animé, ni pendant sa vie ni au moment de sa mort. Il y a tout lieu de croire [898e] que cette sorte de réalité reste naturellement insaisissable à tous nos sens corporels, et ne peut être appréhendée que par l'intellect seul. Par l'intellect seul donc et par la pensée concevons sur ce point ce qui suit.

CLINIAS

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Si c'est bien une âme qui meut le soleil, nous ne ferons pas fausse route en disant qu'elle le fait d'une de ces trois façons.

CLINIAS

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ou bien logée à l'intérieur de ce corps sphérique visible elle le transporte en tout lieu de la même façon que notre âme nous transporte en tout lieu ; ou bien, après s'être procuré un corps de feu ou d'air pris hors d'elle-même, [899a] comme certains l'affirment, elle pousse de force un corps contre un corps ; ou bien encore, troisième possibilité, séparée elle-même de tout corps, elle guide la marche de cet astre grâce à d'autres propriétés qu'elle possède, des propriétés qui sont supérieurement prodigieuses.

CLINIAS

Oui, de toute nécessité, c'est bien de l'une de ces trois façons que l'âme conduit toutes choses.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il y a mieux que cela. Que cette âme amène la lumière à tous les êtres, soit en se trouvant dans le soleil comme dans un char, soit en le poussant de l'extérieur, soit de quelque autre façon, tout homme doit la regarder comme

une divinité. N'est-il pas vrai ?

CLINIAS

Oui, au moins pour tout homme qui n'est pas tombé au dernier [899b] degré de la déraison.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Au sujet de tous les astres, de la lune, des années, des mois et de toutes les saisons, quel autre discours pourrions-nous bien tenir si ce n'est celui-là même : puisqu'une âme ou des âmes sont apparues être les causes de tous ces mouvements, et puisque ces âmes ont la bonté d'une excellence totale, nous déclarerons que ce sont des divinités, soit qu'elles ordonnent le ciel en se trouvant dans des corps, ce qui fait d'elles des êtres vivants, soit de quelque autre façon. Se trouvera-t-il quelqu'un qui, accordant tout cela, s'obstinera à ne pas croire que tout est plein de dieux¹¹² ?

CLINIAS

Il n'y a personne, Étranger, pour déraisonner à ce point.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[899c] De celui donc qui jusqu'ici refuse de reconnaître que les dieux existent, il faut nous débarrasser en lui faisant ces ultimes propositions.

CLINIAS

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ou bien il nous enseignera que nous nous trompons en posant que l'âme est l'origine de toutes choses, comme nous nous trompons à propos de toutes les conséquences que nous avons par ailleurs tirées de cette affirmation ; ou bien, impuissant à dire mieux, il nous écouterait et vivra le reste de sa vie en estimant que les dieux existent. Voyons [899d] si nous avons jusqu'ici donné à ceux qui estiment que les dieux n'existent pas des preuves suffisantes qu'ils existent, ou bien si cette démonstration laisse à désirer.

CLINIAS

Non, Étranger, elle ne laisse absolument pas à désirer.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, que notre discussion avec eux trouve ici sa fin.

C'est à celui qui estime que les dieux existent, mais qui nie qu'ils aient souci des affaires humaines qu'il nous faut maintenant adresser nos exhortations. « Excellent homme, dirons-nous, le fait que tu estimes qu'il existe des dieux atteste sans doute chez toi une parenté avec les dieux qui t'attire vers ce qui t'est familier et qui te pousse à l'honorer comme à en admettre l'existence. Mais les succès [899e] privés ou publics d'hommes méchants et injustes, succès qui en réalité n'apportent pas le bonheur, mais dont l'opinion publique célèbre vivement et non pas judicieusement la félicité, ce sont eux qui te poussent à l'impiété, glorifiés à tort comme ils le sont aussi bien par les poètes que par tant d'autres discours. Ou bien c'est aussi peut-être le fait de voir des hommes parvenir au terme de la vieillesse, en laissant les fils de leurs fils au comble des honneurs [900a], qui explique ton trouble actuel quand tu remarques, soit que tu l'apprennes par ouï-dire, soit que tu le voies toi-même de tes propres yeux, te heurtant à ces impiétés répétées et terribles, que grâce à cela, partis d'une humble condition, ils sont parvenus à la tyrannie et au pouvoir suprême. C'est alors que, évidemment troublé par tous les faits de ce genre, mais retenu par la parenté qui te lie aux dieux d'en rejeter sur eux la responsabilité, entraîné à la fois par l'incompréhensibilité de la situation et l'incapacité de charger [900b] les dieux, tu en es venu à l'état d'esprit qui est le tien actuellement, qui te fait juger que les dieux existent, mais qu'ils dédaignent les affaires humaines et qu'ils n'en ont aucun souci. Pour éviter donc que la conviction qui est la tienne actuellement n'en arrive à aggraver chez toi cet état d'esprit dans le sens de l'impiété, et au contraire, au cas où nous serions en quelque manière capables de conjurer le progrès de ce mal au moyen d'arguments, tentons de rattacher les propos qui vont suivre à ceux que nous avons commencé de développer à l'encontre de celui qui refuse absolument d'admettre que les dieux existent, et servons-nous dans le cas présent de cet argument. » Quant à vous, Clinias et [900c] Mégille, il faut que vous acceptiez, comme ce fut le cas dans ce qui précède, de répondre à la place de ce jeune homme. Mais, s'il survient quelque difficulté au cours de la discussion, je vous reprendrai ce rôle, comme je l'ai pris tout à l'heure, et je me chargerai de vous faire passer de l'autre côté du fleuve.

CLINIAS

Tu as raison : il faut t'y prendre de cette manière, et de notre côté nous remplirons de notre mieux la tâche que tu nous assignes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En tout cas, il se pourrait bien qu'il n'y ait aucune difficulté à prouver à notre jeune homme que les dieux ne sont pas moins attentifs dans les petites choses que dans les très grandes. Il a en effet entendu, je suppose, puisqu'il était là, ce que nous disions [900d] tout à l'heure, à savoir que les dieux sont

bons parce qu'ils possèdent la vertu dans son ensemble, et que le soin de toutes choses est leur tâche la plus propre.

CLINIAS

Oui, c'est exactement ce qu'il a entendu.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Que nos adversaires examinent donc ensuite avec nous quelle vertu nous attribuons aux dieux quand nous convenons ensemble qu'ils sont bons. Allons ! Réfléchir et faire preuve d'intelligence sont des choses qui relèvent de la vertu, déclarons-nous, et leurs contraires, du vice ?

CLINIAS

Nous le déclarons.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh quoi ! Le courage relève de la vertu, et la lâcheté du vice ?

CLINIAS

C'est bien ce que nous déclarons. [900e]

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et ne dirons-nous pas que de ces états les uns sont beaux, tandis que les autres sont laids ?

CLINIAS

Nécessairement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et tout ce qu'il y a de mauvais relève de nous, alors que les dieux, dirons-nous, n'y ont part ni peu ni prou ?

CLINIAS

De cela aussi tout le monde conviendrait.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh quoi, l'insouciance, la paresse et le laisser-aller, mettrons-nous tout

cela du côté de la vertu de l'âme, qu'en dis-tu ?

CLINIAS

Comment le dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En fait, c'est le contraire.

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[901a] Et pour ce qui en est le contraire, c'est donc le contraire ?

CLINIAS

Le contraire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quoi donc, aux yeux de chacun de nous un tel être sera-t-il mou, insouciant, paresseux, lui dont le poète disait qu'au plus haut degré « il ressemble aux bourdons sans dard¹¹³ » ? Qu'en dis-tu ?

CLINIAS

En tout cas, le mot du poète est parfaitement juste.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut vraiment éviter d'attribuer au dieu une manière d'être pour laquelle il a de toute façon lui-même de l'aversion, ni permettre à quelqu'un qui en aurait la tentation de la lui attribuer.

CLINIAS

Certes, non, comment le tolérer ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Si celui à qui [901b] il revient plus qu'à un autre de faire quelque chose ou d'y veiller utilise son attention pour veiller aux choses importantes, mais néglige les choses qui le sont moins, quel éloge pourrions-nous en faire sans

que nos paroles soient totalement déplacées ? Examinons la chose de la manière suivante : n'y a-t-il pas deux cas où une telle négligence est de mise, qu'elle soit le fait d'un dieu ou d'un homme ?

CLINIAS

De quels cas veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ou bien l'on estime que cette négligence dans les choses de peu d'importance n'a aucune conséquence pour l'ensemble ; ou, si l'on estime qu'elle en a, c'est [901c] par indolence et par laisser-aller qu'il se montre négligent. Y aurait-il une autre explication de cette négligence ? Car j'imagine qu'on ne pourra pas parler de négligence dans les petites ou les grandes choses chez celui qui est incapable de veiller à l'ensemble et qui, dieu ou simple quidam, néglige ce dont il n'a pas la force ni la capacité de s'occuper.

CLINIAS

Comment en effet y aurait-il alors négligence ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qu'eux deux maintenant nous répondent à nous trois, [901d] ces hommes qui l'un et l'autre s'accordent pour dire que les dieux existent, mais qui les regardent, l'un comme corruptibles, l'autre comme insouciant à l'égard des choses de peu d'importance. Vous commencez par affirmer l'un comme l'autre que les dieux savent, voient, entendent tout et que rien ne peut leur échapper de ce qui est objet de sensation et de science. Est-ce bien là ce que vous dites, sinon qu'est-ce ?

CLINIAS

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh quoi, peuvent-ils faire encore tout ce que peuvent faire mortels ou immortels ?

CLINIAS

Comment en effet sur ce point aussi ne conviendraient-ils pas qu'il en va ainsi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et assurément nous sommes tombés d'accord tous les cinq pour dire que les dieux sont bons et excellents [901e].

CLINIAS

Assurément.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-il donc pas totalement impossible que nous convenions que les dieux font quoi que ce soit par indolence ou par laisser-aller, si du moins ils sont tels que nous convenons qu'ils sont ? Chez nous, la paresse est un rejeton de la lâcheté, et l'indolence un rejeton de la paresse et du laisser-aller.

CLINIAS

C'est on ne peut plus vrai, ce que tu dis là.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Aucun dieu ne peut donc faire preuve de négligence, que ce soit par paresse ou par indolence. Car il n'y a en lui aucune lâcheté, je suppose.

CLINIAS

C'est on ne peut plus juste ce que tu dis là.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Reste donc que, s'ils négligent quelques menus détails [902a] dans l'univers, ou bien cela viendrait de ce qu'ils savent qu'il n'est aucunement besoin de s'en soucier ; ou bien quelle autre solution nous resterait-il, sinon l'opposé du savoir ?

CLINIAS

Rien d'autre.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Quel est le point de vue, très cher et excellent ami, que nous devons t'attribuer ? Qu'ils sont dans l'ignorance, que c'est par ignorance qu'ils négligent ce dont ils doivent prendre soin ? Ou bien que, conscients de cette nécessité, ils agissent comme on dit qu'agissent les plus méprisables des

hommes, ceux qui, alors qu'ils savent qu'il y a mieux à faire que ce qu'ils font, ne le font pas [902b], emportés qu'ils sont par certains plaisirs ou certaines peines ?

CLINIAS

Comment supposer cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

N'est-il donc pas vrai que les affaires humaines font partie du domaine du vivant, et que l'homme est lui-même, de tous les vivants, celui qui révère le plus la divinité ?

CLINIAS

Cela en a tout l'air.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il est certain en tout cas que c'est des dieux que tous les vivants mortels sont la propriété, comme c'est le cas pour le ciel dans son ensemble.

CLINIAS

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qui le souhaitera peut donc dire maintenant que ces choses-là sont de moindre importance ou de grande importance au regard des dieux. Ni dans un cas ni dans l'autre, en effet, la négligence ne siérait aux dieux dont nous sommes la propriété [902c], eux qui sont si attentifs à veiller sur nous et si bons. Voici encore certainement un point à considérer en sus des autres.

CLINIAS

Lequel ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Celui qui concerne la sensation et la puissance physique : ne sont-elles pas opposées l'une à l'autre sous le rapport de l'aisance et de la difficulté ?

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Les choses de moindre importance sont plus difficiles à voir et à entendre que celles de plus grande importance, mais les menus détails sont pour n'importe qui plus faciles à supporter, à dominer et à administrer que ne le sont leurs opposés.

CLINIAS

[902d] Et de beaucoup certes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or un médecin que l'on charge de soigner un corps tout entier, s'il ne souhaite et s'il ne peut s'occuper chez son patient que des choses importantes en négligeant les parties et les détails, obtiendra-t-il que le tout soit en bon état ?

CLINIAS

Jamais.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pas davantage que pour les pilotes de navires, pour les stratèges, les administrateurs de domaine ou encore pour ces gens qui se disent hommes politiques, comme pour tous ceux encore qui ont une charge ; pour aucun d'eux, ce qui est en grand nombre ou ce qui est important n'ira bien s'il est isolé de ce qui est en petit nombre ou n'a pas d'importance. Car même les maçons n'admettent pas que les grosses pierres [902e] puissent tenir sans les petites.

CLINIAS

Comment l'admettre, en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Allons, gardons-nous de jamais prétendre que la divinité est moins capable que les artisans mortels qui, plus ils sont compétents dans le domaine dont ils sont spécialistes, plus ils font preuve d'exactitude et de perfection, en pratiquant une technique unique afin de réaliser ce qui est négligeable comme ce qui est considérable. Et la divinité, dont la sagesse est supérieure, qui souhaite et qui peut prendre soin de tout, ne prendrait absolument pas soin de

ce dont il est le plus facile de prendre soin, les choses de petite importance [903a], pour leur préférer les grandes à la façon d'un paresseux ou d'un lâche qui craint sa peine et qui travaille mal !

CLINIAS

Gardons-nous, Étranger, d'avoir cette opinion sur les dieux. La conception que nous nous en ferions ne serait en aucune façon une conception pieuse et vraie.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voilà, me semble-t-il, une discussion bien assez longue avec ce querelleur qui accuse les dieux de négligence.

CLINIAS

Oui.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais dans la mesure, du moins, où elle le contraint à force d'arguments à admettre que son discours n'est pas [903b] juste. Il me semble toutefois qu'il faut encore y ajouter des mythes en guise d'incantations.

CLINIAS

Lesquels, mon bon ami ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Que nos discours persuadent le jeune homme en question que celui qui prend soin de l'univers a tout disposé pour assurer le salut et l'excellence de l'ensemble, dont chaque partie, selon sa puissance, n'agit et ne pâtit que comme il convient. À toutes et à chacune sont préposés des gouvernants, qui surveillent dans le détail chacune des actions dont elles pâtiennent ou qu'elles accomplissent, et qui poursuivent jusqu'au dernier degré la réalisation de l'œuvre. « Au nombre de ces parties, [903c] pauvre misérable, il faut te compter, toi qui n'es qu'une partie dont l'effort, si minime qu'il soit, vise constamment l'univers ; et tu ne te rends pas compte que dans ce même univers rien ne naît sinon en vue de lui, afin que la réalité de la vie de l'univers soit heureuse, et que rien ne naît en vue de toi, toi qui nais en vue de lui. Car si n'importe quel médecin, comme tout artisan dans la technique qui lui est propre, produit au mieux chaque chose en vue du tout, c'est assurément la partie qui est faite pour le tout, et non le tout en vue de la partie. Et pourtant tu t'irrites, parce que tu ignores par quel biais ce qui est le meilleur pour toi

l'est aussi pour l'univers, en vertu du devenir commun [903d]. » Mais puisque l'âme assignée tantôt à tel corps tantôt à tel autre, subit toujours toutes les espèces de changements, soit par elle-même, soit par l'action d'une autre âme, il ne reste rien d'autre à faire au joueur de *petteia* qu'à déplacer sur une meilleure position le caractère devenu meilleur, et sur une pire celui qui est devenu pire, selon ce qui convient à chacun et afin qu'il obtienne le sort qu'il mérite.

CLINIAS

Comment dis-tu qu'il s'y prend ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[903e] Mon explication, me semble-t-il, recourt au moyen même grâce auquel les dieux prennent aisément soin de toutes choses. Supposons en effet une divinité qui, oubliant de tenir son regard sans cesse fixé sur l'ensemble, façonnerait toutes choses en les transformant, faisant par exemple sortir du feu une eau très froide, et en ne passant pas de l'un au multiple et du multiple à l'un ; alors toutes choses, passant par une première, puis une deuxième, [904a] puis une troisième génération, connaîtraient des changements infinis par la multitude des mutations de leur arrangement. Mais, en réalité, la tâche est étonnamment facile pour la divinité qui prend soin de l'univers.

CLINIAS

Cette fois encore, comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voici. Lorsque notre roi se fut rendu compte que toutes les actions procèdent d'une âme et contiennent beaucoup de vertu et beaucoup de vice, et que l'âme et le corps sont nés impérissables, quoique non éternels, tout comme les dieux que reconnaît la loi, car si l'une ou l'autre venait à périr, il n'y aurait plus jamais de génération d'êtres vivants [904b] ; et quand il s'avisa que tout ce qu'il y a de bon dans l'âme a pour nature d'être toujours utile, et que tout ce qui est mauvais a pour nature d'être toujours nuisible, considérant tout cela d'un seul coup d'œil, il prit ses dispositions pour que chaque partie occupât dans l'univers la place appropriée à la victoire de l'excellence et à la défaite du vice, de la façon la plus aisée et la meilleure qui soit. À coup sûr, c'est en fonction de ce dessein universel que le roi a pris ses dispositions pour déterminer quelle est la place et quelles peuvent bien être les régions où doit successivement résider telle ou telle espèce d'âme, selon ce que chaque fois elle devient. Quant au devenir de ce caractère, elle en a laissé la responsabilité aux souhaits que [904c] chacun de nous peut avoir. C'est en effet selon le sens

de son désir et selon la qualité de son âme que, dans chaque occasion, chacun de nous prend, la plupart du temps, telle ou telle voie et tel ou tel caractère.

CLINIAS

C'est en tout cas vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ainsi donc, tous ceux qui ont une âme en partage ont en eux-mêmes la cause de leur changement, et ce changement les emporte ainsi suivant l'ordre et la loi du destin. Ceux dont les mœurs n'éprouvent que des changements peu importants et peu nombreux ne se déplacent localement qu'en surface, tandis que, s'ils tombent plus souvent et plus profondément dans l'injustice [904d], ils sont entraînés vers les lieux et les profondeurs dites infernales, qu'on appelle du nom d'Hadès ou de noms semblables, et qui les plongent dans la plus grande frayeur en leur donnant des cauchemars aussi bien lorsqu'ils sont en vie que lorsqu'ils sont séparés de leur corps. Quand enfin l'âme subit de plus profonds changements en vice ou en vertu, sous l'effet conjugué de son initiative et d'un commerce fortement établi, chaque fois que c'est avec l'excellence divine qu'elle s'est mêlée jusqu'à s'imprégner exceptionnellement de divin, elle passe dans un lieu exceptionnel, transportée qu'elle est par une route sacrée [904e] vers un lieu nouveau et meilleur. En revanche, lorsque c'est le contraire, elle établit sa vie en un lieu contraire.

« Telle est la sentence des divinités de l'Olympe¹¹⁴ »,

ô toi, garçon ou jeune homme qui t'imagines que tu es négligé par les dieux. Celui qui est devenu plus méchant ira rejoindre les âmes plus méchantes, alors que celui qui est devenu meilleur ira rejoindre les âmes meilleures ; aussi bien au cours de sa vie que dans ses morts successives, on subit ou l'on fait subir l'action naturelle du semblable sur le semblable. À ce jugement [905a] des dieux, ni toi ni aucune autre victime de l'infortune ne pourra se vanter d'avoir échappé. Ceux qui l'ont établi l'ont établi au-dessus de tous les autres jugements, et il faut le révéler avec une rigueur absolue. Car jamais tu ne pourras te soustraire à ce jugement, fusses-tu assez petit pour pouvoir t'enfoncer dans les profondeurs de la terre ou assez haut perché pour t'envoler jusqu'au ciel, et tu paieras aux dieux la peine encourue, que tu restes ici même, que tu sois passé chez Hadès [905b] ou dans un lieu encore plus inaccessible. Et c'est le même raisonnement qu'il faut tenir au sujet de ceux que tu voyais, de petits, devenir grands à force de scélératesses et d'autres malfaisances. Tu t'imaginais alors que, partis d'un état misérable, ils avaient atteint le bonheur, et dans leurs actions tu avais observé comme en un miroir l'insouciance des dieux à l'égard de toutes choses, parce que tu ne savais pas comment leur contribution s'ajuste à l'ensemble. [905c] Mais comment,

homme téméraire entre tous, peux-tu douter de la nécessité de connaître cette contribution ? Alors qu'à l'ignorer, on ne saurait jamais ni discerner un modèle à suivre, ni avoir une compréhension articulée de la façon d'orienter sa vie vers un sort heureux ou misérable.

Si Clinias ici présent et le groupe de vieillards que nous formons parvenaient à te persuader que tu ne sais pas ce que tu dis au sujet des dieux, ce serait là un beau secours du dieu lui-même. Mais si tu as besoin de quelque explication supplémentaire, prête l'oreille, pour peu que tu aies du jugement, à ce que nous avons à dire à notre troisième récalcitrant. [905d] Que les dieux en effet existent, et qu'ils prennent soin des hommes, c'est, à mon avis du moins, ce que nous n'avons pas trop mal démontré. Que par ailleurs les dieux se laissent corrompre par ceux qui commettent l'injustice, lorsqu'ils reçoivent des présents, voilà ce qu'il ne faut accorder à personne et c'est ce que nous devons désormais réfuter de toutes nos forces.

CLINIAS

Ce que tu dis est d'une grande beauté ; faisons ce que tu proposes.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Voyons, dis-moi, au nom des dieux eux-mêmes, de quelle façon se laisseraient-ils corrompre par nous, s'ils se laissaient corrompre ? Qui devraient-ils être pour cela [905e] et quelle devrait être leur nature ? Je suppose qu'ils doivent être des gouvernants, puisqu'ils administrent sans interruption le ciel en son entier.

CLINIAS

C'est exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors à quelle espèce de gouvernants ressemblent-ils ? Ou bien quels gouvernants leur ressemblent parmi ceux que nous pouvons bien leur comparer comme de plus petits à de plus grands ? Des conducteurs de chars dans les concours ou bien des capitaines de navires auront-ils cette qualité ? Peut-être aussi pourrait-on les assimiler à des commandants d'armées ou les assimiler à des médecins qui veillent à défendre les corps contre les assauts de la maladie, ou bien à des agriculteurs qui attendent avec appréhension les saisons dont le retour ne favorise pas la pousse des plantes [906a], ou encore à des gardiens de troupeaux. Puisque, en effet, nous sommes convenus que le ciel était rempli non seulement de beaucoup de bonnes choses, mais aussi de leurs opposés – mais les biens sont les plus nombreux –, il y a là, nous l'affirmons, une lutte incessante et qui exige une étonnante vigilance ; mais

nous y avons pour alliés les dieux aussi bien que les démons, et nous sommes, nous, la propriété des dieux et des démons. Ce qui nous détruit c'est l'injustice, la démesure et la déraison, alors que ce qui nous sauve, c'est [906b] la justice, la tempérance qu'accompagne la réflexion, vertus qui résident dans les puissances que comporte l'âme des dieux, bien que, ici-bas on puisse en apercevoir clairement quelque faible mais claire parcelle résidant en nous. Il est d'ailleurs manifeste que, parmi les âmes qui résident sur terre, certaines de celles qui possèdent un injuste butin ressemblent à des bêtes de proie : ce sont les âmes qui, lorsqu'elles viennent à se trouver en face des âmes de leurs gardiens, des chiens de garde ou des bergers, ou en face des âmes des maîtres suprêmes, cherchent à les convaincre, par des paroles flatteuses et des prières sous forme d'incantation, que, conformément à la rumeur que laissent courir [906c] les méchantes gens, il leur est permis de s'enrichir aux dépens de leurs semblables sans qu'il leur vienne aucune punition. Or la faute dont nous venons de parler et qui a reçu le nom de « convoitise », nous disons que c'est une maladie lorsqu'elle frappe les corps de chair, nous disons que c'est un fléau lorsqu'elle intervient dans les saisons de l'année et dans les années, tandis que dans les cités et dans les constitutions, le même mal, changeant de nom, se nomme l'« injustice ».

CLINIAS

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tel est donc le discours que doit nécessairement tenir celui qui dit que les dieux sont chaque fois pleins d'indulgence pour les hommes [906d] injustes et les injustices qu'ils commettent, pourvu qu'on leur accorde une part des fruits de ces injustices. C'est comme si des loups abandonnaient aux chiens une part minime de leurs proies, et que les chiens apprivoisés par ces présents leur permettaient de décimer le troupeau. N'est-ce pas ce discours que doivent tenir ceux qui soutiennent que les dieux se laissent corrompre ?

CLINIAS

Mais oui, c'est ce discours.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, parmi les gens dont nous avons dit que les dieux leur ressemblent, auxquels d'entre eux pourrait-on comparer les dieux sans nous ridiculiser ? Serait-ce à des pilotes, qui se laisseraient eux-mêmes détourner de leur tâche par une libation [906e] de vin et par l'odeur des viandes, et laisseraient chavirer navire et passagers¹¹⁵ ?

CLINIAS

D'aucune façon.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pas davantage à des conducteurs de chars alignés pour la course et que l'on persuaderait, par des présents de laisser la victoire à d'autres attelages ?

CLINIAS

Tu ferais en effet une étrange comparaison en tenant ce discours.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Pas davantage non plus à des généraux, des médecins, des agriculteurs, des bergers ou des chiens qui se seraient laissé enchanter par des loups ?
[907a]

CLINIAS

Arrête de blasphémer. Comment serait-ce possible ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

De tous les êtres qui assurent une sauvegarde, les dieux ne sont-ils pas à nos yeux les plus importants et ceux qui veillent sur les choses les plus importantes ?

CLINIAS

Et de beaucoup.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dès lors, eux qui veillent sur les choses les plus belles et qui excellent par leur vertu de vigilance, allons-nous prétendre qu'ils sont pires que les chiens et la moyenne des hommes, qui jamais ne trahiraient la justice pour profiter des présents que leur feraient, de façon impie, les hommes injustes ?

CLINIAS

D'aucune façon. C'est un discours intolérable, et, parmi les impies de toute espèce, [907b] il y a des chances que celui qui s'attache à cette opinion soit à très juste titre jugé comme celui qui est le pire et comme celui dont l'impiété est la plus grande.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Les trois points que nous nous étions proposés d'établir, à savoir que les dieux existent, qu'ils sont vigilants et que leur justice est absolument incorruptible, prétendrons-nous les avoir établis de façon suffisante ?

CLINIAS

Comment le nier ? Et notre suffrage est acquis à ces discours.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il n'en reste pas moins que nous avons adopté un ton quelque peu agressif, à cause de l'humeur querelleuse [907c] des méchants. Il est certain en tout cas, cher Clinias, que la vraie cause de l'ardeur mise à rechercher la victoire, c'était la crainte que, s'ils pouvaient s'estimer vainqueurs dans cette discussion, les méchants ne se croient autorisés à agir à leur guise, à penser à propos des dieux tout ce qu'ils pensent et comme ils le pensent. Voilà ce qui nous a inspiré cette ardeur de jeunes gens. Mais pour peu que nous ayons réussi à persuader ces gens-là de se haïr en quelque sorte eux-mêmes, et de chérir d'une certaine manière les mœurs contraires, c'en serait assez pour dire qu'il était bon de faire ce préambule aux lois sur l'impiété.

CLINIAS

[907d] Oui, on peut l'espérer. Mais s'il n'en est pas ainsi, du moins ce genre de discours ne va pas discréditer le législateur.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À la suite de ce préambule, viendrait maintenant à bon droit une formule qui expliquerait le sens de nos lois : un avertissement général préalable, s'adressant à tous les impies, et les incitant à abandonner leurs façons de vivre pour se porter vers celles qui favorisent la piété. À ceux qui n'obéiront pas, la loi suivante sur l'impiété s'appliquera.

Si quelqu'un commet l'impiété en paroles ou en actes, celui qui le constatera s'y opposera en le dénonçant [907e] aux magistrats. Les premiers magistrats informés introduiront le coupable auprès du tribunal qui aura été désigné pour juger ces crimes conformément à la loi. La magistrature qui, informée, ne le fera pas, sera elle-même poursuivie pour impiété par quiconque voudra la faire punir au nom des lois. Si sa culpabilité est reconnue, le tribunal appliquera, à chaque coupable, une peine particulière pour chaque espèce d'impiété.

[908a] À tous on infligera la prison. Il y aura trois prisons dans la cité : une première sur la place publique, commune à la plupart des délinquants et

destinée à la garde de la majorité des prisonniers ; une deuxième, qui sera le lieu de réunion de ceux qui se rassemblent à la fin de la nuit et qui recevra le nom de « maison du retour à la raison¹¹⁶ » ; une troisième, enfin, au centre du territoire, à l'endroit le plus désert et le plus sauvage qui soit, recevra un nom approprié à la vengeance¹¹⁷.

Comme il y a trois causes d'impiété, celles-là mêmes [908b] que nous avons exposées, et que chacune se divise en deux, il y aura lieu de distinguer six espèces de délits relatifs aux choses divines, et les peines encourues ne devront être ni égales ni même semblables. Parmi ceux qui estiment que les dieux n'existent absolument pas, il peut s'en trouver certains qui aient par ailleurs un caractère naturellement juste ; ils prennent en haine les méchants, et la répugnance qu'ils ont pour l'injustice fait qu'ils n'ont pas la tentation d'agir de la même manière qu'eux : ils fuient les gens injustes et [908c] recherchent les gens justes. Chez d'autres au contraire, à l'opinion que tout est vide de dieux vient s'ajouter l'absence de maîtrise sur les plaisirs et les douleurs, mais aussi le don d'une mémoire vigoureuse et un esprit pénétrant. Le fait d'estimer que les dieux n'existent pas est une maladie commune aux deux espèces, mais pour ce qui est de la perversion exercée sur les autres hommes, les premiers seraient moins pernicioeux, alors que les seconds le seraient plus. Le premier en effet sera plein de franc-parler concernant les dieux, les sacrifices et les serments, et par ses moqueries à l'égard d'autrui, il risque de rendre [908d] d'autres individus pareils à lui, aussi longtemps qu'il ne recevra pas le châtiment qu'il mérite. Mais le second, s'il a bien les mêmes opinions que le premier, possède en outre une réputation d'homme heureusement doué, et il est plein de ruses et de pièges. Voilà l'espèce d'hommes dont sont issus un grand nombre de devins et de ceux qui s'adonnent à toutes les pratiques de la magie. C'est encore d'eux que naissent parfois des tyrans, des orateurs populaires, des stratèges, de malins inventeurs d'initiations secrètes et les machinations de ceux que l'on appelle « savants ». On pourrait en distinguer bien des espèces, mais deux seulement valent qu'on établisse des lois à leur sujet [908e]. De l'une, celle qui se dissimule, les fautes méritent non pas une seule mais plus de deux morts ; quant à l'autre il lui faut l'admonestation jointe à la prison. Par ailleurs, de la même façon, l'espèce de ceux qui estiment que les dieux sont négligents donne elle-même naissance à deux espèces, tout comme le fait d'estimer que les dieux se laissent corrompre en engendre deux elle aussi.

Une fois donc que ces distinctions auront été faites, le juge compétent devra, en vertu de la loi, [909a] mettre dans la « maison du retour à la raison » ceux qui en sont venus là par l'effet de la déraison, sans méchanceté de tempérament et de caractère, en les emprisonnant pour une durée de cinq ans au moins. Et pendant ce temps, aucun citoyen ne pourra prendre contact avec ces prisonniers, sauf les membres du collège de veille, qui viendront s'entretenir avec eux pour les admonester et sauver leurs âmes. Une fois achevé le temps de leur emprisonnement, celui d'entre eux à qui aura profité

la réflexion aura le droit de vivre parmi les gens réfléchis ; mais si tel n'est pas le cas et qu'il encoure une seconde fois la même condamnation, il sera puni de mort. Quant à ceux qui, pareils à des bêtes fauves, non contents d'estimer que les dieux n'existent pas, pensent encore qu'ils sont négligents, qu'ils peuvent être corrompus et qu'ils sont remplis de mépris [909b] pour les hommes, ceux-là qui entreprennent de séduire les âmes d'un grand nombre de vivants en prétendant qu'ils peuvent évoquer les âmes des morts, qui promettent de persuader même les dieux, en les ensorcelant par des sacrifices, des prières et des incantations, et qui par amour de l'argent entreprennent de ruiner de fond en comble les particuliers aussi bien que des familles entières et des cités, eh bien, quiconque aura été reconnu coupable de ces crimes, le tribunal le condamnera en vertu de la loi à l'incarcération dans la prison située au milieu du territoire, [909c] avec défense à tout homme libre de jamais l'approcher, et c'est des mains de serviteurs qu'il recevra la nourriture prévue pour lui par les gardiens des lois. Lorsqu'il sera mort, on jettera son cadavre au-delà des frontières, sans sépulture ; dans le cas où un homme libre prêterait la main à son ensevelissement, il pourra être poursuivi par qui le voudra pour crime d'impiété. S'il laisse des enfants destinés à devenir citoyens, les magistrats chargés de la tutelle des orphelins les considéreront comme s'ils étaient orphelins, et ils en prendront soin tout autant que des autres, à partir du jour où leur père sera condamné.

[909d] Il faut enfin établir une loi qui s'applique à tous ces impies en général, qui puisse empêcher la plupart d'entre eux d'offenser si gravement les dieux en actes et en paroles, et qui puisse bien sûr arrêter les progrès de ce dévoiement de la raison en interdisant tout acte de culte qui ne soit pas prévu par la loi. Voici en effet la loi qui devra s'appliquer à tous sans exception. « Personne ne doit avoir de sanctuaire sur son domaine. Mais chaque fois qu'il vient à l'esprit de quelqu'un d'offrir un sacrifice, il ira le faire dans les temples publics, et remettra [909e] les victimes entre les mains des prêtres et des prêtresses qui ont la charge de les consacrer. Et à leurs prières, il s'associera, lui et toute personne qui voudra s'y associer. » Ces règlements se fondent sur les motifs suivants. Fonder des sanctuaires et ériger des statues de dieu n'est pas une mince affaire, et pour accomplir convenablement pareil acte, il y faut beaucoup de prudence. Or, il est habituel aux femmes en général, aux malades de toute sorte, à ceux qui craignent un danger ou qui sont en difficulté, au moment même où cette difficulté s'empare d'eux ou au contraire lorsqu'elle leur laisse un peu de répit, de consacrer la première chose qui leur tombe sous la main et d'offrir des sacrifices comme de promettre des ex-voto [910a] aux dieux, aux démons et aux enfants des dieux. Ou bien la peur peuple leur veille de visions et de rêves, ou bien ils éprouvent des affections similaires lorsque le souvenir leur revient de visions diverses, et ils cherchent à chacune d'entre elles des remèdes, des autels et des sanctuaires, dont ils emplissent chaque maison, chaque village, et encore tout lieu où ils

trouvent de la place et où ont pu se produire de telles visions. Voilà donc tous les motifs qui rendent nécessaire d'agir selon la loi que nous venons d'exposer ; à ces motifs, ajoutons celui-ci, relatif aux impies, dont le but est d'éviter que, dissimulant leur impiété sous le masque de leurs **[910b]** actes, élevant des temples et des sanctuaires dans leur domaine privé, s'imaginant pouvoir gagner en secret l'indulgence des dieux au moyen de leurs sacrifices et de leurs prières, ils n'accroissent infiniment leur injustice et n'accumulent les griefs des dieux contre eux-mêmes et contre ceux qui les y autorisent alors même que ces derniers sont meilleurs qu'eux, au point que la cité tout entière, non sans quelque justice, doive assumer leurs impiétés. Le législateur, lui au moins, n'encourra pas les reproches du dieu, car voici la loi qu'il établira :

« Il est interdit de posséder des sanctuaires en l'honneur des dieux dans les maisons privées. En ce qui concerne les personnes qui de toute évidence possèdent des lieux de culte autres que publics **[910c]** et qui se livrent à des pratiques religieuses occultes : si quelqu'un, un homme et même une femme, possède un lieu de culte sans s'être dans le passé rendu coupable d'aucun grand crime d'impiété, celui qui s'en apercevra le dénoncera aux Gardiens des lois, qui ordonneront au contrevenant de transporter ses cultes privés dans des sanctuaires publics et qui, en cas de désobéissance, le puniront jusqu'à ce qu'il le fasse. Si quelqu'un commet une impiété manifeste, qu'il ne s'agit pas d'un enfantillage mais de l'un de ces crimes d'impiété que commettent les hommes sacrilèges, qu'il construit un temple chez lui ou qu'il consacre publiquement un sacrifice à de quelconques dieux **[910d]**, dans la mesure où il offre des sacrifices en état d'impureté, on le condamnera à mort. Après avoir jugé si c'est ou non un enfantillage, les gardiens des lois en déférant ainsi de tels coupables au tribunal, leur infligeront le châtiment que mérite leur impiété. »

Livre XI

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[913a] C'est maintenant aux contrats mutuels qu'il nous faut appliquer une réglementation convenable. Oui, et je suppose que quelque chose du genre peut servir de règle générale. Que personne, autant que possible, ne touche à ce qui est ma propriété ; qu'il n'en déplace pas non plus la moindre parcelle sans avoir, d'une façon ou d'une autre, obtenu de moi quelque consentement. Telle devra être aussi ma façon d'agir en ce qui concerne les biens des autres, si j'ai du bon sens.

Ainsi, prenons pour premier exemple un trésor que quelqu'un qui ne fait pas partie de mes ascendants a mis en réserve pour soi-même ou pour sa postérité. Je ne prierai jamais les dieux **[913b]** pour le découvrir, et, si je l'avais découvert, je ne le bougerai pas de sa place ; pas davantage je ne consulterai de prétendus devins qui, d'une manière ou d'une autre, trouveraient bien le moyen de me conseiller d'enlever de la terre un dépôt qui lui a été confié. Jamais en effet le gain d'argent que je ferais en enlevant ce trésor ne vaudrait la somme de profit que je ferais sous l'aspect de l'excellence de l'âme et de la justice en ne me l'appropriant pas, et en acquérant au lieu d'un bien un plus grand bien et dans une meilleure partie de moi-même, puisque, au lieu de la richesse dans les biens matériels, j'aurais préféré comme valant davantage la possession de la justice dans mon âme. Le fait est certain, ils sont nombreux les cas auxquels s'applique l'adage de « ne pas bouger ce qui ne doit pas être bougé », et le cas dont il s'agit est, peut-on dire, l'un de ceux-là. **[913c]** Il faut donc apporter sa créance aux mythes que l'on raconte sur le sujet : de tels actes ne servent pas les intérêts de ses enfants. L'homme indifférent au sort de ses enfants et qui, n'ayant cure du droit du déposant, s'empare sans son consentement d'un dépôt qui n'a été constitué ni par lui-même ni par aucun de ses ascendants, celui-là ruine la plus belle des lois, celle qui comporte le moins d'exceptions, celle qui a été instituée par un homme dont on ne saurait nier la noblesse, et qui ordonne : « Ce que tu n'as pas déposé, ne l'enlève pas¹¹⁸. » À celui qui aura fait preuve de mépris pour ces deux législateurs **[913d]** en enlevant ce qu'il n'a pas déposé lui-même, et non pas une petite somme, car il y a des cas où l'importance du trésor est considérable, à celui-là quelle peine infliger ? De la part des dieux, seul un dieu le sait. Mais le premier qui en aura connaissance

devra, si la chose s'est passée dans une ville, en informer les intendants de la ville, et, si la chose s'est passée en un point de la place publique, en informer les intendants de la place publique, et, si la chose s'est passée en quelque autre endroit du territoire [914a], il faudra en informer les intendants de la campagne et ceux qui en sont les chefs. Et, une fois que les faits auront été dénoncés, la cité enverra des délégués à Delphes ; et la réponse du dieu quant à l'argent et quant à celui qui l'a enlevé de sa place, la cité l'exécutera en servante docile des oracles du dieu. Dans le cas où c'est un homme libre qui a révélé les faits, cela lui vaudra une renommée de vertu ; s'il ne les révèle pas, ce sera une renommée de vice. Dans le cas où ce sera un esclave qui a fait cette révélation, la cité devra à bon droit lui accorder sa liberté, en remboursant au maître la valeur de son esclave ; mais s'il ne l'a pas fait, il sera puni de mort.

Ce serait une conséquence [914b] immédiate de ce qui précède que ce même règlement s'appliquât à toutes les affaires, importantes ou non. S'il arrive que quelqu'un laisse quelque part de son plein gré ou non une chose qui lui appartient, celui qui vient à trouver la chose devra la laisser là où elle est, convaincu que sur ces choses veille la divinité des chemins, à qui la loi les consacre¹¹⁹. Mais si quelqu'un désobéit et que, au lieu d'agir ainsi, il emporte chez lui la chose qu'il a enlevée de l'endroit où il l'a trouvée, si c'est un esclave et si la chose est de peu de valeur, de nombreux coups de fouet devront lui être administrés par celui qui l'aura surpris, à condition que ce dernier ait au moins la trentaine. Mais si c'est un homme de condition [914c] libre, outre qu'il sera considéré comme un être indigne de cette condition et comme un hors-la-loi, il paiera à celui qui avait laissé la chose à une place d'où il l'a enlevée dix fois la valeur de la chose. Et si quelqu'un accuse un autre de posséder une quantité plus ou moins importante de ses propres biens et que celui-ci reconnaisse l'avoir, mais nie qu'elle appartienne au premier, si le bien est inscrit sur les registres des magistrats conformément à la loi, le premier appellera celui qui détient le bien auprès de ces magistrats. Celui-ci le présentera ; une fois le bien exhibé, s'il a été inscrit sur les registres et que l'on voie clairement auquel des deux parties en litige il appartient [914d], son propriétaire l'emportera. Mais si le bien appartient à un tiers absent, celle des deux parties qui fournira une caution suffisante devra, à la place de l'absent, emporter la chose avec elle conformément au droit qu'en aurait cet absent, et sous condition qu'elle le lui remettra. Et si le bien en litige n'est pas inscrit auprès des magistrats, il sera déposé jusqu'au jugement auprès des trois magistrats les plus âgés. Et si le bien consigné est un animal, celui qui aura eu le dessous dans le procès devra payer les frais de nourriture aux magistrats. Les magistrats rendront leur sentence [914e] dans les trois jours.

Qui le souhaite, s'il est sensé, reprendra possession de son propre esclave, pour en faire tout usage licite qu'il souhaitera. Il reprendra aussi, dans l'intérêt de l'un de ses proches ou de ses amis, l'esclave fugitif pour le lui conserver. Si quelqu'un souhaite affranchir un homme tenu en esclavage,

celui qui le tient en esclavage devra le relâcher, mais le repreneur devra fournir trois cautions suffisantes : il le reprendra sous ces garanties, et pas autrement. S'il le libère sans ces garanties, il sera poursuivi pour violences, et il paiera **[915a]** le double du dommage inscrit à celui à qui l'esclave aura été enlevé. Un maître pourra aussi bien reprendre son affranchi, dans le cas où ce dernier ne s'acquitte pas de ses obligations envers ceux qui l'ont affranchi ou ne s'en acquitte pas suffisamment. Voici ces obligations : l'affranchi se rendra trois fois par mois au foyer de celui qui l'a affranchi pour lui offrir de faire ce qu'il faut parmi les choses qui sont justes et qui en même temps sont en son pouvoir, et il ne conclura rien en matière de mariage sans l'assentiment de son ancien maître. Il ne lui sera pas permis de devenir plus riche que celui qui l'a affranchi ; **[915b]** le surplus reviendra à l'ancien maître. Celui qui aura été affranchi ne devra pas rester plus de vingt ans dans le pays, mais, comme tous les autres étrangers, il devra s'en aller ailleurs, en emportant la totalité de son bien, sauf permission accordée par les magistrats et par celui qui l'a affranchi. Si toutefois la fortune d'un affranchi ou celle d'un étranger quelconque vient à dépasser le niveau de la troisième classe censitaire, il aura l'obligation, sous trente jours à compter du jour même où se fera ce dépassement, de s'en aller en emportant tout ce qu'il possède, et aucune demande de sa part en vue de rester **[915c]** ne sera plus accueillie par les magistrats. Si quelqu'un ayant désobéi et ayant été traduit devant un tribunal est condamné, la peine sera la mort et la confiscation de ses biens au profit du Trésor public. Ces causes seront portées devant les cours des tribus, à moins que les plaignants n'aient préalablement mis fin aux différends qui les opposent, soit devant un tribunal de voisins, soit devant les juges qu'ils auront eux-mêmes choisis.

Si quelqu'un entre en possession d'un être vivant ou de tout autre bien, le détenteur actuel **[915d]** pourra restituer ce bien à celui qui le lui a vendu, donné valablement ou juridiquement, ou livré de quelque autre façon régulière, dans un délai de trente jours si c'est un citoyen ou un métèque établi dans la cité, porté à cinq mois si la transaction s'est faite avec un étranger, et si le troisième mois est celui où le soleil passe du tropique d'été au tropique d'hiver.

Tout échange qui se fait par achat ou par vente entre une personne et une autre se fera par livraison à la place assignée pour chaque article sur la place publique et par réception immédiate du prix. C'est ainsi que se fera l'échange, et nulle part ailleurs ; de surcroît, ni vente ni achat **[915e]** ne se feront à crédit. Si quelqu'un échangeait avec quelqu'un d'autre différemment ou en d'autres lieux quoi que ce soit contre quoi que ce soit, en faisant confiance à celui avec lequel il traite, qu'il le fasse en sachant bien que pour les ventes qui ne sont pas faites aux conditions qui viennent d'être formulées, la loi ne laisse aucune place à aucun recours en justice.

En ce qui concerne par ailleurs les souscriptions des associations¹²⁰, qui le souhaite souscrira de gré à gré. S'il survient quelque différend à propos du versement de la souscription, qu'on le règle en se souvenant qu'il n'y aura en telles matières aucune place pour aucun recours en justice.

Tout vendeur qui aura touché pour prix de quelque objet une somme qui n'est pas inférieure à cinquante drachmes sera tenu de rester dans la ville les dix jours suivants, et l'acheteur **[916a]** saura où habite le vendeur, en raison des contestations auxquelles donnent souvent lieu ce genre d'affaires et pour permettre conformément aux dispositions de la loi de demander au vendeur le retour de la marchandise qui lui a été achetée, ou pour refuser ce retour à l'acheteur. Voici selon quelles dispositions la loi permet de demander ou de refuser ce retour. Si quelqu'un a vendu un esclave atteint de la phtisie, de la pierre, d'une maladie de la vessie ou de ce qu'on appelle le mal sacré, ou encore de quelque autre maladie qui échappe aux yeux de la plupart des gens mais qui, touchant le corps ou la pensée, est grave et difficile à guérir, l'acheteur ne pourra obtenir le retour s'il est médecin et gymnaste ; **[916b]** il ne l'obtiendra pas non plus si le vendeur l'a prévenu et lui a dit la vérité. Mais si pareille vente a été faite à un simple particulier par un homme du métier, l'acheteur aura le droit de retourner l'esclave pendant une période de six mois, à moins qu'il ne s'agisse du mal sacré, maladie pour laquelle le retour est possible durant une période d'une année entière. Que l'affaire soit débattue devant trois médecins qui auront été choisis par entente entre les deux parties. Si le vendeur est reconnu coupable à la suite du procès, il paiera le double du prix de vente. Par ailleurs, dans le cas où le vendeur et l'acheteur n'ont ni l'un ni l'autre de compétence, il y aura retour **[916c]** dans les conditions que l'on vient de dire et à la suite aussi d'un jugement, mais le vendeur qui sera condamné ne paiera que le prix simple. Si encore quelqu'un vend sciemment à quelqu'un qui le sait un esclave qui a commis un meurtre, il sera impossible de retourner un esclave vendu dans ces conditions. Mais si la vente a été faite à quelqu'un qui n'était pas au courant, il y aura possibilité de retour du moment où l'un des acheteurs se sera aperçu de la chose, et le cas sera tranché par les cinq plus jeunes gardiens des lois. Si le tribunal juge que le vendeur n'ignorait pas la vérité, celui-ci devra purifier la maison de l'acheteur suivant la loi établie par les exégètes, et verser à l'acheteur **[916d]** le triple du prix.

Par ailleurs, quand contre de l'argent on échange de l'argent, un être vivant ou une chose inanimée, on ne livrera ni ne recevra rien qui soit falsifié, conformément à la loi.

Accueillons, comme pour les autres lois, le préambule qui concerne toute imposture de cet ordre : « La fraude, tout comme le mensonge et la tromperie, voilà ce dont tout homme doit se convaincre que c'est une seule et même chose ; et c'est à tort que la plupart des gens ont coutume de dire que, si

elle a lieu au moment opportun, elle est juste en bien des cas. Et comme ils ne définissent pas le moment opportun **[916e]** en n'en précisant ni l'occasion ni le temps ni les déterminations, par une formule si large ils se laissent faire et ils font aux autres beaucoup de tort. Or, il n'est pas permis au législateur de tolérer cette indétermination ; il doit au contraire en chaque circonstance préciser des limites plus ou moins étroites. Et tout naturellement, il faut maintenant indiquer ces limites. Que personne ni en paroles ni en actes ne s'adonne à aucun mensonge, aucune tromperie, aucune falsification d'aucune sorte, en prenant les dieux à témoin de sa sincérité, si l'on ne veut pas devenir l'homme que les dieux ont le plus en haine. **[917a]** Or celui-là, c'est l'homme qui se parjure en faisant de faux serments sans aucun respect pour les dieux ; et au second rang vient celui qui ment à la face de gens qui lui sont supérieurs. Or ceux qui sont supérieurs, ce sont les meilleurs à l'égard des moins bons, les vieux en général à l'égard des plus jeunes ; aussi les géniteurs sont-ils supérieurs à leur progéniture, les maris supérieurs à leur femme et à leurs enfants, ceux qui dirigent à ceux qui sont dirigés. Le respect de tous est dû à tous ceux qui exercent une autorité, et il l'est tout particulièrement à ceux qui exercent les magistratures politiques qui sont le point de départ du présent discours. Quiconque falsifie quelque chose sur la place publique **[917b]** ment, trompe et jure le contraire, en en appelant aux dieux à propos des règlements aussi bien que des interdictions des intendants de la place publique, n'a ni respect pour les hommes ni vénération pour les dieux. Assurément, c'est en toute occasion une belle pratique, de ne point profaner à la légère le nom des dieux et de se comporter avec la pureté et la piété que la plupart d'entre nous montrons le plus souvent à l'égard des affaires divines. »

Mais en cas de désobéissance, voici la loi. Celui qui vend quoi que ce soit sur la place publique n'annoncera jamais deux prix pour ce qu'il vend. **[917c]** Quand il en aura dit un et un seul, s'il ne l'obtient pas, il aura le droit de remporter sa marchandise pour la rapporter le lendemain, plutôt que d'en monter ou d'en baisser le prix ce jour-là. Qu'il s'abstienne par ailleurs de vanter quoi que ce soit qu'il vend et de proférer des serments. Au cas où quelqu'un désobéirait à ces injonctions, le citoyen qui se sera trouvé être le témoin de ces faits, à condition d'avoir la trentaine, châtiara celui qui jure et le frappera impunément ; et si ce citoyen ne se préoccupe pas de le faire et qu'il désobéit à ces instructions, il tombera sous le coup d'un blâme public pour avoir trahi les lois. Quant à celui qui, faute d'avoir pu prêter au préambule **[917d]** une oreille docile, vend une marchandise falsifiée, alors, parmi ceux qui s'y connaissent en la matière, celui qui se trouvera présent à la vente et qui sera à même de prouver la fraude, une fois qu'il aura fourni cette preuve en présence des magistrats, celui-là aura, s'il est esclave ou étranger domicilié, le droit de s'approprier la marchandise falsifiée. S'il est citoyen et qu'il s'abstient d'apporter cette preuve, il sera déclaré mauvais citoyen parce qu'il frustrer les dieux ; s'il le fait, en revanche, il consacrer la marchandise aux dieux qui protègent la place publique. Quant au vendeur frauduleux qui aura

été pris sur le fait, il sera dépossédé de la marchandise falsifiée et, de surcroît, il recevra autant de coups de fouet qu'il aura estimé valoir de drachmes la marchandise vendue ; **[917e]** le héraut qui administrera cette correction annoncera sur la place pour quelles raisons il va être frappé.

Par ailleurs, les intendants de la place publique et les gardiens des lois, une fois qu'ils se seront instruits des falsifications et des fraudes pratiquées par les vendeurs auprès des gens qui savent à quoi s'en tenir dans chaque cas, devront dresser sur une stèle une liste de ce que doit faire le vendeur et de ce qui lui est interdit, et ils devront placer cette stèle devant le bâtiment où siègent les intendants de la place publique, de façon à constituer pour ceux qui ont affaire sur la place publique des instructions légales précises. **[918a]** Quant aux intendants de la ville, il en a été suffisamment question dans ce qui précède¹²¹. Si quelque addition s'avère nécessaire à ces instructions, les intendants de la ville devront, après s'être entendus avec les gardiens des lois et avoir mis par écrit ce qui leur semble faire défaut, dresser devant le bâtiment des intendants de la ville une stèle qui portera les règlements, anciens et nouveaux, qui concernent leur charge propre.

À la suite des pratiques frauduleuses et sur ses talons, viennent les pratiques du commerce de détail. Au sujet de ce genre de commerce dans son ensemble nous commencerons par donner conseil et avis ; puis, plus tard, nous établirons la loi qui le concerne.

C'est un fait, si du moins l'on considère sa nature, que le commerce de détail **[918b]** qui s'exerce en ville n'a pas pour fin de nuire, bien au contraire. Car comment ne serait-il pas un bienfaiteur l'homme qui, alors qu'il y a des biens de toute sorte, dépourvus par ailleurs de proportion et d'uniformité, les dote d'uniformité et de proportion ? Réaliser cela, il nous faut l'affirmer, c'est la fonction de la monnaie et c'est là, devons-nous dire, la tâche assignée au commerçant. Employé à gages, hôtelier et autres métiers plus ou moins décents, c'est là leur fonction à tous : **[918c]** trouver comment satisfaire à tous les besoins et assurer une répartition uniforme des biens. Voyons donc ce qui fait que cette fonction n'a pas un bon renom et n'est pas respectable, d'où vient le discrédit dont elle souffre, et cela afin d'y remédier par la loi sinon totalement, du moins partiellement. Ce n'est pas, à ce qu'il semble, une petite affaire et qui réclame peu de vertu.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mon cher Clinias, elle est peu nombreuse, elle est naturellement rare et elle a besoin d'un entraînement d'un ordre supérieur, l'espèce des hommes

qui, lorsqu'elle est confrontée aux besoins et qu'elle est plongée dans les désirs, **[918d]** est capable de tenir bon en restant dans la mesure, et qui, quand elle est à même de se procurer une grande quantité de richesses, demeure sobre et préfère à la quantité la mesure. La majorité des hommes présentent des dispositions tout à l'opposé de celles-là : leurs besoins sont sans limites et, alors qu'il leur serait loisible de faire un gain mesuré, leur appétit de gains est insatiable. Voilà pourquoi tous les métiers qui touchent au commerce de détail, au négoce, à l'hôtellerie, sont décriés, tenus pour des objets de honte et d'opprobre.

Supposons en effet – c'est une supposition risible, **[918e]** mais pourtant je la ferai –, qu'une prescription contraigne pendant un certain temps les hommes qui en tout lieu sont les meilleurs de tenir auberge, d'ouvrir boutique ou d'exercer quelque activité de cette sorte, et que quelque nécessité fixée par le destin contraigne même les femmes à ce genre de vie, nous saurions alors quelle estime et quel attachement méritent chacune de ces professions, et nous aurions pour elles toutes, qui seraient pratiquées selon la règle et dans une intégrité incorruptible, la révérence qu'on a pour une mère et pour une nourrice. Mais qu'en est-il en réalité ? Quelqu'un, pour y ouvrir un commerce, va s'installer à demeure dans un lieu désert **[919a]** et qui se trouve par la route à une grande distance de tous les autres ; il reçoit dans un lieu d'accueil plaisant des voyageurs en difficulté, ou bien, s'ils sont assaillis durement par de violentes tempêtes, il leur procure le calme contre les vents, ou bien la fraîcheur contre les chaleurs suffocantes. Alors, une fois qu'il a fait cela, au lieu de les traiter en amis et de leur donner, outre l'abri, le repas de bienvenue, c'est en ennemis qu'il les traite, comme si c'étaient des prisonniers de guerre qu'il libérerait contre rançon : des rançons exorbitantes, injustes, inexpiables. **[919b]** Voilà les procédés malhonnêtes qui, avec leurs pareils, ont jeté le discrédit sur ces métiers destinés à porter secours à notre détresse. Or, à ces maux, il faut que le législateur porte remède. À coup sûr, il est vrai le vieux proverbe qui dit qu'il est difficile de lutter contre deux ennemis à la fois, comme il en va pour les maladies et pour beaucoup d'autres maux. Tout naturellement, dans le cas présent, le législateur doit mener sur ce point une double bataille, contre la pauvreté et contre la richesse, dont l'une corrompt par le laisser-aller l'âme des hommes **[919c]** et l'autre, à force de douleurs, la mène à l'impudence. Quel secours pourrait-on bien trouver contre cette maladie-là dans une cité que guide l'intellect ? Le premier serait de n'avoir que le plus petit nombre de marchands de détail possible ; le deuxième, de n'assigner cette profession qu'à des gens dont la corruption éventuelle ne cause pas un grand dommage à la cité ; le troisième de trouver un expédient pour que ceux qui pratiquent ces professions ne prennent pas trop facilement des habitudes qui font l'âme impudente **[919d]**, basse et sans retenue.

À la suite de ce qui vient d'être dit, instituons, en lui souhaitant bonne chance, une loi semblable à la suivante. Parmi les Magnètes, auxquels le dieu permet de redresser leur cité en la fondant de nouveau, qu'aucun des

propriétaires terriens des cinq mille quarante foyers ne devienne, de gré ou de force, ni marchand détaillant ni négociant ni non plus, de quelque manière que ce soit, qu'il se mette au service de simples particuliers qui ne lui sont pas égaux, exception faite de son père, de sa mère, de leurs ascendants ou de toutes les autres personnes de condition libre qui seraient plus âgées [919e] que lui et qu'il servirait en homme libre.

Par ailleurs, il n'est pas facile de définir rigoureusement dans une loi ce qui est digne et ce qui est indigne d'un homme libre ; une telle distinction devra être au contraire le fait de ceux qui ont reçu les honneurs publics pour l'aversion et l'estime qu'ils témoignent à l'une et l'autre condition. Or, l'homme qui se sera abaissé par le moyen de quelque artifice à un métier de revente servile sera mis en accusation pour atteinte à l'honneur familial par qui le souhaitera devant les citoyens à qui leur vertu a valu les plus hautes distinctions, et s'il est reconnu coupable d'avoir souillé par une occupation indigne le foyer qui est le sien et celui de ses ancêtres, il sera détaché de cette occupation en faisant un an de prison. [920a] Et s'il est repris, il fera deux ans de prison, et, à toute récidive il sera emprisonné de nouveau sans répit pour un temps chaque fois double du précédent.

Deuxième loi. Il faudra être un étranger domicilié ou un étranger, pour pratiquer le commerce de détail.

En troisième lieu, vient une troisième loi. Pour faire que soit le moins méchant possible, celui qui vivra avec nous dans la cité, les gardiens des lois devront considérer qu'ils n'ont pas seulement à veiller sur ceux qu'il est facile d'empêcher de transgresser la loi ou de devenir méchants, tous ceux que leur naissance et leur éducation a bien formés ; [920b] c'est plutôt sur ceux qui ne sont pas tels et qui se livrent à des occupations qui tendent fortement à les incliner au mal, qu'ils doivent surtout veiller.

Voilà donc comment il faut régler la question du commerce de détail, qui est si divers et si plein d'occupations corruptrices, toutes celles du moins que nous laisserons subsister parce que nous les aurons jugées absolument indispensables pour notre cité. De surcroît, au sujet de ces règlements, les gardiens des lois doivent se concerter avec les gens qui savent à quoi s'en tenir dans chacune des branches du commerce de détail, de la même manière que nous avons [920c] précédemment prescrit de le faire à propos de la falsification des marchandises, une pratique liée à ce genre de commerce. Ils verront ensemble quel rapport constitue pour le marchand un profit qui soit mesuré, et, une fois qu'ils auront fixé par écrit son montant, les intendants du marché, les intendants de la ville et les intendants de la campagne veilleront à ce qu'il soit appliqué. Ces ordonnances permettront sans doute au commerce de détail de rendre service aux particuliers, tout en causant le moins de dommage possible à ceux qui s'y adonnent dans la cité.

[920d] Pour tout engagement contracté et non exécuté conformément au contrat, sauf dans le cas où l'on serait convenu de faire des choses défendues par la loi ou par quelque décret, dans le cas où le consentement a été imposé à quelqu'un par une injuste violence ou dans le cas où quelqu'un a été empêché contre son gré de tenir parole par quelque accident imprévisible, dans tous les autres cas, donc, une plainte pour non-exécution de contrat sera portée devant les juges de chaque tribu, à moins que les parties ne soient arrivées au préalable à se mettre d'accord devant des arbitres ou des voisins. À Héphaïstos et à Athéna est consacrée l'espèce des artisans, dont les métiers conjugués fournissent ce qui est nécessaire à la vie de tous les jours. Par ailleurs, c'est à Arès et à Athéna que sont consacrés ceux qui assurent la sauvegarde des produits fabriqués par les artisans en faisant usage d'autres techniques **[920e]**, défensives celles-là. Or, c'est à bon droit que l'espèce de ces hommes est consacrée à ces trois divinités. Tous justement consacrent leur vie au service du territoire et du peuple, les uns en présidant aux combats de la guerre, les autres en produisant et en fabriquant contre un salaire instruments et services. Assurément, il ne conviendrait point que ces hommes manquent à leur parole en ces domaines, s'ils ont le respect des dieux dont ils sont les descendants.

[921a] Dès lors, si un artisan par sa faute n'a pas achevé son travail à la date promise, manquant ainsi de tout respect envers la divinité à laquelle il doit son existence, et estimant, dans son aveuglement d'esprit que la divinité à laquelle il est apparenté fera preuve d'indulgence, c'est à ce dieu qu'il en rendra compte dans un premier temps. Dans un second temps, il faut établir une loi qui s'applique à son cas. Il devra le prix de l'ouvrage dont il a frustré son client et il le refera pour rien, d'un bout à l'autre, dans le temps convenu. Et l'avertissement qu'elle donnait au vendeur d'une marchandise, la loi le donne aussi bien **[921b]** à celui qui se charge d'un travail. Elle prescrivait au premier de ne pas tenter d'en imposer en majorant le prix, mais de l'estimer au plus juste de la valeur de l'objet vendu. C'est assurément la même prescription qu'elle fait à celui qui se charge d'un travail, car lui, l'artisan, en connaît la valeur. Ainsi donc, dans une cité d'hommes libres, l'artisan ne doit jamais utiliser la technique qu'il pratique, activité qui inspire la confiance et non point trompeuse par nature, pour tenter d'en faire, lui l'artisan, une technique permettant d'en imposer à ceux qui ne s'y connaissent pas ; et celui qui, ne s'y connaissant pas, a été lésé doit avoir un recours contre celui qui lui a fait du tort. Mais contre le client qui, de son côté, ne paierait pas à l'artisan exactement **[921c]** la rémunération fixée par un accord légitime, et qui, au mépris de Zeus protecteur de la cité et d'Athéna qui sont associés à la vie de notre cité, briserait, pour la recherche d'un mince profit, les fondements de cette communauté, la loi que voici avec le secours des dieux protégera ces liens qui assurent la cohésion de la cité. Celui en effet à qui a été livré un travail et qui n'en paie pas le prix dans les délais convenus en devra le double. S'il laisse passer une année, même si dans notre cité aucune somme d'argent

prêtée ne doit rapporter d'intérêt, il paiera, lui, une obole d'intérêt [921d] par drachme et par mois, et les plaintes à ce sujet seront portées devant les tribunaux de chaque tribu.

Puisque nous avons ainsi fait mention des artisans en général, il est juste de parler, ne fût-ce qu'en passant, de ceux qui à la guerre sont les artisans de notre sécurité, les stratèges et tous ceux qui pratiquent cette technique particulière. Ces gens-ci sont comme ces gens-là, puisqu'ils forment, peut-on dire, une autre classe d'artisans. Si donc l'un d'entre eux a entrepris, spontanément ou parce qu'il en a reçu l'ordre, une tâche d'intérêt public et s'il a mené cette tâche [921e] à bien, la loi ne se lassera jamais de louer celui qui lui rendra les honneurs dus, honneurs qui sont le salaire des hommes de guerre. Mais elle blâmera celui qui, bénéficiaire de quelque belle action guerrière, n'en paierait pas le prix. On posera donc cette loi mêlée d'éloge à leur sujet, en encourageant sans la contraindre la masse des citoyens [922a] à honorer les hommes valeureux, qui sont les sauveurs de la cité tout entière par leur courage ou leur adresse à la guerre ; à les honorer au second rang, car le plus grand privilège sera accordé en premier lieu à ceux qui se seront avérés capables avant tout de respecter les écrits des législateurs.

Voilà donc que nous avons réglé la question des contrats les plus importants, ceux que contractent les hommes entre eux, à l'exception il est vrai, de ceux qui concernent les orphelins et le soin qui leur est dû de la part de leurs tuteurs ; c'est pour régler d'une manière ou d'une autre ces questions [922b] qu'il nous faut nécessairement établir cette réglementation après ce que nous venons de dire. Ces règlements ont tous pour point de départ soit les désirs exprimés par les mourants en ce qui concerne la disposition de leurs biens, soit les accidents qui les empêchent de prendre toute disposition de ce genre. J'ai dit « nécessairement », Clinias, en envisageant ce que ces questions ont d'épineux et d'embarrassant. On ne saurait en effet se dispenser d'établir des règlements en ce domaine, car il y aurait alors une multiplicité de dispositions testamentaires individuelles différentes les unes des autres et contraires non seulement aux lois, mais aussi aux mœurs des vivants et même à ceux des testateurs eux-mêmes au temps où ils ne songeaient pas encore à faire de testament, [922c] pour peu que l'on reconnaisse comme absolument valide toute disposition testamentaire que quelqu'un prendra, en quelque état qu'il se trouve à la fin de sa vie. Nous sommes effectivement, la plupart d'entre nous, dans un état de déraison et de désarroi lorsque nous estimons que la mort est proche.

CLINIAS

Que veux-tu dire par là, Étranger ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est chose incommode, Clinias, qu'un homme en train de trépasser ; il abonde en propos très dangereux et déplaisants pour les législateurs.

CLINIAS

Comment cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[922d] Il cherche à tout faire en maître absolu et le discours qu'il tient est habituellement plein de colère.

CLINIAS

Que dit-il donc ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

« Ô dieux, dit-il, c'est chose abominable de ne pas me laisser donner ou refuser à qui il me plaît ce qui m'appartient, plus à celui-ci, moins à celui-là, selon qu'ils se sont ouvertement comportés bien ou mal à mon égard, dans l'épreuve si probante des maladies de la vieillesse et des autres infortunes de ce genre. »

CLINIAS

N'ont-ils pas raison à ton avis, Étranger, de parler ainsi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[922e] À mon avis du moins, Clinias, ce sont les législateurs d'autrefois qui ont été veules, et leur législation atteste qu'ils avaient sur les affaires humaines en général une courte vue et une médiocre réflexion.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est, mon bon, par crainte de ces propos de moribonds qu'ils ont établi la loi permettant à chacun de disposer de ses biens absolument à sa guise, mais toi [923a] et moi, à ceux de tes concitoyens qui seront sur le point de mourir nous ferons une réponse un peu plus équilibrée : « Mes amis, dirons-

nous, à vous dont l'existence ne dure, à la lettre, qu'un jour, il est difficile de connaître ce qui vous appartient en propre et qui plus est de vous connaître vous-mêmes, comme le recommande l'inscription de Delphes, en ce moment précis. Moi donc, qui suis législateur, je déclare que ne vous appartiennent ni votre personne ni vos biens. Vos biens et votre personne appartiennent au contraire à toute votre famille, celle d'hier comme celle de demain, ou plutôt c'est à la cité qu'appartiennent toute [923b] votre famille et ses biens. En conséquence, puisqu'il en est ainsi, si au moment où la maladie et la vieillesse vous ballottent comme dans une tempête, quelque flatteur cherche à vous suborner et vous persuader de prendre des dispositions contraires au bien, ne comptez pas que j'y acquiescerai de mon plein gré. C'est plutôt le bien supérieur de la cité tout entière et de la famille que visera en tout ma loi, et j'aurai le droit de faire la part moins belle à ce qui intéresse l'individu. Quant à vous, appliquez-vous, nourrissant à notre égard des sentiments agréables et bienveillants, à poursuivre la route où vous entraîne la nature humaine. C'est nous qui prendrons soin [923c] de tous ceux que vous laissez après vous et qui nous en occuperons le mieux possible, sans favoriser l'un au détriment de l'autre. » Voilà, Clinias, quelle exhortation et quel préambule il faut adresser aux vivants aussi bien qu'aux mourants. Et voici notre loi.

Celui qui rédigera un testament pour disposer de ses biens, s'il est père de famille, devra inscrire en tête celui de ses fils qu'il juge bon de faire devenir le propriétaire de son lot, et il devra indiquer par écrit lequel parmi les autres il souhaite donner en adoption à quelqu'un qui l'accueille. Si parmi ses fils il lui en reste un qui ne puisse [923d] recevoir un lot, et qui d'après la loi peut espérer être envoyé dans quelque colonie, à celui-là le père aura le droit de donner ce qu'il souhaite de ses biens, à l'exception du lot patrimonial et de tout l'équipement nécessaire à l'entretien de ce lot. Et s'il en reste plusieurs, il leur fera sur le surplus du lot les parts qu'il souhaite. À celui de ses fils qui est déjà à la tête d'un domaine, à celui-là il ne laissera aucune part de ses biens. Il agira de même pour une fille, en ne lui faisant aucune part si elle est promise en mariage, et [923e] en lui faisant une part si elle ne l'est pas. S'il arrive, après que le testament a été rédigé, que l'un des fils ou l'une des filles s'avère être propriétaire d'un bien foncier, il ou elle laissera sa part à l'héritier de celui qui a fait le testament. Mais si le testateur ne laisse pas d'enfants mâles, mais seulement des filles, il donnera à celle de ses filles qu'il lui plaira, un mari qu'il adoptera pour fils en le désignant comme son héritier. S'il a un fils qui meurt alors qu'il est encore enfant, avant que ce dernier parvienne à l'âge adulte, qu'il s'agisse d'un fils naturel ou d'un fils adoptif, celui qui fait son testament désignera pour remédier à cette circonstance malheureuse celui qui doit [924a] devenir son deuxième fils en espérant de meilleures circonstances. Si le rédacteur du testament est absolument sans enfants, il pourra mettre de côté le dixième de ce qu'il a gagné, pour en faire cadeau à qui il lui plaira d'en faire cadeau. Tout le reste, il devra le transmettre à celui dont il aura fait son

fil : acte légalement irréprochable de sa part envers un bénéficiaire qui lui en aura de la gratitude.

Considérons le cas où l'on laisse des enfants qui ont besoin de tuteurs. Si quelqu'un a fait son testament avant de mourir et désigné par écrit pour ses enfants les tuteurs qu'il [924b] désire et autant qu'il en désire, du moment que ces derniers sont consentants et lui ont donné leur accord, les désignations ainsi faites par écrit détermineront, de droit, le choix de ceux-ci. Mais si quelqu'un meurt sans avoir fait absolument aucun testament ou sans avoir choisi de tuteurs, les tuteurs devront être de droit les plus proches parents tant en ligne paternelle qu'en ligne maternelle, deux du côté du père, deux du côté de la mère, plus un des amis personnels du défunt, et les gardiens des lois leur attribueront ceux des orphelins qui ont besoin de tutelle. Quinze gardiens des lois, les plus âgés de tous, s'occuperont de l'ensemble de la tutelle et des orphelins [924c] ; ils se succéderont en se répartissant par groupes de trois et par rang d'âge, trois la première année, trois autres l'année suivante, jusqu'à ce que les cinq ans soient révolus. Cet ordre ne sera, autant que possible, jamais abandonné. Si quelqu'un meurt sans avoir pris absolument aucune disposition testamentaire, mais en laissant après lui des enfants qui ont besoin d'une tutelle, l'intérêt de ses enfants exigera l'application de ces mêmes lois. [924d] Il se peut encore que quelqu'un meure en quelque circonstance imprévue, en ne laissant que des filles ; il faut alors faire preuve d'indulgence envers celui qui institue la loi si, sur les trois devoirs auxquels est tenu un père en mariant ses filles, il ne veille à en réaliser que deux : le proche degré de parenté et la conservation du lot. Le troisième objectif qu'il aurait fallu que se fixe le père, à savoir observer les mœurs et les conduites de tous les citoyens pour choisir parmi eux celui qui lui eût convenu comme fils et comme fiancé de sa fille, il doit l'abandonner, [924e] car cette enquête est irréalisable. Pour un pareil cas, établissons, autant que possible, la loi suivante.

Si un homme qui n'a pas fait de testament meurt en laissant des filles, le frère du défunt en ligne paternelle ou bien son frère en ligne maternelle, à condition que ce dernier soit dépourvu de lot, obtiendra l'une de ces filles en mariage et avec elle le lot du défunt. À défaut de frère, ce sera au fils du frère que s'appliquera la loi, s'il n'y a pas disproportion d'âge entre les deux. À défaut de frère et de fils du frère, ce sera le fils de la sœur, s'il y en a un. En quatrième lieu, le frère du père. En cinquième lieu, le fils de ce frère. En sixième lieu, le fils de la sœur du père. Mais que toujours on progresse de la même manière selon les degrés de parenté, quand il arrive que quelqu'un meure en ne laissant que des filles, en remontant par les frères [925a] et les fils des frères ou des sœurs, la parenté par les frères prenant toujours le pas sur la parenté par les sœurs au sein d'une même famille.

Quant à la nubilité des uns et des autres, le juge s'en rendra compte en examinant les mâles à nu et les filles nues seulement jusqu'au nombril. Si la famille manque de parents en droite ligne d'un côté jusqu'aux petits-fils de l'oncle, et de l'autre jusqu'aux petits-enfants du grand-père, celui des citoyens

que la fille aura choisi, avec le consentement de ses tuteurs, de son plein gré à elle comme de son plein gré à lui, deviendra le possesseur du lot [925b] du défunt, et le fiancé de la fille. Il peut encore arriver que de tels partis posent des problèmes de toute sorte dans la cité même, et parfois qu'ils soient rares. Par voie de conséquence, si une fille, parce qu'elle ne trouve pas un fiancé sur place, mais en voit un qui a été envoyé dans une colonie, elle peut avoir le projet d'en faire le possesseur du lot et des biens de son père. Si c'est un parent, il viendra s'occuper du lot, suivant l'ordonnance de la loi. S'il ne fait pas partie de la famille et que dans la cité il n'y ait personne qui soit apparenté à la fille du défunt, [925c] il aura le droit, conformément au choix fait par la fille du défunt et par ses tuteurs, d'épouser la fille et, une fois rentré au pays, de prendre le lot de celui qui est mort sans avoir fait de testament.

Si l'homme qui meurt sans avoir fait de testament ne laisse aucun enfant, ni garçon ni fille, on suivra dans ce cas pour tout le reste la loi qui précède, mais une fille et un garçon issus de la famille devront comme conjoints entrer dans la maison tombée en déshérence, et le lot leur en sera assigné légalement. La sœur en premier lieu, [925d] la sœur du frère en deuxième lieu, la fille de la sœur en troisième lieu, la sœur du père en quatrième lieu, la fille du frère du père en cinquième lieu, et la fille de la sœur du père en sixième lieu. On en fera les conjoints des parents mâles, en fonction du degré de parenté et suivant ce qui est permis par la religion, en suivant l'ordre établi précédemment par la loi.

Ne nous dissimulons pas quel lourd fardeau imposent de pareilles lois, quelle réticence elles peuvent inspirer, quand elles ordonnent à un membre de la famille du défunt d'épouser sa parente, sans sembler envisager les milliers d'obstacles qui empêchent le cœur humain [925e] de consentir à obéir à de telles injonctions, et qui font que tout le monde préférerait n'importe quel sort plutôt que de prendre pour femme ou d'avoir pour mari des personnes qui leur sont ainsi imposées alors que celles-ci sont frappées de maladies ou d'infirmités dans leur corps ou leur pensée. Certains pourraient s'imaginer que le législateur ne tient aucun compte de cela, mais c'est une opinion inexacte. Formulons donc, dans l'intérêt de celui qui établit la loi comme de celui à qui elle s'adresse, une sorte de préambule qui sera commun à l'un et à l'autre. Ce préambule demande à ceux qui sont soumis aux prescriptions du législateur de faire preuve d'indulgence à son égard, car, soucieux du bien commun, il ne lui est pas possible de pourvoir en même temps aux inconvénients d'ordre privé qui frappent tel ou tel individu [926a], et il demande aussi au législateur de faire à son tour preuve d'indulgence à l'égard de ceux à qui s'adresse la législation, car il leur est parfois raisonnablement impossible de se conformer à ses prescriptions, lorsque le législateur les fait sans avoir connaissance des difficultés particulières.

Mais alors, Étranger, quel est l'homme qui confronté à semblables difficultés serait le plus dans le ton ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce qui s'impose absolument, Clinias, c'est de choisir des arbitres qui prennent parti entre de telles lois et ceux à qui elles s'adressent.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il peut arriver qu'un neveu dont le père est un homme riche ne consente pas de bonne grâce à prendre [926b] pour femme la fille de son oncle, parce qu'il aime la vie facile et qu'il a le projet de faire un plus beau mariage. Il peut aussi arriver que le législateur prescrive la chose la plus fâcheuse, et que l'on soit contraint de désobéir à la loi, quand elle vous force à vous allier à la démente ou à vous mettre sur les bras, en vous mariant, d'autres calamités du corps ou de l'âme, dont la société rend toute vie invivable.

Que la déclaration suivante, que nous faisons à ce propos, soit établie comme loi. S'il se trouve des gens pour avoir des réclamations à faire contre les lois instituées, [926c] à propos des testaments ou sur quelque point que ce soit, et tout particulièrement sur la question des mariages, et pour prétendre que si le législateur était là et encore vivant, il n'eût jamais imposé d'agir de la sorte, ni non plus ordonné de prendre telle femme ou de se voir imposer tel mari, alors que ceux qui appliquent aujourd'hui la loi les obligent à agir selon l'une et l'autre prescription ; et si en revanche tel d'entre les proches ou quelque tuteur affirme qu'il doit en être ainsi, déclarons à notre tour que le législateur ordonne de laisser aux orphelins et aux orphelines les quinze gardiens des lois dont j'ai parlé comme pères et comme arbitres. Ceux qui sont en litige sur ces questions s'en remettent à eux pour être départagés ; [926d] ils accompliront leurs décisions comme ayant force de loi. Si quelqu'un estime qu'une trop grande puissance est conférée aux gardiens des lois, il les introduira devant le tribunal des juges choisis qui tranchera les points litigieux. Au perdant, le législateur infligera le blâme et la honte, et c'est là, pour qui a du sens, une peine plus lourde qu'une grosse amende en argent.

Dans ces conditions, nous pourrions donc dire qu'il y aurait pour les orphelins comme une seconde naissance. Cela étant, nous avons raconté comment après la première naissance, [926e] on doit les élever et les éduquer. Après la seconde naissance, où ils viennent au monde sans père, il faut inventer quelque moyen qui rende, autant que possible, aux nouveaux orphelins cette malchance de leur abandon moins pitoyable et moins

misérable. En premier lieu donc, à la place de ceux qui les ont engendrés, la loi devra, en la personne des gardiens des lois, leur donner des pères qui ne sont pas inférieurs aux premiers, et en particulier nous prescrivons à trois d'entre eux de prendre soin chaque année de ces enfants comme s'ils étaient les leurs. Mais auparavant, dans un préambule approprié à eux-mêmes comme à leurs tuteurs, nous exposerons les avis convenables sur l'éducation des orphelins.

De fait, ce n'est pas sans quelque opportunité, semble-t-il, que nous avons tenu nos précédents propos : les âmes de ceux qui sont morts, disions-nous, **[927a]** exercent encore, une fois trépassées, une certaine activité, à la faveur de laquelle elles prennent soin des affaires humaines. Les récits qui véhiculent ces croyances sont vrais, mais ils sont longs. Aussi devons-nous faire confiance aux autres traditions relatives à ces choses, traditions dont le nombre est si grand et l'ancienneté si importante ; nous devons enfin faire confiance aux législateurs qui disent qu'il en est bien ainsi, à moins de les prendre pour de parfaits insensés. Mais s'il en est ainsi par nature, ce sont en premier lieu les dieux d'en haut qu'il faut redouter, eux qui sont émus par l'abandon où sont laissés les orphelins. **[927b]** En deuxième lieu, ce sont les âmes des défunts, qui tout naturellement portent à leurs propres enfants un intérêt exceptionnel et qui se montrent bienveillantes envers les gens qui ont des égards pour leurs enfants et malveillantes envers ceux qui ne les respectent pas. Enfin, ce sont les âmes de ceux qui sont encore vivants, mais qui sont parvenus à la vieillesse et sont entourés de la plus grande vénération, car dans toute cité à qui de bonnes lois assurent le bonheur, les fils de leurs fils ont plaisir à vivre en les chérissant. Or, en la matière, les dieux, les défunts et les vieillards ont l'oreille fine et le regard perçant : **[927c]** bienveillants envers ceux qui à cet égard font preuve de justice, ils sont au contraire pleins d'une juste colère contre ceux qui font preuve d'insolence à l'égard de ces orphelins privés de tout secours, en qui ils voient le dépôt le plus précieux et le plus sacré. C'est vers tous ces protecteurs que tuteur et magistrat doivent tenir leur esprit tourné, si peu qu'ils en aient. Aussi veilleront-ils à la façon d'élever et d'éduquer les orphelins, et s'emploieront-ils de toute leur force à leur faire le plus de bien possible, comme si le profit en devait être pour eux-mêmes et pour leurs propres enfants. Celui donc qui se laisse convaincre par ce mythe qui précède la loi et qui ne se permet aucune insolence à l'égard d'un orphelin, ne verra pas se manifester **[927d]** en de telles matières la colère du législateur. Mais celui qui ne se laissera pas convaincre et qui commettra quelque injustice envers un enfant sans père ou sans mère devra payer le double de la peine totale qu'il paierait pour le tort fait à un enfant dont le père et la mère sont vivants. Quant au reste de la législation à instituer concernant les soins à donner par les tuteurs aux orphelins ainsi que la surveillance à exercer sur les tuteurs par les magistrats, s'il s'avérait qu'ils n'aient pas acquis de modèles pour élever des enfants de condition libre en élevant leurs propres enfants et en veillant aux affaires pécuniaires de leur maison, et en outre qu'ils

ne disposent pas sur le sujet [927e] de lois suffisamment explicites, nous aurions quelque raison d'édicter des lois concernant la tutelle, car elles auraient en propre un caractère parfaitement particulier, et de distinguer de façon détaillée par une foule de pratiques qui leur soient propres la vie des orphelins de celle des enfants qui ne le sont pas. Mais en réalité, chez nous, la condition des orphelins ne diffère pas beaucoup, à tous ces égards, de celle des enfants qui ont un père ; quant à l'estime qu'on tend à leur porter ou non et aux soins qu'on tend à leur accorder, la condition d'orphelin ne lui est toutefois nullement égale.

[928a] Voilà pourquoi la loi, dans cette partie de la législation qui concerne les orphelins, insiste sur les exhortations et les menaces. Ajouter encore la menace suivante sera donc bien à propos. Celui qui a la tutelle d'une fille ou d'un garçon, et celui qui parmi les gardiens des lois est chargé de surveiller la tutelle ne devra pas avoir pour l'enfant qu'un sort malheureux a fait orphelin moins d'affection que pour ses propres enfants, et ne devra pas s'occuper des biens de son pupille avec moins de zèle que des siens propres, mais de préférence avec plus d'empressement que ceux des siens. [928b] Telle est, en ce qui concerne les orphelins, l'unique loi que le tuteur ait à appliquer. Si cependant il se trouve quelqu'un pour agir autrement en ces sortes d'affaires et pour enfreindre la loi en question, le magistrat qui le surveille punira le tuteur coupable ; s'il conteste avec raison les faits le tuteur citant le magistrat devant le tribunal d'élite le condamnera au double de la somme à laquelle le tribunal aura estimé le dommage. Et si le tuteur semblait, aux yeux de l'un des proches de l'orphelin ou de quelque autre citoyen, coupable de négligence ou de malversation, il sera traduit devant le même tribunal. S'il est reconnu coupable, il paiera le quadruple [928c] de la somme à laquelle le dommage a été estimé ; et la moitié de l'amende ira à l'enfant et l'autre moitié à celui qui a intenté le procès. Et aussitôt qu'un orphelin est devenu un jeune homme, s'il estime que son tuteur a mal géré la tutelle, dans un délai de cinq ans, à compter du jour où il est sorti de tutelle, il aura le droit d'intenter un procès en matière de tutelle. Si un tuteur est reconnu coupable, le tribunal estimera la peine à subir ou la peine à payer. Si c'est un magistrat qui paraît par sa négligence avoir fait du tort à l'orphelin, il appartiendra au tribunal d'estimer [928d] ce que celui-ci doit payer à l'enfant. Mais, s'il a fait preuve d'injustice, en plus de l'amende il sera chassé de sa charge de gardien des lois, et les autorités publiques établiront à sa place un autre gardien des lois pour le territoire et pour la cité.

Il survient entre des pères et des fils et entre des fils et des pères des différends plus graves qu'il ne le faudrait, qui pourraient amener les pères à estimer que le législateur devrait instituer une loi les autorisant à renier leur fils, s'ils le veulent, et à proclamer par la voix du héraut, en présence de tout le monde, que devant [928e] la loi il n'est plus leur fils. De leur côté, les fils en voudraient une qui les autorisât, lorsque leur père est réduit par des maladies ou la vieillesse à une situation dégradante, de porter contre lui

l'accusation de démence. Or, de tels faits se produisent d'ordinaire entre des hommes dont le caractère est mauvais chez l'un comme chez l'autre, puisque, si le mal n'est que d'un côté, par exemple si le père est méchant, mais non le fils, ou inversement, on ne voit point naître les malheurs qui résultent d'une hostilité d'une telle envergure. De fait, dans une cité qui aurait d'autres institutions, un fils renié par la voix du héraut ne perdrait pas nécessairement son titre de citoyen, mais dans celle pour laquelle nous instituons les présentes lois, l'homme qui se retrouverait sans père serait forcé de s'expatrier pour aller en une autre contrée, [929a] car à nos cinq mille quarante domaines il ne peut venir s'en ajouter un autre. Voilà bien pourquoi celui qui à bon droit aura fait l'objet de cette répudiation doit être renié non pas par son père seul, mais par toute sa famille. La conduite à adopter en pareil cas est fixée par la loi suivante.

L'homme qui sera saisi de ce malheureux emportement qui le poussera à désirer, à bon droit ou non, que celui qu'il a engendré et élevé soit retranché de sa famille, ne devra pas avoir le droit de faire cela sur-le-champ sans plus de formalité. [929b] En premier lieu, il rassemblera ses propres parents jusqu'au rang des cousins et, pareillement, ceux de son fils du côté de sa mère ; il portera son accusation devant eux, s'efforçant de montrer que son fils mérite d'être par tous exclu de la famille. Il donnera à son fils un temps de parole égal pour montrer qu'il ne mérite de subir rien de tout cela. Si le père persuade ses parents et obtient plus de la moitié de leurs suffrages (votent tous les membres de la famille, hommes ou femmes sauf le père, la mère et l'accusé, sauf aussi tous ceux, [929c] hommes et femmes, qui ne sont pas en âge), de cette façon et selon ces principes, il lui sera permis de renier son fils : autrement, jamais. Quant au fils renié par la voix du héraut, si l'un des citoyens consent à l'adopter, aucune loi ne le lui interdira, car le caractère des jeunes gens est naturellement sujet à changer bien des fois au cours d'une vie. Mais si dans les dix ans qui suivent le reniement par la voix du héraut, personne ne désire le prendre pour fils adoptif, les magistrats chargés du soin [929d] des cadets que l'on fait partir en colonie auront aussi à s'occuper de lui et à veiller à ce qu'il obtienne en colonie un établissement convenable.

Si la maladie, la vieillesse, la rudesse du caractère ou toutes ces causes réunies font qu'un homme déraisonne jusqu'à l'extravagance, à l'insu de tous ceux qui ne vivent pas avec lui, et qu'il ruine sa maison parce qu'il reste le maître de ce qui lui appartient, et cela alors que son fils ne sait que faire et ne peut se résoudre à l'accuser de démence, voici ce que la loi lui prescrit. Le fils ira d'abord [929e] trouver les gardiens des lois les plus âgés et il leur exposera l'infortune de son père. Ceux-ci, après avoir examiné suffisamment l'affaire, lui diront s'il doit ou non porter l'accusation. S'ils le lui conseillent, ils deviendront les témoins et appuieront l'accusation. Si le père perd le procès, il n'aura désormais plus le droit de disposer de la moindre parcelle de ses biens, mais il demeurera dans la maison, traité comme un enfant, tout le reste de sa

vie.

Si par malchance l'incompatibilité de leurs caractères empêche un homme et une femme de s'accorder en rien, dix hommes d'âge moyen, toujours pris parmi les gardiens des lois, [930a] et également dix femmes préposées aux mariages, devront s'en occuper. S'ils parviennent à les réconcilier, cette décision prévaudra ; mais si la tempête qui secoue leur âme est trop violente, on cherchera autant que possible les personnes qui s'accorderaient avec chacune d'elles. De telles personnes ont des chances de ne pas être de mœurs bien douces ; il faudra donc tenter de leur assortir des mœurs plus constantes et plus douces. Si les époux en désaccord n'ont pas d'enfants ou pas assez, on aura aussi en vue la procréation d'enfants en leur procurant leur nouvelle union. S'ils ont un nombre d'enfants convenable, [930b] on n'aura d'autre souci dans la séparation comme dans l'union nouvelle que la possibilité pour un homme et pour une femme de vieillir ensemble en ayant des soins l'un pour l'autre. Si une femme meurt en laissant des enfants, garçons ou filles, la loi que nous instituons demandera au mari par voie de conseil et sans aucune contrainte qu'il élève les enfants qu'il a sans leur amener une marâtre. S'il n'a pas d'enfants, le veuf sera obligé de se remarier, jusqu'à ce qu'il ait engendré un nombre suffisant d'enfants pour sa maison [930c] et pour sa cité. Mais si c'est l'homme qui meurt en laissant suffisamment d'enfants, la mère devra rester dans la maison du défunt et élever les enfants qu'elle a eus de lui. Si cependant elle est jugée trop jeune pour vivre en bonne santé dans le veuvage, les proches parents se réuniront avec les femmes qui s'occupent des mariages et appliqueront à ce sujet les décisions qui auront reçu l'agrément des deux groupes. S'il n'y a pas d'enfants, en avoir entrera en ligne de compte : le nombre d'enfants regardé comme suffisant par la loi sera au moins un garçon [930d] et une fille. Lorsqu'un enfant est né et qu'il ne subsiste aucun doute sur ceux qui l'ont fait, il peut rester à décider auquel des deux parents il doit appartenir. Si une esclave a eu commerce avec un esclave, un homme de condition libre ou un affranchi, c'est à son maître qu'appartiendra sans conteste l'enfant né de la femme esclave. Si c'est une femme de condition libre qui a eu commerce avec un esclave, c'est au maître qu'appartiendra l'enfant né. Si l'enfant est né du commerce d'un homme de condition libre avec sa propre esclave ou d'une femme de condition libre avec son propre esclave, et que le fait soit public, les femmes expédieront l'enfant de la femme de condition libre [930e] à l'étranger avec son père, et les gardiens des lois expédieront l'enfant de l'homme de condition libre à l'étranger avec sa mère.

Négliger ses parents est une chose que ni dieu ni homme sensé ne saurait jamais conseiller à personne. Or il faut comprendre que le préambule qui suit et qui porte sur le culte dû aux dieux est composé dans le but d'évoquer le témoignage ou l'oubli des honneurs dus aux parents. Chez tous les hommes, les lois antiques établies en l'honneur des dieux sont de deux sortes. Parmi les dieux en effet, il en est que nous honorons parce qu'ils sont clairement

visibles [931a], tandis qu'il en est d'autres auxquels nous dressons des statues qui sont à leur ressemblance, auxquelles nous rendons honneur, même si ce sont là des objets inertes ; et nous estimons ainsi nous concilier la bienveillance et la grâce des dieux vivants. Abriter en sa maison ce trésor que représentent un père ou une mère¹²², ou le père et la mère de ces derniers, que l'âge réduit à l'impuissance, c'est avoir, que personne n'en doute, se dressant au cœur même de son foyer, une statue que nulle autre ne surpasse en puissance, à la condition en tout cas que son possesseur lui rende correctement le culte qui lui est dû.

CLINIAS

[931b] En quoi consiste donc, selon toi, cette rectitude ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Je vais le dire. Ce sont assurément, mes amis, des choses qu'il vaut vraiment la peine d'entendre.

CLINIAS

Tu n'as qu'à parler.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Œdipe, proclame-t-on chez nous, lança contre ses enfants qui lui avaient manqué de respect des imprécations que les dieux entendirent et exaucèrent, comme le chante tout le monde. Amyntor dans sa colère appela sur son fils Phénix, et Thésée sur son fils Hippolyte, et combien d'autres pères sur combien d'autres fils, des milliers sur des milliers, des malheurs qui montrèrent comment les dieux exaucent les prières [931c] des pères contre leurs fils, car la malédiction d'un père contre ceux qu'il a engendrés a plus d'effet que n'importe quelle autre malédiction contre n'importe qui, et cela en toute justice. Dès lors, que l'on estime qu'il est naturel qu'un père ou une mère à qui leurs enfants ont gravement manqué de respect voient leurs prières exaucées par le dieu, comment peut-on imaginer que, lorsqu'ils sont entourés de respect et qu'ils se sentent parfaitement bien, ces parents demandent en retour aux dieux des faveurs pour leurs enfants dans leurs prières et que les dieux ne mettent pas le même empressement à exaucer leurs prières et à nous accorder les faveurs qu'ils demandent ? [931d] Autrement, ils ne feraient pas preuve de justice dans la répartition des biens, et c'est là, disons-nous, ce qui convient le moins à des dieux.

CLINIAS

Oui, et de beaucoup.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Concevons donc, comme nous l'affirmions tout à l'heure, que nous ne saurions posséder de statue plus précieuse au regard des dieux qu'un père ou un grand-père accablé de vieillesse, qu'une mère ou une grand-mère dans les mêmes conditions, et que leur rendre honneur c'est plaire au dieu, car autrement il n'exaucerait pas leurs prières. Sans aucun doute, quand la statue

qui se dresse est celle de nos ancêtres, [931e] elle est incomparablement plus admirable que les statues inanimées. Toutes ces statues animées qui sont l'objet de notre culte prient en effet en toute occasion d'un même cœur avec nous, et si nous leur manquons de respect, elles appellent sur nous la malédiction ; en revanche, les statues qui ne sont pas animées ne font ni l'un ni l'autre. Dès lors, traiter correctement un père, un grand-père et ses vieux parents dans leur ensemble, c'est posséder en eux les objets de culte qui permettent plus efficacement que toutes les autres statues d'obtenir les faveurs divines.

CLINIAS

On ne peut mieux dire.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Assurément, tout homme de sens a donc crainte et respect pour les prières que ses parents adressent aux dieux, car il sait que tant de personnes en tant d'occasions ont fait l'expérience de leur efficacité. Ainsi, puisque c'est dans l'ordre de la nature qu'il en soit ainsi, pour les gens de bien [932a] c'est une aubaine que d'avoir ses vieux parents qui vont jusqu'à l'extrême limite de leur vie, et c'est une source de regret s'ils partent jeunes ; pour les méchantes gens, ce sont des objets de crainte. Ainsi, que tout homme qui se sera laissé convaincre par ces discours rende à ceux qui l'ont engendré tous les honneurs que prescrit la loi.

Au cas où quelqu'un resterait sourd à l'énoncé de ces préambules, voici quelle loi il sera juste d'instituer à ce sujet.

Si dans notre cité quelqu'un n'accorde pas à ses parents les soins qu'il leur doit et qu'il n'est pas plus attentif et plus soumis à leurs souhaits qu'à ceux de ses enfants, de tous ses descendants et aux siens propres [932b], alors celui qui aura subi une telle offense devra soit en personne, soit en déléguant quelqu'un, le dénoncer aux trois gardiens des lois qui sont les plus âgés et par ailleurs aux trois plus âgées des femmes préposées à la surveillance des mariages. Ces gens prendront la plainte en considération et puniront les coupables du fouet et de la prison pendant qu'ils sont encore jeunes, c'est-à-dire pour les jeunes hommes tant qu'ils sont au-dessous de trente ans ; les femmes devront pour leur part tomber sous le coup des mêmes punitions dix ans de plus. [932c] Et si au-delà de cet âge ils ne renonçaient pas à manquer d'égards à leurs parents, et, parfois même, à les maltraiter, ils devront être cités devant un tribunal où siégeront les cent un citoyens les plus âgés de tous. Si le prévenu est reconnu coupable, le tribunal infligera l'amende ou le châtiment qu'il mérite, sans s'interdire de prononcer aucune des peines qu'un homme soit capable de payer ou de supporter. Si la personne maltraitée ne peut porter plainte, [932d] le premier témoin de condition libre venu devra faire la dénonciation aux magistrats, sinon il sera coupable et n'importe qui

pourra le poursuivre pour dommage. Si le dénonciateur est un esclave, il sera déclaré libre. Si cet esclave est celui des coupables ou celui des victimes, il sera libéré par les magistrats ; mais s'il appartient à un autre citoyen, le Trésor public remboursera au maître sa valeur. Les magistrats veilleront à ce que personne ne lui fasse du mal pour le punir de sa dénonciation.

Parmi toutes les façons de faire du mal à autrui en utilisant des drogues [932e], il y en a qui sont mortelles, et nous en avons déjà parlé ; mais pour ce qui est des autres dommages que l'on peut causer de son plein gré et avec préméditation en utilisant des boissons, des aliments et des onguents, nous n'en avons encore rien dit. Car il y a chez les hommes deux façons d'empoisonner qui retiennent l'attention et qui demandent des explications précises. L'une que nous venons d'évoquer en toute clarté, et qui consiste à faire du mal à des corps [933a] en utilisant les propriétés naturelles des corps. L'autre, qui fait usage de sortilèges, d'incantations et de ce que l'on appelle des envoûtements, fait croire à ceux qui ont l'audace d'user de telles pratiques qu'ils sont capables de nuire, et aux autres que ceux qui sont doués de pouvoirs de sorciers sont en mesure de leur faire plus de mal que tout. Entre ces prétentions et toutes les autres qui sont du même genre, il n'est pas facile d'évaluer correctement le crime ; et si on le savait, en persuader autrui serait malaisé. Or, comme dans les âmes il y a en ces matières une méfiance mutuelle, [933b] ce serait peine perdue pour qui n'a pas d'opinion claire là-dessus d'entreprendre de les convaincre et, si d'aventure, ils trouvent un jour des figures de cire, sur le pas de leur porte, aux carrefours, sur les tombes de leurs parents, de leur enjoindre de ne pas s'inquiéter de toutes ces choses dont l'efficacité leur est si incertaine.

Après avoir divisé en deux la loi relative à l'emploi des poisons, quel que soit celui des deux procédés utilisés, la première chose à faire est d'employer prières, préceptes et conseils pour convaincre de ne point s'essayer [933c] à des pratiques de ce genre et de ne pas faire peur au commun des hommes chez lesquels il y a des frayeurs d'enfants ; en outre, il ne faut pas contraindre le législateur et les juges à guérir complètement les hommes de pareilles frayeurs, parce que, de toute façon, celui qui entreprend de recourir à ces poisons ne sait pas ce qu'il fait, que ce soit en ce qui concerne les effets sur le corps, à moins qu'il ne possède des connaissances médicales, ou que ce soit en ce qui concerne les sortilèges, à moins qu'il ne soit devin ou interprète de prodiges.

Voici le texte de la loi relative aux maléfices commis par le moyen de drogues.

[933d] Quiconque aura administré à quelqu'un une drogue dans l'intention de faire, à lui ou à ses gens, un mal qui n'entraîne pas la mort, ou pour causer à ses ruches ou à ses troupeaux un dommage qui fasse ou non

mourir les insectes ou les bêtes, s'il s'agit d'un médecin et s'il est reconnu coupable de l'accusation d'empoisonnement, il sera puni de mort. S'il s'agit d'un simple particulier, le tribunal décidera quelle peine ou quelle amende il doit subir. Quiconque aura la réputation de nuire à l'égal du premier par envoûtements, charmes, incantations et autres sortilèges, [933e] s'il est devin ou interprète de présages, sera mis à mort ; si, sans s'y connaître en divination, il est reconnu coupable de telle faute que quelqu'un aurait commise avec une drogue, il subira le même sort que ce dernier. Et à son propos pareillement le tribunal décidera quelle peine et quelle amende il mérite.

Quiconque aura fait du tort à autrui, par vol ou avec violence, l'auteur de ce préjudice devra acquitter la réparation pécuniaire envers sa victime : une réparation plus importante si le préjudice est plus important, moindre si le préjudice est moindre, mais en tout cas une réparation toujours aussi importante que le dommage, jusqu'à indemnisation complète. Mais chaque coupable doit s'acquitter d'une peine supplémentaire appropriée à son crime, pour l'encourager à se réformer. [934a] S'il a été amené à faire le mal par la folie d'autrui, en se laissant entraîner à cause de sa jeunesse ou de quelque autre faiblesse, cette peine sera plus légère, mais si c'est par sa propre folie qu'il a été amené à faire le mal, ou par incapacité à dominer ses plaisirs ou ses peines, ou pris d'un accès irrésistible de terreur, de passion, de jalousie ou de colère, elle sera plus lourde, non pas à cause du mal commis, car ce qui est fait ne pourra jamais s'abolir, mais en vue de l'avenir, [934b] pour que lui et ceux qui le verront châtié en viennent à détester radicalement l'injustice ou à se libérer du plus grand poids de ce malheur. Voilà bien, dans leur totalité, pour quels motifs et vers quel but les lois, tel un archer adroit, doivent viser à un châtiment qui soit une correction proportionnée à la grandeur de la faute et une compensation totale. Or, en accomplissant une tâche identique à celle-là, le juge doit se faire l'auxiliaire du législateur, quand la loi laisse à sa discrétion l'estimation de la peine ou de l'amende que doit payer l'accusé, tandis que le législateur [934c], pareil à un peintre, doit esquisser les tâches qui s'accordent à son dessin. Voilà justement ce qu'à présent il nous faut aussi faire, Mégille et Clinias, de la meilleure et de la plus belle façon qu'il se puisse. Pour chaque tort fait furtivement ou par violence, il faut dire quelles doivent être ce qu'on appelle les peines si l'on veut que les dieux et les enfants des dieux nous permettent de légiférer.

Un homme pris de folie ne doit pas être vu dans la cité. Ses proches devront dans tous les cas le confiner à la maison en le surveillant du mieux qu'ils pourront, sinon ils paieront une amende [934d], qui sera de cent drachmes s'ils appartiennent à la première classe censitaire, que le fou mal surveillé soit esclave ou de condition libre, des quatre cinquièmes d'une mine, s'ils appartiennent à la deuxième classe censitaire, trois s'ils sont de la troisième classe, et deux s'ils sont de la quatrième. Cela dit, il y a bien des

gens qui sont fous et bien des sortes de folies. Ceux dont nous venons de parler le sont devenus sous l'effet de maladies. D'autres le sont sous l'effet d'un excès naturel de colère aggravé par une mauvaise éducation ; ce sont précisément ceux qui pour la moindre offense jettent de hauts cris et profèrent méchamment les uns à l'égard des autres des paroles injurieuses, un spectacle qu'il ne convient vraiment pas, d'aucune façon et nulle part, de voir dans une cité dotée de bonnes lois. **[934e]** Une seule loi sera instituée pour interdire à tous ceux dont je viens de parler cette conduite inacceptable : la voici. Que nul n'injurie personne. Quand dans un entretien il y a matière à contestation, chacun devra écouter les raisons de l'autre et exposer les siennes, tant à son adversaire qu'aux personnes présentes, sans y mêler aucune injure. Se répandre en imprécations les uns contre les autres, se couvrir mutuellement d'injures et se diffamer comme des mégères, **[935a]** ce n'est au point de départ qu'une affaire de mots, une chose légère, mais dans les faits, ils engendrent les haines et les inimitiés les plus lourdes. La colère est en effet une bête ingrate ; quand on la laisse se répandre en paroles et qu'on rassasie sa colère de ces mauvaises nourritures, autant jadis l'éducation avait apprivoisé cette espèce d'âme, autant alors on la fait redevenir sauvage, et l'on en vient à vivre dans la brutalité comme une bête féroce ; c'est de cette amère récompense qu'elle paie notre colère.

Il arrive encore d'ordinaire que, dans de telles disputes, tout le monde en vienne aux paroles de railleries **[935b]** contre son adversaire. Aucun homme, qui a pris l'habitude de cette façon de faire, ne peut manquer de renoncer pour toujours à se comporter avec sérieux ou du moins de ruiner en lui une grande partie ce qui fait l'élévation de l'âme. C'est bien pour cette raison qu'il sera interdit à quiconque de ne jamais rien faire entendre de pareil dans un temple, ni dans un sacrifice public, ni dans les jeux, ni sur la place publique ni au tribunal ni en aucun autre lieu public. Tout délinquant sera puni par celui qui préside l'assemblée en question, sous peine pour celui-ci de ne jamais espérer obtenir un prix d'honneur, **[935c]** puisqu'il ne se soucie pas des lois ni n'accomplit ce qui a été prescrit par le législateur. Si quelqu'un, en d'autres lieux, utilise l'insulte pour attaquer ou pour se défendre et ne s'abstient pas de propos de ce genre, le plus âgé des citoyens présents devra prêter secours à la loi en expulsant avec des coups ceux qui se laissent emporter complaisamment par la colère, cette malveillante amie ; s'il ne le fait pas, il paiera l'amende prescrite.

Ce que nous disons donc à présent, c'est que l'homme qui est pris dans un échange de propos outrageants est impuissant à s'abstenir de chercher en même temps à faire rire aux dépens de celui qu'il insulte, et c'est la forme que prend l'outrage **[935d]** toutes les fois que nous nous laissons emporter. Mais quoi ! L'humeur des comiques, toujours prête à lancer le ridicule sur les gens, la tolérerons-nous si c'est sans colère qu'elle poursuit ce but, de tourner en ridicule nos citoyens ? Ou ferons-nous une distinction suivant que l'on

plaisante ou non, et sera-t-il permis à celui qui plaisante de dire des choses risibles sans animosité, [935e] tandis qu'il ne serait permis à personne, comme nous l'avons dit, de le faire avec animosité ? Ne revenons donc aucunement sur cette interdiction, mais précisons dans la loi que nous établirons à qui cela sera permis et à qui cela ne le sera pas. Qu'il ne soit permis à nul auteur de comédies, de poésie iambique ou lyrique que ce soit en paroles ou en actes, avec colère ou sans colère, de tourner en ridicule, en aucune façon un citoyen. Si quelqu'un désobéit, les présidents des concours le chasseront du pays définitivement, le jour même, [936a] sous peine pour eux d'être condamnés à trois mines consacrées au dieu en l'honneur duquel se déroule le concours. Quant à ceux auxquels nous avons accordé la permission de faire des poèmes, qu'il soit permis de le faire, les uns aux dépens des autres sans colère et pour plaisanter. L'appréciation en cette matière sera laissée au responsable de l'ensemble de l'éducation des jeunes gens. Ce que ce magistrat approuvera, le poète aura le droit de le produire en public, tandis que ce qu'il aura refusé, le poète ne pourra ni en proposer lui-même une représentation, ni apprendre à le faire à un esclave [936b] ou bien à un homme de condition libre sans passer pour quelqu'un de mauvais qui n'obéit pas aux lois.

L'homme qui est digne de pitié, ce n'est pas celui qui a faim ou qui souffre de quelque mal analogue, mais celui qui, alors qu'il pratique la tempérance, une autre vertu ou une partie de cette vertu, n'en est pas moins victime d'une infortune. Dès lors, il serait étrange qu'un homme de ce genre soit totalement abandonné, au point de tomber dans l'indigence la plus profonde, dans une cité si bien réglée et pourvue de bonnes institutions. Voilà pourquoi le législateur peut sans crainte instituer à ce propos [936c] la loi suivante.

Dans notre cité, il ne doit y avoir aucun mendiant. Si quelqu'un se risque à le faire et va glanant des moyens de subsistance par des prières sans fin, que les intendants de la place publique le chassent de la place publique, que les intendants de la ville le chassent de la ville et que les intendants de la campagne le chassent de la campagne et l'expulsent hors des limites du territoire, pour faire que tout le pays soit radicalement débarrassé de ce genre de personnage.

S'il arrive qu'un esclave, homme ou femme, endommage un bien quelconque appartenant à une autre personne que son maître, [936d] sans que le propriétaire lésé ait contribué à ce dommage par manque d'expérience ou quelque incurie, le maître de l'esclave qui est la cause du dommage compensera le dommage en son entier ou livrera le coupable en personne. Mais si le maître incriminé allègue que l'accusation a été ourdie de connivence entre l'auteur du dommage et la partie lésée, dans le but de lui faire perdre à lui son esclave, il devra intenter un procès pour manœuvres frauduleuses à celui qui prétend avoir subi le dommage. Et s'il gagne, il touchera le double du montant [936e] auquel le tribunal aura évalué l'esclave ;

mais s'il a le dessous, il paiera le montant du dommage et livrera l'esclave. Si une bête de trait, un cheval, un chien ou quelque autre animal cause des dégâts à la propriété des voisins, on devra indemniser le dommage dans les mêmes conditions.

Si un témoin n'accepte pas de comparaître de son plein gré, la partie qui a besoin de son témoignage le fera citer ; et, la citation venue, il sera tenu de se présenter au procès. Alors, s'il connaît les faits et s'il consent à témoigner, qu'il témoigne ; s'il prétend ne rien connaître, il ne lui sera permis de quitter le procès qu'en prenant à serment, comme garants de son ignorance, les trois divinités suivantes, Zeus, Apollon et Thémis. **[937a]** Celui qui, appelé à témoigner, ne répond pas à l'appel sera devant la loi responsable du dommage. Si l'une des parties demande que l'un des juges se lève de son siège pour venir témoigner en sa faveur, celui-ci, après avoir donné son témoignage, ne devra pas prendre part au vote dans la cause qui est en jeu. À la femme de condition libre, il sera permis de témoigner et de déposer en faveur de l'une ou l'autre des parties si elle a plus de quarante ans ; elle pourra intentar un procès si elle est sans mari, mais si son mari est vivant, il ne lui sera permis que de témoigner. À l'esclave, homme ou femme, et à l'enfant, il sera permis de témoigner et de déposer en faveur de l'une ou l'autre des parties, mais seulement dans les procès pour homicide **[937b]** et à condition de donner caution suffisante qu'ils resteront à disposition jusqu'à la sentence, pour le cas où quelqu'un s'inscrirait en faux contre leur témoignage. Tant que la sentence n'est pas rendue, le plaignant ou le défendeur peut s'inscrire en faux contre tout ou partie d'un témoignage produit, s'il prétend qu'il y a eu faux témoignage. Les inscriptions en faux seront conservées par les magistrats sous les scellés de l'une et de l'autre partie, et représentées quand il faudra se prononcer sur la sincérité des témoignages. Celui qui aura été convaincu de faux **[937c]** témoignage par deux fois ne pourra plus être obligé légalement de témoigner, et celui qui aura été convaincu de faux témoignage par trois fois n'aura plus le droit de témoigner. S'il est ainsi convaincu trois fois de faux témoignage et qu'il a l'audace de témoigner, qui voudra pourra le dénoncer aux magistrats, et ceux-ci le livreront au tribunal : reconnu coupable, il sera puni de mort. Toutes les fois que des dépositions auront été reconnues par jugement comme entachées de faux témoignage alors qu'elles ont déterminé la victoire du gagnant, si la condamnation porte sur plus de la moitié des dépositions, **[937d]** le jugement rendu sur la foi de tels témoignages sera à rejurer. Il y aura discussion et sentence sur la question de savoir si le jugement rendu a été ou non déterminé par ces faux témoignages, et, quelle que soit cette sentence, elle décidera de l'issue finale du procès.

Il y a beaucoup de belles choses dans la vie humaine, et cependant à la plupart d'entre elles sont attachées des sortes de calamités qui les souillent et les salissent. Et surtout, comment la justice ne serait-elle pas pour l'humanité une belle chose, elle dont toutes les affaires humaines **[937e]** tiennent ce

qu'elles ont d'humain ? Si la justice est une belle chose, pourquoi ne serait-il pas beau de faire profession d'avocat ? Mais ces réalités sont discréditées par un vice, qui se pare du beau nom de « technique ». Elle commence par affirmer qu'il y a une façon de mener un procès – et qu'elle est elle-même cette technique qui permet de conduire une affaire pour son compte et d'apporter son aide à un autre –, une façon de procéder capable de donner la victoire, que soient justes ou non les actes en débat dans chaque procès. Par ailleurs, le cadeau que l'on fait de cette technique **[938a]**, tout comme les discours qu'elle produit, on le fait en échange d'un cadeau en argent. Cette pratique-là, dans la cité qui est la nôtre, qu'elle soit vraiment une technique ou simplement un procédé ou une routine où la technique n'a rien à voir, il ne faut pour rien au monde qu'elle y pousse.

Ce que demandera le législateur, c'est qu'on obéisse et qu'on ne parle pas contre ce qui est juste, ou qu'on s'en aille dans un autre pays. À ceux qui obéiront, la loi ne dira rien, mais à ceux qui n'obéiront pas, voici ce qu'elle dira.

S'il apparaît que quelqu'un tente de pervertir le sens de la justice dans l'âme **[938b]** des juges, et s'emploie à contretemps à multiplier les procès au détriment de la justice en plaidant soit pour lui soit pour les autres, il pourra être traduit en justice par qui voudra comme un plaideur et un avocat malfaisant. Il sera jugé par le tribunal des juges d'élite. S'il est reconnu coupable, le tribunal devra décider s'il est poussé à ces pratiques par amour du gain ou par esprit de chicane. Si c'est par esprit de chicane, le tribunal estimera pendant combien de temps il lui sera interdit d'engager un procès contre qui que ce soit et de plaider pour qui que ce soit ; mais si c'est par amour du gain, le coupable devra, s'il est étranger, quitter **[938c]** le pays pour ne plus jamais y revenir sous peine de mort. Si c'est un citoyen, il sera mis à mort pour avoir aimé l'argent au point de le mettre au-dessus de tout. Celui qui aura été par deux fois reconnu coupable d'agir ainsi par esprit de chicane sera également mis à mort.

Livre XII

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[941a] Si quelqu'un, se faisant passer pour un ambassadeur ou un envoyé de notre cité, traite sans y être autorisé avec une autre cité, ou que, réellement envoyé par notre cité, il ne transmette pas le message dont il était porteur, ou si inversement quelqu'un, ambassadeur ou envoyé venant d'ennemis ou d'amis, est convaincu de n'avoir pas exactement rapporté ce qui vient d'eux, il sera poursuivi pour irrévérence impie et illégale à l'égard des messages et des injonctions de Zeus et d'Hermès. On estimera quelle peine il doit subir [941b] et quelle amende il doit payer s'il est reconnu coupable.

Dérober furtivement des richesses, c'est une bassesse indigne d'un homme libre, alors que voler avec violence c'est faire preuve d'impudence. Et aucun des enfants de Zeus ne prenant plaisir à la ruse et à la violence ne s'est laissé aller à pratiquer l'un ou l'autre de ces méfaits. Que personne donc ne se laisse induire en erreur en ces matières par de mauvais poètes ou autres fabricants de mythes, et n'aille s'imaginer qu'en dérobant ou en volant il ne fait rien de honteux et qu'en réalité il agit comme le font les dieux eux-mêmes. Il n'y a en effet ni vérité ni vraisemblance en cela, et quiconque agit de la sorte en violant la loi n'est ni un dieu ni un fils de dieux. En la matière, le législateur [941c] est dans une bien meilleure position, pour savoir à quoi s'en tenir, que tous les poètes. Par conséquent, celui qui a été persuadé par nos propos se comporte bien et puisse-t-il se comporter ainsi tout le temps ; en revanche, celui qui y refuse sa créance devra affronter la loi suivante.

Si quelqu'un dérobe quelque chose au Trésor public, que le vol soit important ou non, il ne doit y avoir qu'une seule et même peine. Car celui qui vole peu de chose a la même convoitise qu'un autre voleur, mais il a un pouvoir moindre. Et celui qui enlève la plus grosse partie d'un capital qu'il n'a pas lui-même constitué, [941d] c'est comme si sa faute concernait le tout. Ce n'est donc point à l'importance du vol que la loi regarde pour infliger à l'un une peine moins grande qu'à l'autre, mais au fait que l'un est peut-être encore guérissable, alors que l'autre est incurable.

Si donc un étranger ou un esclave est convaincu devant un tribunal d'avoir dérobé quelque chose au Trésor public, c'est en considérant que le coupable peut selon toute vraisemblance être guéri que les juges décideront quelle peine il doit subir ou quelle amende il doit payer. [942a] En revanche,

si c'est un citoyen, autrement dit un homme élevé comme il faut, qui est convaincu d'avoir pillé sa patrie furtivement ou bien de force, qu'il ait été pris sur le fait ou non, il sera considéré comme quasiment incurable et il sera puni de mort.

L'organisation des expéditions donne lieu, à bon droit, à bien des délibérations et à bien des lois, mais le précepte le plus important est que personne, homme ou femme, ne reste sans chef. Que personne non plus, que ce soit dans les occupations sérieuses ou dans les jeux, ne laisse son âme prendre l'habitude d'agir seule et sans contrôle. **[942b]** Au contraire, en pleine guerre ou en pleine paix, il faut vivre les yeux constamment fixés sur le chef et le suivre, se laisser diriger par lui jusque dans les choses les plus infimes : par exemple, s'arrêter à son commandement, marcher, s'exercer, prendre son bain ou son repas, rester éveillé la nuit pour monter la garde ou pour porter un message ; et dans les combats eux-mêmes ne poursuivre l'ennemi et ne céder du terrain sans que les chefs en aient donné le signal ; en un mot, enseigner à l'âme, au moyen de l'habitude, à ne pas connaître et à ne pas savoir entreprendre une action menée isolément des autres, **[942c]** mais à faire que la vie de tous soit pour tous le plus possible vécue en groupe, ensemble et en commun. Il n'y a en effet et il n'y aura jamais de plus puissant, de plus efficace ni de plus savant procédé pour s'assurer à la guerre le salut et la victoire. Voilà ce à quoi il faut s'exercer dans la paix dès l'enfance : à commander et à obéir tour à tour. C'est l'anarchie qu'il faut éliminer de la vie **[942d]** entière de tous les hommes et de toutes les bêtes soumises à l'homme.

Et tout naturellement les chœurs de danse doivent tous avoir en vue la bravoure à la guerre, et la même intention présidera à tous les exercices de souplesse et d'adresse, aussi bien que l'entraînement à supporter la faim, la soif, le froid, la chaleur et à coucher à la dure. Et ce qui est le plus important, c'est de ne pas gâter la capacité de résistance de la tête et des pieds en les protégeant par des choses étrangères dont on les enveloppe, rendant ainsi inutiles le poil et le cuir **[942e]** que fait pousser la nature. Comme la tête et les pieds se trouvent en effet aux deux extrémités, leur état, bon ou mauvais, a la plus grande influence sur l'état de tout le corps. Les pieds sont pour tout le corps les plus utiles serviteurs, et la tête est son poste suprême de commandement, car la nature y a logé toutes les sensations qui par nature sont les plus importantes.

[943a] Faire entendre un éloge de la vie guerrière, était, je crois, une décision qu'il fallait prendre. Et maintenant, voici la loi. Prendra part aux expéditions militaires celui qu'on a enrôlé ou qui est appelé dans une levée partielle. Si quelqu'un y renonce pour un motif non valable, sans autorisation des stratèges, on lui intentera une action publique d'insoumission auprès des magistrats militaires, au retour de la campagne. Les juges seront pris respectivement dans chacun des corps qui ont participé à l'expédition, fantassins lourdement armés et cavaliers chacun de son côté, et de même pour les autres corps d'armée. On fera comparaître les fantassins lourdement armés

[943b] devant les fantassins lourdement armés, les cavaliers devant les cavaliers et, de la même manière, les autres soldats devant leurs compagnons. Celui qui aura été reconnu coupable ne pourra plus entrer en compétition pour aucun prix de bravoure, ni tenter à quelque'un d'autre une action publique pour insoumission ni se faire accusateur dans ces procès. En outre, le tribunal estimera quelle peine ou quelle amende il devra subir ou payer. Après quoi, une fois réglées les poursuites pour insoumission, les chefs devront convoquer une nouvelle assemblée des divers corps d'armée, au cours de laquelle, devant les soldats du corps auquel il appartient, celui qui est candidat à un prix de bravoure sera jugé [943c], en ne faisant valoir aucun fait de guerre antérieur, ni produire de preuve, ni faire appel à des témoins attestant la vérité de ce qu'il dit, mais seulement ce qui se rapporte à l'expédition à laquelle ils viennent de participer. Le prix sera pour chacun une couronne d'olivier. Et cette couronne, celui qui l'a reçue la suspendra dans le temple de telle ou telle divinité guerrière de son choix, avec une inscription qui lui servira sa vie durant de témoignage du jugement par lequel on lui a accordé le prix de bravoure : de premier, de deuxième ou de troisième rang. Quant à ceux qui prendront part à une expédition, [943d] mais rentreront chez eux avant le temps, avant que les chefs ne ramènent les troupes, ils seront poursuivis pour désertion devant les mêmes juges que dans le cas de l'insoumission ; et reconnus coupables, ils subiront les mêmes peines qu'on a établies plus haut.

À coup sûr, tout homme qui porte une accusation quelconque contre un autre, doit toujours appréhender de le faire punir de façon imméritée, que ce soit de son plein gré ou contre son gré autant que possible [943e]. Justice est en effet, selon la tradition, fille de Retenue¹²³ et cela rejoint la réalité ; or Mensonge est par nature odieux à Retenue et à Justice. Il faut donc, en toutes circonstances, se garder soigneusement de toute faute contre la justice, mais on le doit tout particulièrement quand il s'agit de l'abandon par un soldat de ses armes au combat, de peur que, en ne tenant pas compte d'aventure des nécessités qui peuvent expliquer de tels abandons, on prenne alors ceux-ci pour des abandons déshonorants donnant matière à blâme, et qu'on inflige à un innocent des peines imméritées. Même s'il est vrai qu'il n'est pas du tout facile de distinguer ces deux cas l'un de l'autre, il faut néanmoins que la loi [944a] s'efforce de faire cette distinction d'une manière ou d'une autre en prenant en considération les cas particuliers. Ayons recours à un mythe pour dire ce qu'il en est. Si Patrocle, une fois reconduit dans sa tente sans armes, était revenu à la vie, comme cela est bien sûr arrivé à des milliers et des milliers d'autres guerriers, et alors que ces armes fameuses, qu'il portait auparavant et dont le poète raconte que les dieux les avaient données à Pélée en cadeau de noces fait à Thétis, restaient aux mains d'Hector, il eût été alors loisible à tout ce qu'il y avait de lâches de reprocher au fils de Menoetios l'abandon de ses armes. Mentionnons encore d'autres cas : tous ceux qui ont perdu leurs armes, parce qu'ils sont tombés du haut d'un escarpement ou qu'ils ont été précipités dans la mer [944b] lors d'un combat naval, ou

brusquement assaillis au fort d'une tempête par des torrents d'eau, sans parler de milliers et de milliers d'exemples analogues qu'on pourrait alléguer comme excuse pour justifier un accident exposé à de faciles calomnies. Il est donc nécessaire de faire une séparation aussi tranchée que possible entre ce qui est le plus grave et le plus affligeant, et ce qui ne l'est pas. [944c] Or, les termes dont on se sert pour blâmer les actes en question fournissent peut-être le moyen d'effectuer cette séparation. Dire « il a jeté » ses armes risque de ne pas être l'expression juste dans tous les cas ; il faut dire plutôt qu'« il a perdu » ses armes. On ne peut en effet parler en pareille façon de celui à qui ses armes auront été arrachées dans la violence du combat et de celui qui les a abandonnées de son plein gré : les deux cas diffèrent du tout au tout.

Voici donc comment devra s'exprimer la loi.

Si un soldat en armes, assailli par l'ennemi, ne fait pas face pour se défendre, mais abandonne ses armes ou les jette de plein gré, préférant une vie honteuse et lâche à une mort heureuse, belle et courageuse, rejeter ses armes ainsi fera l'objet d'un procès en abandon d'armes. Quant à la perte dont on vient de parler, [944d] le juge ne négligera pas de l'examiner.

Il faut en effet toujours punir le lâche pour qu'il devienne meilleur ; mais il faut se garder de punir celui qui a joué de malchance, car on n'y gagnerait rien. Quelle peine dès lors convient-il d'infliger à celui qui laisse se perdre et s'inverser la force défensive de ces armes ? Il n'est pas possible en effet à un être humain d'opérer le changement inverse de celui qu'opéra un jour un dieu, quand il changea de femme en homme Kaineus, le Thessalien¹²⁴. Car d'une certaine manière, pour un homme qui jette ses armes, la transformation qui conviendrait le mieux de toutes, ce serait celle qui, [944e] à l'inverse de l'autre, ferait de lui une femme au lieu d'un homme pour le punir. Or, en fait, c'est par amour de la vie¹²⁵ qu'un tel homme se rapproche le plus possible de la condition féminine, pour éviter de courir le risque de perdre ce qui lui reste encore à vivre, et pour au contraire continuer de mener le plus longtemps possible l'existence d'un lâche, que le blâme général environne.

Voici donc la loi qu'on devra instituer à ce propos. L'homme qui aura été reconnu coupable et condamné pour avoir jeté honteusement ses armes à la guerre, celui-là donc aucun stratège ni aucun autre chef militaire ne l'utilisera jamais comme soldat ni ne lui assignera [945a] un poste quelconque. S'il ne respecte pas cette interdiction, le jour où leur gestion sera vérifiée par un vérificateur, alors celui qui aura donné un poste à celui qui aura été déclaré lâche sera condamné à une amende de mille drachmes s'il appartient à la classe censitaire la plus élevée, de cinq mines s'il appartient à la deuxième, de trois mines si c'est à la troisième, d'une mine à la quatrième. Quant à l'homme qui aura été reconnu coupable de lâcheté, il sera non seulement, conformément à sa nature, tenu à l'écart de tous les périls que doivent affronter les hommes courageux, mais il paiera en outre une amende qui sera fixée au même taux que les précédentes : mille drachmes, s'il appartient à la première classe censitaire, cinq mines s'il appartient à la seconde, trois si c'est

à la troisième, et une mine [945b] à la quatrième.

Que convient-il de dire maintenant à propos des vérificateurs qui vérifieront la gestion de nos magistrats dont les uns seront choisis par tirage au sort et pour une année, alors que les autres seront élus pour plusieurs années sur une liste de candidats préalablement triés ? Qui sera pleinement qualifié pour vérifier la gestion des magistrats en question lorsqu'il arrivera à l'un d'eux de prendre une décision torse ou quand, pliant sous le poids d'une charge à la hauteur de laquelle ne parviennent pas ses capacités personnelles, il s'en acquitte mal ? Il n'est vraiment pas facile de trouver [945c] un magistrat qui soit d'une vertu supérieure. Pourtant, il faut s'efforcer de trouver des vérificateurs qui soient divins. Voici en effet comment se présente la chose. Il y a bien des circonstances où les liens d'une constitution risquent de se délier, comme ceux d'un vaisseau ou d'un être vivant, liens que nous appelons tendeurs ou préceintes¹²⁶ chez l'un, muscles extenseurs chez l'autre, donnant ainsi à une seule chose partout dispersée des noms multiples. Or c'est ici l'une des circonstances, et non la moindre, où une constitution peut assurer sa sauvegarde ou courir à la désagrégation. Supposons [945d] en effet que ceux qui ont pour mission de soumettre les magistrats à vérifications soient meilleurs que ces derniers et qu'ils remplissent leur mission sans encourir de reproche avec une justice elle-même sans reproche, alors le pays tout entier et la cité sont florissants et heureux. Supposons au contraire que cette vérification se fasse dans d'autres conditions, alors, du fait que le lien qui maintenait unies les affaires de la cité s'est défait, il en résulte une dispersion de l'autorité, chaque magistrature agissant séparément de l'autre ; et comme elles n'inclinent plus dans la même direction, elles font d'une cité unique une pluralité, [945e] elles l'emplissent de factions et ont vite fait de la conduire à sa ruine. Aussi faut-il absolument que les vérificateurs soient admirables en ce qui concerne la vertu dans son ensemble. Mettons donc en quelque sorte en place, pour leur institution, la procédure suivante.

Chaque année, après le moment où le soleil passe des constellations de l'été à celles de l'hiver, la cité tout entière devra se rassembler dans l'enceinte sacrée commune d'Apollon et d'Hélios, pour présenter à la divinité trois de ses hommes. [946a] Chacun désignera le candidat âgé d'au moins cinquante ans qu'il considérera comme le meilleur en tout point, à l'exception de lui-même. Parmi les candidats sélectionnés, on choisira ceux qui auront eu le plus de votes, jusqu'à concurrence de la moitié si le nombre de candidats est pair. S'il est impair, on en éliminera un, celui qui aura obtenu le moins de voix et on conservera la moitié des candidats en prenant pour critère le nombre de votes. Si certains ont obtenu des suffrages égaux et rendent l'une des moitiés supérieure en nombre, on éliminera l'excédent en prenant pour critère la jeunesse. [946b] On votera à nouveau pour les candidats retenus, jusqu'à ce qu'il en reste trois qui aient des suffrages inégaux. Si tous les trois ou deux d'entre eux ont obtenu le même nombre de voix, on s'en remettra à la bonne destinée et à la chance et on désignera le vainqueur par le sort, puis le

deuxième et le troisième. On les couronnera de feuilles d'olivier et, en leur remettant leur prix, on proclamera à tous que « la cité des Magnètes, trouvant à nouveau son salut grâce aux dieux, a dévoilé à Hélios conjointement ses trois meilleurs citoyens et les consacre en prémices, selon l'antique coutume, [946c] à Apollon et à Hélios, pour tout le temps pendant lequel ils se conformeront à la valeur qui a justifié leur élection ». Mais la première année, on désignera douze de ces vérificateurs sous la limite d'âge de soixante-quinze ans ; ensuite trois vérificateurs s'ajouteront successivement chaque année. Ces magistrats, après avoir réparti toutes les magistratures en douze parts, les examineront en utilisant tous les moyens d'investigation dignes d'hommes libres. Durant le temps de leur charge, ils résideront dans l'enceinte sacrée d'Apollon [946d] et d'Hélios, où se sera déroulée leur élection. Après avoir jugé ceux qui ont exercé une charge pour la cité, tantôt chacun en particulier, tantôt tous ensemble, ils feront savoir publiquement, par des écrits déposés sur la place publique, la peine ou l'amende que chaque magistrat doit subir ou payer selon l'avis des vérificateurs. Celui des magistrats qui ne reconnaîtra pas avoir été jugé de manière juste citera les vérificateurs devant les juges élus. Celui qui est acquitté pour la reddition de ses comptes intentera un procès aux vérificateurs eux-mêmes s'il le désire ; quant à celui qui est reconnu coupable, [946e] si c'est la mort que les vérificateurs ont fixée comme peine, on ne pourra, nécessairement, que le mettre à mort purement et simplement, mais s'il s'agit d'autres peines qu'il est possible de doubler, il paiera le double.

Quant aux vérifications que subiront les vérificateurs eux-mêmes, il vous faut apprendre quelles elles seront et de quelle manière elles se feront. Mais d'abord, de leur vivant, ceux que la cité dans son ensemble aura jugés dignes des plus hautes distinctions [947a] se tiendront aux premières places dans toutes les assemblées réunissant l'ensemble des cités. En outre, lorsque tous les Grecs se rassemblent pour offrir des sacrifices ou pour voir des spectacles, ou qu'ils se réunissent à l'occasion d'autres célébrations religieuses, c'est parmi eux que seront pris les chefs de la délégation à y envoyer. Et ceux-là seuls entre tous les citoyens pourront s'orner de la couronne de laurier. Ils seront tous prêtres d'Apollon et du Soleil, et le premier de la liste de ceux de cette année-là sera le « grand-prêtre » pour l'année : on inscrira son nom chaque année, [947b] afin qu'il y ait une mesure assignée au déroulement du temps, aussi longtemps que la cité subsistera. Et quand ils mourront, l'exposition de leur corps, leur convoi funèbre et leur sépulture seront différents de ceux du reste des citoyens. On y portera un vêtement entièrement blanc, on y bannira lamentations et gémissements, mais un chœur de quinze jeunes filles et un autre de quinze jeunes garçons se tiendront de chaque côté du lit funèbre, chantant tour à tour en guise d'hymne un éloge composé en l'honneur des prêtres [947c] dont pendant une journée entière ils célébreront le bonheur. Le lendemain, au point du jour, le lit funèbre sera porté jusqu'au lieu de sépulture par cent jeunes gens qui auront été choisis par les parents du

mort parmi ceux qui fréquentent le gymnase. En tête du cortège marcheront les jeunes gens non mariés revêtus de leur équipement militaire, les cavaliers avec leurs chevaux, les fantassins lourdement armés avec leurs armes lourdes, et de même pour les autres corps de troupe. Autour du lit funèbre marcheront par-devant les garçons chantant l'hymne national [947d] ; à leur suite, derrière le lit funèbre, viendront les jeunes filles et toutes les femmes qui ont passé l'âge d'avoir des enfants. Après quoi, sous réserve qu'ils soient écartés de toutes les autres funérailles et que les oracles de la Pythie se prononcent en ce sens et donnent leur consentement, les prêtres et les prêtresses suivront ce cortège, considéré comme pur. Leur tombeau sera un ouvrage souterrain présentant la forme d'une voûte oblongue faite de pierres capables d'absorber l'eau et d'offrir à l'épreuve du temps le plus de résistance possible, et où l'on trouvera des lits en pierre rangés les uns à côté des autres et sur l'un desquels on déposera celui qui est devenu un bienheureux. Ce tombeau, on le recouvrira d'un tertre circulaire [947e] autour duquel on fera une plantation d'arbres, hormis d'un côté, par où le tombeau pourra s'étendre indéfiniment, pour y déposer d'autres corps, extension qui en outre exige un tertre. Chaque année, on célébrera en leur honneur un concours de musique, un concours de gymnastique et un concours hippique. C'est ainsi que l'on récompensera ceux qui n'auront pas eu à rendre des comptes.

En revanche, s'il arrive que l'un d'eux, se fiant au choix que l'on a fait de lui, manifeste son humaine nature en se comportant mal après son élection, la loi devra prescrire que celui qui le souhaitera pourra le poursuivre ; et voici à peu près de quelle façon le procès se déroulera devant le tribunal. [948a] Seront membres de ce tribunal tout d'abord les gardiens des lois, ensuite les vérificateurs qui sont encore en vie, en outre les juges d'élite. L'acte d'accusation sera formulé en ces termes par l'accusateur : « Tel ou tel est indigne des hautes distinctions et de la charge dont il jouit. » Si l'accusé est convaincu, il perdra sa charge, sa sépulture et les autres honneurs qui lui étaient réservés. En revanche, dans le cas où le poursuivant n'obtient pas le cinquième des suffrages, [948b] il paiera douze mines s'il appartient à la classe la plus élevée, huit s'il appartient à la seconde, six si c'est à la troisième et deux à la quatrième.

Rhadamante mérite notre admiration pour la manière dont, raconte la tradition, il réglait les procès qu'il jugeait. La raison en est qu'il avait constaté que les hommes de son temps regardaient comme évidente l'existence des dieux, ce qui était normal, puisque la plupart des gens de cette époque venaient des dieux, comme Rhadamante lui-même aux dires du moins de la tradition. Il semble donc qu'il en déduisit qu'il ne fallait conférer le droit de juger à aucun homme, mais le réserver aux dieux. Cela explique que les sentences qu'il rendait étaient simples et promptes : car sur chacun des points en litige, [948c] il faisait prêter le serment aux parties en présence et réglait ainsi l'affaire d'une façon rapide et sûre. De nos jours, au contraire, à une époque où justement nous déclarons qu'il se trouve des gens pour penser que

les dieux n'existent tout simplement pas ou pour estimer que les dieux n'ont aucun souci de nous, et où l'opinion la plus répandue et la plus perverse veut qu'en retour d'un peu d'encens et de quelques flatteries les dieux aident à acquérir d'énormes richesses et qu'ils épargnent dans la plupart des cas aux coupables les énormes peines qu'ils méritent, de nos jours, dis-je, il est évident que la technique utilisée par Rhadamante au cours des procès ne convient plus aux hommes. Étant donné que [948d] les opinions des hommes relativement aux dieux ont changé, il faut aussi que les lois changent. Dans le dépôt des plaintes, les lois établies raisonnablement doivent supprimer les serments de chacune des parties, et celui qui intente un procès à quelqu'un doit rédiger son acte d'accusation par écrit, mais ne pas prononcer de serment alors que l'accusé doit de la même manière présenter ses dénégations par écrit au magistrat sans serment. Il serait en effet terrible, je suppose, en tout cas dans une cité où les procès sont nombreux, de se rendre compte que la moitié ou peu s'en faut [948e] des citoyens sont des parjures mais n'hésitent pas pour autant à se fréquenter lors des repas en commun, dans les autres assemblées et réunions privées.

Il faut donc établir la loi suivante.

Que prêtent serment le juge, au moment de rendre la sentence, le particulier qui vote pour investir quelqu'un à une magistrature publique – en ce genre de circonstances, il doit toujours prêter serment ou se servir de jetons [949a] pris dans un temple –, celui qui juge la performance de chœurs, et ceux qui sont les présidents et les arbitres de tous les concours musicaux, gymniques ou hippiques ; bref, dans toutes les circonstances où, au jugement des hommes, aucun profit n'est à escompter pour celui qui fait un faux serment. Mais dans toutes les circonstances où il semble y avoir un profit important et évident à nier ce qui est vrai et à le faire en jurant que c'est la vérité, c'est dans un procès sans serments qu'on tranchera les plaintes mutuelles de toutes les parties. De façon générale, dans un procès, les présidents [949b] ne permettront pas qu'on cherche à rendre sa parole plus persuasive soit par des serments soit par des imprécations contre soi-même ou contre sa lignée, soit en se livrant à des supplications indécentes ou en se lamentant comme des femmes. Au contraire, c'est toujours avec bienséance que l'on doit exposer son droit ou écouter l'exposé de l'autre partie ; si tel n'est pas le cas, les magistrats, considérant qu'il s'écarte du sujet, ramèneront le plaideur à la question dont il s'agit de parler. À un étranger traitant avec des étrangers, il sera loisible, s'ils le souhaitent, comme c'est le cas maintenant, que l'une et l'autre partie acceptent les serments et [949c] en prêtent de plein droit ; car puisqu'ils ne vieilliront pas dans cette cité et qu'ils n'y feront généralement pas leur nid, ils ne produiront pas d'autres individus autorisés à vivre dans le pays et qui se conduiront comme eux. Et pour toute action lancée par un étranger contre un étranger, le procès se tiendra suivant les mêmes règles.

Toutes les désobéissances d'un homme libre envers la cité qui ne

méritent ni les coups, ni la prison, ni la mort, les désobéissances relatives aux participations aux chœurs, aux processions, à d'autres cérémonies publiques ou à des liturgies, celles qui ont trait aux contributions [949d] aux dépenses pour les sacrifices en temps de paix ou aux frais de guerre, pour toutes ces infractions, la première nécessité sera d'imposer des amendes. Pour ceux qui se refuseraient à les payer, les magistrats habilités à cette poursuite par la cité et par la loi prendront des gages. Pour ceux qui se refuseraient à payer après la prise de gages, les biens ainsi gagés seront mis en vente et l'argent appartiendra à la cité. S'il est besoin d'une amende plus élevée, les autorités intéressées dans chaque cas infligeront les amendes qui conviennent à ceux qui n'obtempèrent pas et les citeront [949e] devant le tribunal jusqu'à ce qu'ils consentent à faire ce qui a été prescrit.

Pour une cité qui, pour s'enrichir, n'a d'autres ressources que la terre et qui ne fait pas de commerce, le voyage de ses citoyens hors du pays et l'accueil des gens qui viennent de l'étranger sont des questions sur lesquelles il est indispensable de prendre parti. Sur ces points, donc, le législateur commencera par donner des conseils aussi convaincants que possible.

Le contact entre les cités entraîne naturellement un mélange de mœurs d'une immense variété, les étrangers introduisant des nouveautés [950a] chez les étrangers en un échange mutuel. Ce serait là, pour des cités régies par de bonnes lois, la cause du plus grand des dommages ; mais pour le plus grand nombre d'entre elles, qui sont totalement dépourvues d'une bonne législation, il est parfaitement indifférent que leurs citoyens se confondent en recevant chez eux des étrangers ou bien en se rendant eux-mêmes dans d'autres cités, là où ils le souhaitent et quand ils en ont envie, qu'ils soient jeunes ou plus âgés. Il n'en reste pas moins que n'accueillir aucun visiteur et n'aller jamais soi-même à l'étranger est d'abord absolument [950b] impossible et paraîtrait en même temps aux yeux des autres hommes comme un trait de sauvagerie et de manque de sociabilité. On s'attirerait le nom ignominieux de « bannisateurs d'étrangers », comme on dit, et l'on aurait des manières arrogantes et ignominieuses aux yeux du monde. Or, il ne faut jamais faire peu de cas de la bonne ou de la mauvaise opinion que les autres se font de notre valeur. Autant en effet la masse des gens a un penchant à s'éloigner de la vertu véritable, autant même chez les gens méchants il existe une sûreté du coup d'œil quasiment divine pour discerner, quand il s'agit des autres, entre les méchants et les bons, de sorte qu'un très grand nombre d'individus, même [950c] parmi les pires, savent bien dans leurs paroles comme dans leurs jugements intérieurs distinguer entre gens de bien et gens de rien. Aussi est-ce, pour la plupart des cités, une bonne recommandation à faire que de tenir pour précieuse une bonne réputation auprès d'un grand nombre d'hommes. Dès lors, la recommandation la plus juste et la plus importante est la suivante : se mettre, dans sa vie, à la poursuite d'une bonne réputation quand on est réellement un homme de bien, mais jamais avant de l'être, du moins si l'on cherche à devenir un homme accompli. Et comme de juste, il conviendrait à la

cité que nous sommes en train de fonder en Crête de se ménager, auprès des autres hommes, la plus belle et la plus haute réputation dans le domaine [950d] de la vertu. Or, nous avons toutes les raisons d'espérer que, si elle se réalise conformément à notre plan, elle prendra rang sous peu au nombre des cités et des pays munis de bonnes lois que voient le soleil et les autres dieux.

Voici donc ce qu'il faut faire en ce qui concerne les voyages en d'autres pays et en d'autres lieux et en ce qui concerne l'accueil des étrangers. En premier lieu, personne au-dessous de quarante ans n'aura le droit de quitter le pays sous aucun prétexte et pour aucune destination que ce soit. En outre, personne n'y sera autorisé à titre privé, mais seulement comme envoyés, ambassadeurs ou observateurs. Les déplacements motivés par la guerre et [950e] les expéditions militaires ne sont pas à compter parmi ces voyages autorisés à titre public.    l'Apollon Pythien, au Zeus d'Olympie,    Némée, à l'Isthme, il faut envoyer des délégations pour participer aux jeux et aux sacrifices qui se font en l'honneur de ces dieux. Et autant que faire se peut, on enverra les citoyens les plus nombreux et en même temps les plus beaux et les meilleurs qui, dans ces assemblées religieuses et pacifiques, [951a] contribueront à la renommée et à l'illustration de la cité pour lui assurer une gloire égale à celle que lui procurent ses exploits guerriers ; de retour au pays, ils expliqueront aux jeunes que les institutions politiques des autres peuples sont inférieures à celles de leur cité. Il y a d'autres gens tels que ceux que voici qu'il faut envoyer comme observateurs avec la permission des gardiens des lois. Aux citoyens qui souhaiteraient observer avec plus de loisir les façons de faire des autres hommes, aucune loi ne doit constituer un obstacle. Aucune cité, si elle est privée de toute expérience des hommes, bons et mauvais, ne pourrait jamais, ainsi privée de toute relation sociale, [951b] parvenir à un niveau convenable de civilisation et atteindre la perfection, pas plus qu'elle ne saurait sauvegarder durablement ses lois si, au lieu d'en rendre compte par la raison, elle s'en remettait à l'habitude. Le fait est que, dans la masse des hommes, on en trouve toujours quelques-uns, pas beaucoup, qui sont des hommes divins et qui méritent d'être fréquentés à tout prix. Ils poussent indifféremment dans les cités régies par de bonnes lois et dans celles qui ne le sont pas. C'est sur leur piste qu'il faut toujours partir lorsque l'on habite dans une cité pourvue de bonnes lois, en courant par mer et par terre à leur recherche [951c] pour être en mesure, à condition de se garder de toute corruption, de raffermir chez soi ce que les usages établis y ont de bon, et pour corriger ce qu'ils ont de défectueux. Sans cette observation et sans cette enquête, jamais une cité ne se maintiendra dans un état de perfection, et pas davantage si les observations sont mal conduites.

CLINIAS

Comment donc devraient se faire l'une et l'autre ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

En premier lieu, notre observateur répondant aux conditions requises devra avoir passé la cinquantaine¹²⁷. En outre, il se trouvera parmi ceux qui jouissent de la meilleure réputation sous tous les rapports [951d] et plus particulièrement celui de la guerre, s'il doit aller représenter les gardiens des lois dans les autres cités. Quand il aura dépassé soixante ans, il devra cesser ses fonctions d'observateur. Enfin, une fois qu'il aura dans cet intervalle de dix ans réalisé autant d'observations qu'il souhaitera et qu'il sera revenu au pays, il devra se présenter au collège de ceux qui veillent sur les lois¹²⁸. Ce collège où se mêlent des hommes jeunes et des hommes plus âgés se réunira obligatoirement tous les jours entre l'aube et le lever du soleil. Il comprendra d'abord ceux des prêtres qui auront reçu les plus hautes distinctions, puis, parmi les gardiens des lois, [951e] toujours les dix qui sont les plus âgés. Et encore le responsable de toute l'éducation qui vient d'être élu ainsi que ceux qui auront quitté cette charge. Chacun de ces membres viendra non pas seul, mais avec un homme jeune, d'entre trente et quarante ans, qu'il aura jugé bon de s'adjoindre. Leur réunion et les propos qui y seront tenus auront toujours pour sujet les lois de la cité qui est la leur, [952a] puis toute pratique différente dont ils sont informés en ce domaine et toutes les connaissances dont l'utilité dans cette enquête devient plus claire aux yeux de ceux qui les possèdent, mais dont l'ignorance rend plus obscur et moins clair ce qui touche aux lois. Celles des connaissances qui auront retenu le choix des plus âgés deviendront pour les plus jeunes l'objet de l'étude la plus sérieuse. Mais si l'un des hommes jeunes qui auront été invités à faire partie du collège se révèle indigne, celui qui l'aura introduit fera l'objet d'un blâme par tout le collège. Au contraire, ceux de ces jeunes hommes qui auront acquis un beau renom [952b], le reste de la cité veillera sur eux, en gardant les yeux sur eux et en les observant avec une attention toute spéciale ; elle leur décernera des honneurs quand ils agiront droitement, mais elle les couvrira plus que tous les autres d'indignité s'ils se conduisent plus mal que la majorité des gens. C'est à ce collège que devra, disais-je, se présenter aussitôt qu'il sera de retour, l'observateur qui vient de s'informer sur les institutions des étrangers. S'il a prêté l'oreille à des gens ayant quelque chose à dire de particulier touchant l'établissement des lois, l'enseignement, l'éducation, ou s'il revient après avoir nourri des réflexions personnelles, il fera part de ses observations à tout le collège. Et si le collège juge qu'il ne revient ni meilleur ni pire en rien, [952c] il devra recevoir des éloges au moins pour l'ardeur de son zèle ; mais s'il revient bien meilleur, c'est beaucoup plus d'éloges qu'on devra lui décerner de son vivant, et quand il sera mort l'autorité que constitue le collège devra honorer sa mémoire par des témoignages appropriés. Si au contraire le collège juge qu'il est revenu corrompu, on lui défendra d'entrer en relation avec qui que ce soit, jeune ou vieux, pour se donner l'air d'un savant homme. S'il obéit aux magistrats, qu'il vive comme un simple particulier. S'il ne le

fait pas, qu'il soit mis à mort, au moins s'il a été convaincu devant un tribunal [952d] de se mêler d'enseignement et de la législation. Mais si aucun magistrat ne le cite devant le tribunal, alors même qu'il mérite d'y être cité, un blâme sera porté contre les magistrats, pour le jour où seront décernées les distinctions les plus hautes.

Voilà donc réglée la question des voyages à l'étranger et des conditions imposées aux voyageurs. Après cette question vient celle du bon accueil à faire aux étrangers qui viennent chez nous. Ceux dont nous avons à faire mention sont de quatre sortes. Le visiteur dont il faut parler en premier est celui dont la visite régulière a lieu en été, saison qui est l'occasion [952e] d'incessantes arrivées, comme chez les oiseaux migrateurs ; la plupart de ceux-là, c'est comme en volant tout bonnement sur la mer qu'ils s'envolent vers les autres cités à la belle saison pour gagner de l'argent en faisant du commerce. Lui, c'est sur les places publiques, dans les ports, dans les édifices publics qui s'élèvent en dehors de la ville mais tout près d'elle, que le recevront les autorités préposées à cet effet, lesquelles devront veiller à ce qu'aucun étranger de cette espèce n'introduise aucune nouveauté ; [953a] elles régleront de façon équitable les différends de ces étrangers, en n'ayant avec eux que les contacts nécessaires, les plus rares possible. Le deuxième visiteur est le véritable observateur qu'attire tout spectacle offert aux yeux ou aux oreilles. Pour tout visiteur de cette espèce, il doit y avoir auprès des temples des logements aménagés pour y bien recevoir les étrangers ; les prêtres et les gardiens de sanctuaire veilleront à leur confort, jusqu'à ce que, au terme d'un séjour de durée raisonnable, ayant vu et entendu tout ce pour quoi ils étaient venus, ils s'en retournent sans avoir [953b] causé ni subi aucun dommage. Pour eux, les prêtres feront office de juges, s'il arrive qu'on leur ait fait ou qu'eux-mêmes aient fait à autrui quelque tort qui n'aille pas au-delà de cinquante drachmes ; mais si la plainte les concernant porte sur une somme plus élevée, c'est devant les intendants de la place publique que l'affaire, pour les visiteurs de cette sorte, sera portée. Le troisième hôte, lui, doit être reçu aux frais de la cité : il s'agit de celui qui vient d'un autre pays chargé d'une mission d'intérêt public. Seuls pourront le recevoir les stratèges, les commandants de cavalerie et les commandants de compagnie. Seul celui chez qui sera descendu l'un ou l'autre d'entre eux aura charge, en accord avec les prytanes, de s'occuper [953c] de pareil hôte. Il y aura un quatrième hôte, s'il en vient chez nous, chose rare sans doute – enfin, si jamais il en vient – un visiteur venant d'un autre pays et qui correspondrait à l'un de nos observateurs. Il faudra d'abord qu'il n'ait pas moins de cinquante ans, et en outre qu'il se propose soit de voir mieux, en fait de belles choses, que ce qu'il a vu dans les autres cités, soit de faire connaître quelque rareté de cette sorte à une autre cité. Pareil visiteur aura toujours le droit de se présenter [953d] « aux portes des riches et des savants¹²⁹ », car il est lui-même riche et savant. Qu'il aille en effet frapper à la porte de la demeure du responsable de toute l'éducation, avec l'assurance d'y venir en hôte digne d'une telle maison, ou

qu'il descende chez l'un de ceux qui ont remporté un prix de vertu¹³⁰. Une fois qu'il aura conversé avec ces gens-là, tantôt instruisant, tantôt se laissant instruire, il s'en ira en ami qui prend congé d'amis, honoré par des cadeaux et par les marques d'estime qui conviennent. Voilà bien en vertu de quelles lois il faut que soient accueillis tous les étrangers, hommes [953e] ou femmes, venant d'un autre pays et que soient reçus ceux des nôtres que nous envoyons à l'étranger, honorant ainsi Zeus hospitalier au lieu de pratiquer dans les repas et les sacrifices le « bannissement des étrangers » ou même d'écarter les étrangers du pays par de sauvages édits¹³¹, comme le font aujourd'hui les nourrissons du Nil.

Quand on se portera caution pour quelqu'un, la caution devra être formulée explicitement et le contrat relatif à toute l'affaire consigné dans un acte écrit, en présence de trois témoins au moins pour les sommes inférieures à mille drachmes, et en présence de cinq au-dessus de mille [954a]. Celui qui dans une vente fait office de courtier devra donc se porter caution pour un vendeur qui vend sans droit ou qui n'est pas en état de fournir la marchandise vendue. Le courtier aussi bien que le vendeur sera alors exposé aux poursuites.

Dans le cas où l'on souhaitera faire une perquisition chez quelqu'un, on y entrera nu ou vêtu seulement d'une tunique sans ceinture après avoir juré par les dieux désignés dans la loi qu'on entreprend vraiment cette perquisition dans l'espoir de trouver ce qu'on cherche. Quant à l'autre, il devra mettre sa maison à la disposition de celui qui fait la perquisition, y compris tous les endroits scellés ou non. Au cas où quelqu'un refuse à celui qui souhaite faire une perquisition le droit de faire la fouille, il sera cité en justice par celui qui en est empêché, lorsqu'il aura fixé le prix de [954b] l'objet qu'il recherche et, si celui qui refuse est convaincu, il paiera le double. Et si le maître de maison se trouve être en voyage, les occupants laisseront fouiller les endroits non scellés ; quant aux endroits scellés, celui qui fait la perquisition y apposera son propre sceau et les fera garder par qui il souhaitera pour une durée de cinq jours. Si l'absence se prolonge, il prendra avec lui les intendants de la ville et procédera à la perquisition, ouvrant aussi ce qui est scellé. Puis de nouveau [954c] en présence des gens de la maison et des intendants de la ville, les scellés seront apposés dans les mêmes conditions.

En matière de contestation sur la propriété, voici quelle sera la limite du temps au-delà duquel on ne sera plus en droit d'en contester la possession. Ici, il ne peut y avoir de contestation touchant les terres ou les maisons¹³². Quant aux autres biens, si quelqu'un fait ouvertement usage de quelque chose en ville, sur la place publique et dans des temples sans que personne réclame cette chose comme son bien, mais que quelqu'un vienne déclarer que, pendant ce temps, c'est cela qu'il cherchait, quoique celui qui l'avait ouvertement en sa possession ne se cachât point de l'avoir, dans ce cas, si un an se passe, l'un usant de la chose et l'autre étant à sa recherche, [954d] aucune revendication

ne sera plus permise au bout de cette année à l'égard d'un tel bien. Dans le cas où le possesseur en fait usage non pas en ville ni non plus sur la place publique, mais à la campagne au vu et au su de tous, sans que dans le cours de cinq années, se rencontre quelqu'un qui revendique la chose, une fois les cinq années écoulées, aucune réclamation ne sera plus admise en pareil cas. Dans le cas où le possesseur n'en fait usage que dans sa maison en ville, la prescription n'aura lieu qu'au bout de trois ans. S'il en fait usage à la campagne loin des regards, le délai sera de dix ans. [954e] S'il en fait usage à l'étranger, à quelque temps qu'on découvre la chose, aucune limite de temps ne viendra entraver la réclamation.

Si quelqu'un s'oppose par la force à la comparution en justice de la partie adverse ou de témoins, et que la personne empêchée est un esclave, le sien ou celui d'autrui, le procès sera nul et non avenue. Si cette personne est un homme libre, non seulement le procès sera annulé, mais l'auteur de la violence fera [955a] une année de prison et pourra être poursuivi par qui le souhaite pour rapt. Si un compétiteur à un concours gymnique, musical ou autre empêche par la force un rival de se présenter, celui qui le souhaite dénoncera le contrevenant aux magistrats qui s'occupent des concours et ceux-ci donneront liberté à celui qui le souhaite de prendre part à la compétition. Si cela ne leur a pas été possible et que le vainqueur est celui qui a empêché l'autre, c'est à celui qui a été empêché qu'ils donneront le prix de la victoire, avec le droit d'inscrire dans les temples de son choix son nom comme étant celui du vainqueur. [955b] À celui qui a empêché l'autre il ne sera permis ni de suspendre une tablette, ni de faire jamais graver une inscription pour commémorer ce concours, et il sera condamné à payer des dommages et intérêts, qu'il soit vaincu ou même vainqueur à cette compétition.

Si quelqu'un recèle sous son toit en connaissance de cause quoi que soit qui a été dérobé, il se verra infliger la même peine que le voleur. Pour qui recueillera un exilé, la peine sera la mort.

Que chacun tienne pour ami et ennemi celui qui est l'un ou l'autre par rapport à la cité. S'il arrive que quelqu'un fasse [955c] la paix ou la guerre avec qui que ce soit à titre personnel, sans le consentement de la communauté, il sera lui aussi condamné à mort. Si une partie de la cité conclut la paix avec des gens ou leur fait la guerre pour son propre compte, les stratèges citeront devant le tribunal les auteurs d'une telle action et, s'ils sont reconnus coupables, leur peine sera la mort.

Ceux qui sont au service de la patrie doivent remplir ce service sans recevoir de cadeaux, il n'y a pas d'excuse qui compte ni de maxime rebattue, comme celle-ci : « Recevoir des cadeaux pour de bonnes actions est séant, pour de mauvaises actions, malséant. » Il n'est certes pas facile de se mettre cela dans l'esprit [955d] et, une fois cela fait, de s'y tenir avec fermeté. Le plus sûr est de prêter l'oreille à la loi suivante et de s'y tenir.

N'accepter aucun cadeau lorsque l'on remplit un service public. Celui

qui n'obéit pas, s'il est condamné en justice, sera purement et simplement mis à mort.

En ce qui concerne les contributions au Trésor public, il est nécessaire que la fortune de chacun soit évaluée en raison de la multiplicité des affaires traitées, et du fait que les citoyens de chaque tribu livrent par écrit aux intendants de la campagne le rapport annuel de leur terre, dans le but de permettre au Trésor public, étant donné qu'il y aura deux sortes de contributions, d'utiliser celle qu'il lui plaira. On délibérera chaque [955e] année sur le point de savoir si la contribution doit être d'une partie de la propriété ou d'une partie du revenu annuel, compte non tenu des contributions à payer pour les repas en commun.

En ce qui concerne les offrandes aux dieux, il faut qu'un homme raisonnable en fasse de modestes. Ainsi donc, la terre et le foyer de l'habitation sont au jugement de tous consacrés à tous les dieux ; que personne ne consacre donc une seconde fois ce qui est consacré. Dans les autres cités, l'or tout comme l'argent que l'on trouve chez les particuliers [956a] ou dans les temples, éveillent la jalousie. L'ivoire, pris à un corps dépourvu d'âme, n'est pas une offrande pure. Le fer et l'airain sont des instruments de guerre. C'est donc un objet en bois, d'une seule pièce de bois, celui qu'on souhaitera, qu'il faut offrir ; ou dans les mêmes conditions, un objet de pierre que l'on offrira dans les temples publics, ou encore une pièce de tissu qui n'excédera pas le travail mensuel d'une seule femme. La couleur qui conviendrait à une offrande aux dieux serait le blanc surtout pour la pièce de tissu ; il ne faut pas employer les teintures, sauf pour les décorations de guerre. Les offrandes les plus dignes des dieux, cependant [956b], seraient les oiseaux et les images divines, qu'un unique peintre peut achever en un seul jour. Tels seront les modèles pour tout autre genre d'offrande.

Maintenant que nous avons exposé en détail la manière dont l'ensemble de la cité est divisée, que nous avons indiqué combien il devait y avoir de parties et lesquelles, que nous avons formulé de notre mieux les lois qui doivent régir les transactions les plus importantes il reste bien sûr à envisager les procès. Le premier des tribunaux sera composé de juges choisis, ceux que le défendeur et le demandeur auront désignés en commun ; le nom d'arbitres [956c] leur conviendra mieux que celui de juges. En second lieu, les juges des villages et des tribus répartis selon les douzièmes. Devant ces juges, se présentent pour plaider ceux qui n'auront pu être départagés devant les premiers, en sachant qu'une sanction plus élevée sera donnée à leur différend. Le défendeur, s'il est condamné pour la seconde fois, paiera à titre d'amende le cinquième de la somme figurant sur la plainte. S'il a un grief à alléguer contre les juges et veut plaider une troisième fois, il portera sa cause devant des juges d'élite ; s'il perd à nouveau, il paiera une fois et demie le montant de la somme demandée à titre de compensation. [956d] Si le demandeur est débouté devant les premiers juges et n'en reste pas là, mais va devant les seconds, s'il a gain de cause, il recevra en sus le cinquième de la valeur du

litige ; s'il perd, il paiera autant. Si les parties comparaissent devant le troisième tribunal en récusant les sentences précédentes, le défendeur, s'il perd le procès, paiera, comme on l'a dit, une fois et demie le montant de l'évaluation, le demandeur, la moitié. Tirages au sort des juges [956e] et comblement des vacances, installation des services de chaque magistrature, délais dans lesquels il faut faire chacune de ces choses, touchant au vote et à l'ajournement, et toutes les interventions, obligations de réponses et de comparutions, et des sujets apparentés, nous en avons parlé précédemment, mais il est bon de redire ce qui est juste deux ou trois fois. [957a] Toutes ces petites règles faciles à trouver, le vieux législateur les laisse de côté ; il faut que le jeune les fixe. Une procédure générale de cette sorte serait une juste mesure pour les litiges entre particuliers ; mais pour ce qui est des affaires publiques intéressant la communauté, de tous les tribunaux auxquels doivent recourir les magistrats pour s'occuper chacun de son domaine, il existe dans nombre de cités des règlements législatifs dus à des hommes de valeur, qui ne sont ni mal faits ni peu nombreux. Les gardiens des lois doivent, après les avoir rassemblés et corrigés, [957b] mettre en place ce qui convient à la constitution que nous produisons maintenant, en les éprouvant par des expériences, jusqu'à ce que chaque point paraisse stable. Alors y mettant un terme et les frappant ainsi du sceau qui les rend intangibles, ils les utiliseront la vie durant. Quant à tout ce qui par ailleurs a trait au silence et à la discrétion des juges, de même que tout ce qui en est l'opposé, tout ce qui dans notre cité s'éloigne de la conception que les autres se font le plus souvent de la justice et de la moralité, ce sont autant de choses dont certaines ont déjà été dites et dont les autres le seront quand nous toucherons au terme. [957c] Celui qui cherche à être un juge équitable au cours du procès doit tenir son regard fixé sur tout cela ; et c'est de cela qu'il doit s'instruire en ayant en main les écrits qui traitent de ces questions. De tous les objets d'étude, en effet, il n'y en a pas qui ait plus le pouvoir de rendre meilleur celui qui s'y applique que l'étude des lois, à condition qu'elles soient droitement instituées. Sinon, ce serait en vain que la loi qui pour nous est divine merveille aurait reçu un nom apparenté à celui de l'intellect¹³³. En outre, il est naturel que, parmi les autres discours, tous ceux qui, prenant la forme de poèmes, prononcent à tel ou tel sujet l'éloge et le blâme, [957d] tous ceux aussi qui le font en prose, que ce soit dans des écrits ou dans les discussions que les hommes ont quotidiennement dans des réunions diverses, lorsqu'ils se lancent dans des disputes inspirées par le désir d'avoir le dessus et dont la conclusion est, dans bien des cas, un accord complètement illusoire, il est naturel, dis-je, que tous ces discours aient pour pierre de touche les écrits du législateur. [957e] C'est en son âme que doit les garder le bon juge, comme des antidotes contre les autres discours pour assurer la rectitude en lui comme dans la cité, en procurant chez les gens de bien la sauvegarde et l'accroissement du sens du droit, et aux méchants, dont les opinions peuvent être guéries, toute l'aide possible pour opérer un changement qui les éloigne de leur sottise, de leur

dérèglement, de leur lâcheté et d'une façon générale de leur méchanceté. Quant à ceux chez qui de telles opinions ont filé vraiment la trame de leur destin, si à des âmes ainsi constituées [958a] ils administrent comme remède la mort, comme on l'a souvent dit et semble-t-il à juste titre, alors de tels juges et ceux qui les guident mériteront de recevoir des éloges de la cité tout entière.

Quand les procès de l'année en cours auront été définitivement jugés, voici quelles lois devront régler l'exécution des jugements. En premier lieu, l'autorité par qui la sentence aura été rendue mettra à la disposition de la partie qui a gagné tous les biens de la partie qui a perdu, sauf ceux que représente son lot inaliénable, et cela sitôt après le verdict, [958b] celui-ci devant chaque fois être proclamé par le héraut, en la présence même des juges. Mais si, une fois écoulé le mois qui fait suite à ceux pendant lesquels se sont déroulés les procès, il n'y a pas eu d'arrangement de gré à gré avec le gagnant, l'autorité qui a jugé transférera à celui-ci sur sa requête les biens du perdant. Si ce dernier n'a pas de quoi satisfaire à cette exigence, et que la différence est d'au moins une drachme, il ne pourra intenter de procès à personne avant de s'être acquitté de tout ce qu'il doit au gagnant ; les autres, en revanche, auront le droit [958c] de lui intenter un procès. Si un condamné fait obstacle à l'autorité qui l'a reconnu coupable, ceux contre qui il l'aura fait injustement le déféreront devant le tribunal des gardiens des lois, et celui qui sera reconnu coupable dans un tel procès sera condamné à mort, puisqu'il détruit la cité tout entière et ses lois.

Après cela, quand un homme sera venu au monde et aura été élevé, quand il aura lui-même eu des enfants et qu'il les aura élevés, quand il aura conclu des transactions équitables, et quand, s'il a causé du tort aux autres, il leur en aura donné réparation [958d] et reçu lui-même réparation de celui qui lui aura fait du tort, quand il aura vieilli comme il convient dans le respect des lois, alors viendra pour lui la fin que fixe la nature. Au sujet des morts, hommes ou femmes, les prescriptions relatives au culte des dieux qui résident sous la terre et de ceux qui résident ici, ce sont les exégètes qui les fixeront et les énonceront. Aucune tombe ne sera admise nulle part en terre labourable, que le monument funéraire soit grand ou petit. Les emplacements où par nature le sol n'est bon qu'à cette fin, [958e] recevoir et cacher le corps des morts de façon à nuire le moins possible aux vivants, il faut les remplir de tombeaux. Mais tous les emplacements que la terre notre mère destine par nature à fournir de la nourriture aux hommes, ni mort ni vivant ne doit en priver ceux de nous qui sommes en vie. Le monticule de terre ne devra pas dépasser la hauteur que peut atteindre, en cinq jours, le travail de cinq hommes. La stèle de pierre ne devra pas être plus grande qu'il ne faut pour recevoir comme éloge de la vie du défunt une inscription longue d'au plus quatre vers héroïques. Dans un premier temps, l'exposition du corps [959a] à l'intérieur de la maison ne doit pas se prolonger au-delà du temps nécessaire pour savoir s'il y a léthargie ou mort réelle. À considérer l'organisme humain, le jour convenable pour transporter le corps au tombeau sera le troisième. Or,

s'il est nécessaire de faire confiance au législateur en toutes choses, c'est surtout quand il déclare que l'âme est entièrement différente du corps, et que, dans cette vie même, ce qui fait de chacun de nous ce qu'il est, ce n'est rien d'autre que son âme, tandis que le corps n'est pour chacun qu'un reflet [959b] qui nous accompagne. Oui, c'est à juste titre que l'on dit du corps des défunts qu'il n'est qu'une image de ceux qui sont morts, alors que ce que chacun de nous est réellement, c'est ce que nous appelons l'« âme », qui est une réalité impérissable et qui s'en va vers d'autres dieux pour rendre des comptes, comme le déclare notre loi ancestrale, motif de réconfort pour l'homme de bien, mais de frayeur pour le méchant. Pour le méchant qui est mort, il n'y a point d'assistance efficace à espérer. C'est en effet lorsqu'il était en vie qu'il avait besoin de recevoir l'assistance de tous ses proches, pour faire qu'il menât de bout en bout son existence dans la justice et la piété [959c] et que, après sa mort, il n'eût, dans la vie qui suit celle-ci, aucune peine à payer pour ses mauvaises actions. Puisqu'il en est ainsi, il ne faut jamais ruiner sa maison en s'imaginant à toutes forces que cette masse de chairs que nous ensevelissons est une partie de nous. Non, ce fils, ce frère ou cette autre personne que nous croyons ensevelir avec le plus grand chagrin s'en est allé après avoir achevé le destin qui était le sien et l'avoir complété. Envers ce qui reste, il faut agir pour le mieux, en ne faisant que des frais à la mesure de ce qui convient pour un autel abandonné de toute âme, un autel en l'honneur d'êtres souterrains. [959d] Or cette juste mesure, le devin le plus qualifié pour l'apprécier est le législateur. Voici donc quelle sera notre loi.

Pour un citoyen de la classe censitaire la plus élevée, une dépense totale de sépulture qui ne dépasse pas cinq mines, pour quelqu'un de la deuxième classe trois mines, deux pour quelqu'un de la troisième, et une pour quelqu'un de la quatrième, telle sera la juste mesure des frais engagés.

Les gardiens des lois ont nécessairement de multiples activités et nombreuses sont les choses dont la surveillance leur incombe, mais celle-ci n'est pas la moindre : il faut qu'un gardien des lois, surveillant les enfants et les adultes de tout [959e] âge, préside à la fin de tout citoyen. Celui que se seront adjoint comme surveillant les parents du mort considérera comme belles les cérémonies funèbres qui seront accomplies dans la beauté et la mesure, les autres il les tiendra pour laides. L'exposition du corps et les cérémonies qui suivent doivent se faire conformément à la loi qui les concerne, mais il faut s'en remettre à la législation de la cité sur les points suivants : on autorisera à pleurer le mort [960a] avec décence, mais il faut interdire les lamentations et les cris hors de la maison, empêcher qu'on transporte le mort par les rues à découvert, qu'on pousse des cris le long de la route et veiller enfin à ce que le cortège se trouve hors de la cité avant le jour. Il faut donc qu'en la matière ces règles soient établies. Celui qui leur obéira sera exempt de toute peine, mais celui qui désobéira à un seul des gardiens des lois sera, de leur part à tous, frappé d'une peine qu'ils fixeront en délibération commune. [960b] Quant à ce qui se pratique en d'autres cas au

sujet des morts, soit qu'on leur accorde la sépulture, soit qu'on la leur refuse, comme, par exemple, aux parricides, aux pillleurs de temples et autres criminels de cette espèce, nous avons dit précédemment ce qu'en ont décidé les lois¹³⁴. Notre législation aurait donc presque atteint son terme.

Mais en toutes choses et en chaque occasion, le terme ne consiste peut-être pas seulement à avoir fait, à avoir acquis ou à avoir fondé. Non, ce que l'on a engendré, il faut encore lui assurer une sauvegarde parfaite et perpétuelle. Alors on pourra prétendre que tout ce qui devait être fait a désormais été fait et que jusque-là [960c] l'ensemble demeurerait inachevé.

CLINIAS

Ce que tu dis est juste, Étranger. Mais à quoi tend cette dernière remarque ? Explique-toi plus clairement encore.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Clinias, beaucoup de choses que l'on chante dans les hymnes depuis un passé reculé sont justes, et c'est surtout le cas, je pense, pour les noms que l'on attribue aux Moires.

CLINIAS

Quels sont ces noms ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

On dit que Lachésis est la première, que Clotho est la seconde et qu'Atropos est la troisième divinité qui sauvegarde les destinées. La dernière est ainsi désignée en raison de sa ressemblance avec la femme qui donne aux fils une torsion irréversible¹³⁵. [960d] C'est là précisément ce qui doit procurer pour une cité, pour une constitution, non seulement la santé et le salut des corps, mais aussi dans les âmes la soumission aux lois et par-dessus tout la sauvegarde des lois elles-mêmes. Or, à mon avis, ce qui évidemment manque encore à nos lois, c'est le moyen qui saura leur conférer la capacité naturelle d'être irréversibles.

CLINIAS

Le manque dont tu parles est grave, si l'on suppose qu'il n'est pas possible de vraiment trouver le moyen de procurer à toutes choses un tel bien.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais il est certain que le moyen existe ; [960e] en ce qui me concerne du moins j'en ai maintenant la complète assurance.

CLINIAS

Eh bien, il ne faut alors nous séparer en aucune manière avant d'avoir procuré cet avantage aux lois que nous venons d'édicter. Il est en effet parfaitement ridicule de se donner de la peine en vain pour bâtir quoi que ce soit sur une base qui n'est pas solide.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu as raison de m'encourager ainsi, et trouveras chez moi un avis semblable.

CLINIAS

Ta réponse est admirable. En quoi peut bien consister le salut dont tu parles, et de quelle façon pourrions-nous l'assurer à notre constitution et à nos lois ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[961a] N'avons-nous pas dit qu'il doit y avoir dans notre cité un collège de l'espèce que voici ? Dix parmi les gardiens des lois, toujours les plus âgés, auxquels se joindront tous ceux qui ont obtenu les plus hautes distinctions, doivent se réunir pour former un même collège ; doivent encore faire partie de ce collège ceux qui seront allés à l'étranger pour rechercher s'il existe quelque part une coutume dont il soit à propos de s'instruire pour assurer la sauvegarde des lois et qui, revenus à la maison sains et saufs, auront été jugés dignes, par ceux dont on vient de parler, après avoir été soigneusement examinés, de faire partie de ce collège. En plus de ces derniers, il faut que chaque membre prenne avec lui un des jeunes hommes que j'ai évoqués et qui n'ont pas moins [961b] de la trentaine ; et l'ayant d'abord choisi en raison de qualités particulières qui lui viennent de son naturel et de son éducation, c'est alors qu'il présentera le jeune devant les autres membres du collège. Et si ces derniers aussi le jugent digne, ils se l'adjoindront ; mais, s'il n'est pas admis, le débat intervenu à son propos ne sera pas divulgué aux autres citoyens et surtout pas à celui qui aura été écarté par ce jugement. Par ailleurs, ce collège doit siéger dès le point du jour, à l'heure où pour tout le monde les occupations privées et publiques laissent le loisir le plus grand. N'est-ce pas à peu près cela que nous avons dit lors de nos conversations antérieures ?

CLINIAS

Oui, c'est bien cela.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[961c] Revenant donc une fois de plus sur la question de ce collège, je dirais ce que voici : je le déclare, si ce collège jouait pour la cité tout entière le rôle d'une ancre qui posséderait toutes les qualités requises, il assurerait la sauvegarde d'absolument tout ce dont nous souhaitons assurer le salut.

CLINIAS

Comment cela ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Sur ce, le moment est pour nous venu, semble-t-il bien, de ne négliger aucun effort pour donner une explication juste.

CLINIAS

Tu as parfaitement raison, fais comme tu penses.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, il faut, Clinias, [961d] déterminer à propos de toute chose, ce qui, en chacune de ses activités, assure selon toute vraisemblance sa sauvegarde ; par exemple, dans un vivant, c'est l'âme et la tête qui naturellement jouent ce rôle, pour la plus grande part du moins.

CLINIAS

Là encore, que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est, sans aucun doute, leur excellence à toutes deux qui assure la sauvegarde de l'être dans son entier.

CLINIAS

Comment ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Notamment par la présence en l'âme de l'intellect, et notamment par la présence dans la tête de la vue et de l'ouïe. En somme, l'intellect, parce qu'il travaille en association avec les sens les plus admirables et ne fait qu'un avec eux, serait très justement appelé la « sauvegarde » de chaque chose.

CLINIAS

En tout cas, c'est probable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui, c'est probable. [961e] Mais quel est l'intellect qui, associé aux sensations, parvient à assurer le salut des vaisseaux, aussi bien dans les tempêtes que par beau temps ? Dans le cas du navire, n'est-ce pas à la fois le capitaine et les matelots – c'est-à-dire l'association des sens à l'intellect lequel tient le rôle du pilote – qui assurent la sauvegarde de l'équipage en même temps que du bateau ?

CLINIAS

Sans contredit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Inutile de multiplier les exemples à ce propos. Imaginons seulement, s'agissant d'une expédition militaire, quel but visent les stratèges, quel but, s'agissant des corps, vise dans son ensemble l'assistance apportée par le médecin, quand les uns et les autres cherchent à remplir droitement leur office de sauveur. [962a] N'est-ce pas dans le premier cas de vaincre et de dominer l'ennemi, alors que pour les médecins et pour leurs aides, c'est de procurer au corps la santé ?

CLINIAS

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comment alors est-ce qu'un médecin, qui à propos du corps ignorerait ce que nous venons d'appeler « la santé », et un stratège, qui ne saurait pas ce qu'est « la victoire » et toutes les autres choses dont nous venons de parler, pourraient-il montrer qu'ils possèdent quelque intellect en ce domaine ?

CLINIAS

Comment, en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais alors que dire de la cité ? Si quelqu'un donnait l'impression d'être ignorant du but que doit viser l'homme politique, pourrait-il d'abord être à bon droit appelé « chef » [962b], et serait-il ensuite en mesure d'assurer la sauvegarde de ce dont il ignorerait parfaitement le but ?

CLINIAS

Comment, en effet ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et tout naturellement, dans les circonstances présentes, si nous souhaitons mener à son terme la fondation de notre cité sur ce territoire, il faut, semble-t-il bien, qu'on trouve en son sein une instance qui d'abord connaisse ce dont nous sommes en train de parler, c'est-à-dire son but, qui ensuite sache, quel que soit l'homme politique en cause, de quelle manière il pourra poursuivre ce but, et qui détermine enfin qui, des lois d'abord, des hommes ensuite, donne ou non des conseils qui le servent bien. Mais si la cité est dépourvue d'une telle instance, et qu'elle est ainsi dépourvue d'intellect et de sensation, il ne faudra pas s'étonner [962c] qu'elle agisse à l'aventure, en chaque occasion et dans chaque affaire.

CLINIAS

Tu dis vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais y a-t-il à cette heure dans notre cité une partie ou une institution qui soit prête à jouer ce rôle d'instance de sauvegarde ? Sommes-nous à même d'en désigner une ?

CLINIAS

Absolument pas, Étranger, si du moins il faut faire une réponse claire. Mais s'il suffit de formuler une conjecture, tes remarques me semblent pointer vers ce collège, dont tu as dit tout à l'heure qu'il devait se réunir à la fin de la nuit.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ta supposition est correcte, Clinias, et il faut, dès lors, [962d] que ce collège, ainsi que le donne à entendre le propos qui est le nôtre maintenant, ait en vue la vertu dans sa totalité, à commencer par celle de ne pas s'égarer dans la poursuite de plusieurs buts, et d'avoir les yeux toujours fixés sur un seul but pour y lancer, si je puis dire, toutes nos flèches.

CLINIAS

Absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

À présent donc, nous sommes en mesure de comprendre qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que les règles de conduite des cités aillent dans toutes les directions, étant donné que, d'une cité à l'autre, la législation n'a jamais le même but. Dans la plupart des cas, il n'y a rien d'étonnant à ce que la justice soit définie de la façon suivante : pour les uns, il s'agit de porter certains individus au pouvoir, [962e] peu importe qu'ils soient les meilleurs ou les pires ; pour les autres, il s'agit de s'enrichir, fussent-ils pour cela risquer de subir la servitude ; d'autres encore mettent l'essentiel de leurs efforts à vivre libres. Certains législateurs visent deux buts à la fois : comment être libres et comment s'imposer en maîtres à d'autres cités ; mais les plus savants, ou ceux qui s'imaginent être tels, visent non pas un seul but, mais tous ces buts à la fois, parce qu'ils n'ont aucun objet d'estime préférentiel auquel ils puissent dire que, dans leur intention, tout le reste doit se rapporter.

CLINIAS

N'était-elle pas bien fondée, Étranger, [963a] la position que nous avons prise il y a longtemps ? Nous déclarions, en effet, que toutes nos lois devaient tendre vers un seul but, et nous étions, je suppose, d'accord pour dire que le nom correct qui s'appliquait à ce but était « vertu ».

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Oui.

CLINIAS

Il n'en est pas moins vrai que nous avons posé que la vertu présente quatre espèces¹³⁶.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Parfaitement.

CLINIAS

Oui, et que l'intellect est de toutes ces espèces le guide sur lequel doivent fixer le regard toutes les autres choses, et les trois autres vertus en particulier.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Tu suis très bien, Clinias. Prête donc au reste la même attention. Le fait est certain, disions-nous, dans le cas du pilote, du médecin et du stratège,

l'intellect vise à ce seul but auquel il doit tendre. Or, c'est l'intellect qui intervient en politique que nous sommes en train de tester maintenant, [963b] et, tout comme s'il s'agissait d'un être humain, nous lui posons la question suivante : « Mais toi, étonnant personnage, quel est donc le but que tu vises ? Quel peut bien être dans ton cas cet unique but ? Lorsqu'il intervient en médecine, l'intellect peut le faire clairement connaître, tandis que toi, qui, à t'entendre, es supérieur à tout ce qu'il y a d'individus intelligents, tu ne pourras pas dire ce qu'il est ? » Vous du moins, Mégille et Clinias, êtes-vous à vous deux capables de le formuler à sa place et de me faire connaître ce que peut bien être, selon vous, ce but unique, tout comme je l'ai fait, moi, en explicitant pour vous, à leur place, [963c] la pensée de quantité d'autres personnes ?

CLINIAS

Nous n'en sommes absolument pas capables, Étranger.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quelle est la réalité dont il faut s'efforcer de voir ce qu'elle est en elle-même et en quelles choses elle se manifeste ?

CLINIAS

De quelles choses veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Par exemple, quand nous avons dit qu'il y avait quatre formes de vertus, il est évident que nous regardions chacune comme unique, même si elles étaient quatre.

CLINIAS

Sans conteste !

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il n'en reste pas moins que nous les désignons toutes comme une unité. Nous déclarons en effet que le courage est une vertu, que la réflexion est une vertu, et que les deux autres sont des vertus, comme si au lieu d'être réellement plusieurs choses, elles n'étaient que cette seule chose, la vertu.

CLINIAS

[963d] Oui, absolument.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or en quoi les deux vertus en question diffèrent-elles l'une de l'autre, et pourquoi ont-elles reçu deux noms, il n'est pas difficile de le dire et il en va de même pour les autres aussi. Mais dire pourquoi nous avons donné à ces deux-là et aux autres un seul nom, celui de « vertu », voilà qui est malaisé.

CLINIAS

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Ce que je veux dire, il n'y a aucune difficulté à le faire voir. Allons, répartissons-nous mutuellement les rôles de questionneur et de répondant.

CLINIAS

Une fois de plus, que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Demande-moi pour quelle raison, après leur avoir donné à l'une et à l'autre le nom unique de « vertu », nous en parlons à l'inverse [963e] comme de deux choses : le courage et la réflexion ? Moi, je vais t'en dire la raison : la première d'entre elles, le courage, se rapporte à la peur ; en outre, les bêtes elles aussi y ont part, et aussi les tempéraments des enfants, même tout petits. Car l'âme est courageuse par nature et sans qu'intervienne la raison ; mais inversement, sans l'intervention de la raison, on n'a jamais trouvé, on ne trouve pas et on ne trouvera jamais dans le futur une âme réfléchie et douée de bon sens, ce qui prouve que la réflexion est tout autre chose que le courage.

CLINIAS

Ce que tu dis là est vrai.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Eh bien, je viens de t'expliquer de quelle façon [964a] le courage et la réflexion diffèrent, en développant cette argumentation. De quelle façon au contraire elles ne sont qu'une seule et même chose, à toi de me l'expliquer en retour. Dis-toi bien que tu vas m'expliquer aussi de quelle manière quatre choses font une seule chose, et prends la peine de me demander, quand tu m'auras montré qu'elles sont une, de te dire à mon tour de quelle façon elles sont quatre. Oui, et après cela nous examinerons la question suivante : pour connaître adéquatement n'importe quelle chose pourvue d'un nom et d'une

définition, suffit-il de savoir le nom tout en ignorant la définition, ou n'est-il pas honteux, dès lors que l'on a quelque valeur et qu'il s'agit de choses d'une importance et d'une beauté supérieures [964b], d'ignorer tout cela ?

CLINIAS

En tout cas, c'est vraisemblable.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Dès lors, y a-t-il rien de plus important pour un législateur et pour un gardien des lois, et surtout lorsqu'il croit être supérieur à tous sur le plan de la vertu et qu'il a en ce domaine remporté les prix de la victoire, que cela même dont nous parlons, à savoir le courage, la tempérance, la justice et la réflexion ?

CLINIAS

Comment n'en serait-il pas ainsi ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Et lorsqu'il s'agit de ces choses-là, les exégètes, les enseignants, les législateurs et ceux qui sont les gardiens des autres ne sont-ils pas supérieurs aux autres quand, à celui qui a besoin d'apprendre [964c] et de savoir ou à celui qui a commis une faute et qui a besoin d'être corrigé et puni, ils enseignent et font apparaître en toute clarté quelle propriété caractérise le vice et la vertu, ou bien est-ce plutôt quelque poète qui vient d'arriver dans la cité, ou quelqu'un qui se prétend éducateur de la jeunesse, qui se révèle supérieur à l'homme qui a remporté la victoire dans le domaine de la vertu dans sa totalité ? De plus, à supposer que l'on se trouve dans une cité ainsi dépourvue de gardiens efficaces par la parole et par l'action parce qu'ils ont de la vertu une connaissance suffisante, faudrait-il s'étonner que pareille cité, dépourvue de toute garde, souffre ce que souffrent [964d] bon nombre de nos cités actuelles ?

CLINIAS

Rien de surprenant, à ce qu'il semble.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi ? Nous faut-il mettre à exécution ce que nous disons ? Ou sinon, quel parti prendre ? Devons-nous nous pourvoir de gardiens qui, dans la parole et dans l'action, montreront une vertu plus achevée que la plupart des gens ? Sinon, de quelle façon pourrons-nous rendre notre cité semblable à

la tête et aux sens des gens réfléchis, une fois qu'elle aura été pourvue d'une pareille instance de sauvegarde ?

CLINIAS

Mais Étranger, lorsque nous comparons la cité à un corps humain, en quel sens l'entendons-nous ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[964e] Il est clair que si la cité elle-même est le corps, alors ceux des gardiens qui sont jeunes, parce qu'ils se trouvent, si je puis dire, au plus haut de la tête¹³⁷, et parce qu'ils ont été choisis pour leur don naturel éminent, pour l'acuité de toutes les activités de leur âme, embrasseront circulairement du regard la cité tout entière, et, tout en assurant la garde, transmettront à la mémoire ce qu'ils auront perçu par leurs sens et seront pour les plus vieux les messagers de tout ce qui se passe dans la cité. Quant aux anciens que nous comparons à l'intellect, [965a] parce qu'ils appliquent leur réflexion supérieurement à de multiples questions qui en valent la peine, ils délibéreront et, servis dans leur délibération par les jeunes qui les assistent au collège, ils assureront en commun la sauvegarde effective de la cité tout entière. Est-ce ainsi ou est-ce d'une autre façon qu'il faut pourvoir notre cité ? Est-ce possible avec une cité où tous ceux qui sont élevés et éduqués sont semblables et indistincts ?

CLINIAS

Mais, admirable ami, c'est impossible.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il faut donc passer à [965b] une éducation plus avancée que la précédente.

CLINIAS

Probablement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Celle que nous venons tout juste d'évoquer ne serait-elle pas par hasard celle-là même dont nous avons besoin ?

CLINIAS

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais ne disions-nous pas que pour un homme de métier, un gardien, qui se trouve au sommet de sa spécialité, quelle qu'elle soit, il faut être capable non seulement d'envisager la pluralité, mais aussi de pousser jusqu'à la connaissance de l'un, et l'ayant connu, d'y ordonner tout le reste dans une vision d'ensemble ?

CLINIAS

C'est exact.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, serait-il possible, pour qui que ce soit et à propos de quoi que ce soit, de trouver une méthode plus exacte de recherche et d'observation, [965c] que de savoir porter son regard, à partir de choses qui sont multiples et dissemblables vers une forme unique ?

CLINIAS

Probablement.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Non probablement, mais assurément, mon bienheureux ami. Pour aucun homme il n'y a de voie plus précise que celle-là.

CLINIAS

Je t'en crois sur parole, Étranger. Poursuivons notre entretien dans cette direction.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il semble donc qu'il faille contraindre les gardiens de notre divine constitution à voir eux aussi de façon précise, d'abord ce qui trouve être identique dans la totalité [965d] que forment ces quatre choses et qui, présent à la fois dans le courage, dans la tempérance, dans la justice et dans la réflexion peut légitimement être désigné par l'unique nom de « vertu ». Voilà, mes amis, si nous le souhaitons, ce que nous devons pour ainsi dire serrer de toutes nos forces et ne pas laisser échapper avant d'avoir suffisamment défini la nature de ce but que doivent viser nos regards pour dire si c'est une seule chose, un ensemble, les deux à la fois ou autre chose encore. Si cela nous échappe, allons-nous nous imaginer que jamais nous serons suffisamment instruits en ce qui concerne la vertu, restant dans l'incapacité de dire si elle est

multiple, quadruple ou unique ? [965e] Et alors, si du moins nous maintenons notre dessein, nous n'aurons pas d'autre moyen de faire que cela se réalise dans notre cité. Mais s'il nous paraît préférable de tout laisser tomber, eh bien, laissons tout tomber.

CLINIAS

Rien n'est moins admissible, Étranger, je l'affirme par le dieu qui te protège, que de laisser tomber un tel sujet, je suppose, alors que ta pensée nous semble parfaitement juste. Mais alors quel moyen trouver ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[966a] Ne parlons pas encore de moyen ; mais la première chose sur laquelle il faut prendre une décision et se mettre d'accord entre nous est de savoir si nous abordons ou non ce sujet.

CLINIAS

Mais il est bien sûr qu'il le faut, si la chose est possible.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Qu'est-ce à dire enfin ? Au sujet du beau et du bien, sommes-nous du même avis ? Faut-il que nos gardiens se bornent pour chacune de ces choses à savoir qu'elle est multiple, ou bien faut-il qu'ils sachent qu'elle est une et de quelle façon ?

CLINIAS

Il leur est bien nécessaire, semble-t-il, de savoir aussi de quelle façon elle est une.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

[966b] Mais alors, ils pourraient avoir cela dans l'esprit, sans être capable d'en donner une démonstration raisonnée ?

CLINIAS

Comment serait-ce possible ? Tu parles de l'état d'esprit d'un esclave.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais quoi, ne devons-nous pas tenir les mêmes propos au sujet de tous les sujets sérieux ? À savoir que ceux qui doivent être de véritables gardiens

des lois devront en connaître réellement la véritable nature, être en mesure de l'expliquer de façon raisonnée et de la suivre dans leur conduite, en déterminant quelles activités sont belles et quelles activités ne le sont pas par nature.

CLINIAS

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Or, l'une des plus belles connaissances, [966c] n'est-ce pas celle qui a pour objet les dieux ? Nous avons exposé précisément qu'ils existent et quelle est l'ampleur manifeste de leur pouvoir, connaissance qu'il faut posséder dans la mesure où l'homme en est capable, en concédant à la plupart de nos concitoyens de se borner à suivre fidèlement ce que leur en disent les coutumes, refusant en revanche, pour ceux qu'on destinera au rôle de gardiens, d'admettre celui qui ne prendrait pas toute la peine voulue pour acquérir une pleine conviction sur toutes les questions qui concernent les dieux ? Et cet arbitrage consiste à ne jamais choisir comme gardien [966d] des lois celui qui n'est pas divin et qui n'a pas pris toute la peine possible pour s'instruire des choses divines, pas plus qu'on ne le laissera concourir pour les prix qui récompensent la vertu.

CLINIAS

Assurément, comme tu le dis, il est juste que celui qui en de telles matières se révèle être paresseux et impuissant reste tenu loin de ces distinctions.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Mais ne savons-nous donc pas qu'il y a pour nous conduire à la croyance aux dieux deux arguments que nous avons exposés dans ce qui précède ?

CLINIAS

Lesquels ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

L'un, c'est ce que nous disions de l'âme, à savoir qu'elle est la chose la plus ancienne et la plus divine [966e] de toutes les choses à qui leur mouvement, une fois qu'il a pris naissance, a procuré une existence sans fin. L'autre, c'est ce qui concerne la translation et l'ordonnement, des astres comme de tous les autres corps que gouverne l'intellect, qui a mis en ordre

l'univers. Pour peu qu'il observe ces corps autrement qu'avec le regard d'un homme de peu ou d'un profane, jamais un homme n'a été par nature assez incrédule à l'égard du divin au point de ne pas éprouver le contraire de ce que le grand nombre s'attend qu'il éprouvera. [967a] Car le grand nombre pense que ceux qui s'adonnent à de pareilles études, en pratiquant l'astronomie et les autres techniques qui s'y rapportent nécessairement, deviennent athées parce qu'ils ont observé, croit-il, que les choses se produisent par nécessité et non pas les desseins d'un être qui souhaite la réalisation du bien.

CLINIAS

Qu'en est-il, en fait ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comme je l'ai dit, il en va aujourd'hui tout autrement qu'à l'époque où les penseurs concevaient les astres comme des corps sans âme. Au reste, même alors on était étonné par leur spectacle, [967b] et l'on soupçonnait ce qui est à présent une doctrine admise. Tous ceux qui observaient la précision de leur course se demandaient comment ces corps, s'ils étaient dépourvus d'âme, pourraient jamais obéir à des calculs d'une si merveilleuse précision, puisqu'il leur eût manqué l'intellect. Aussi quelques-uns se risquèrent-ils dès ce moment à affirmer ce que nous venons de dire, et ils proclamèrent que l'intellect était le véritable organisateur de tout l'ordre qui se manifeste dans le ciel. Mais pourtant ces mêmes gens se trompant sur la nature de l'âme, du fait qu'ils la considéraient, elle qui est plus ancienne que les corps, comme étant plus jeune qu'eux ont toutefois pour ainsi dire [967c] tout mis sens dessus dessous, et surtout eux-mêmes. Le fait est certain, toutes ces choses qu'ils avaient devant les yeux, ces choses qui étaient entraînées par le mouvement du ciel, il leur est apparu qu'elles n'étaient faites que de pierre, de terre et de plusieurs autres corps privés d'âme, qui fournissent leurs causes à l'univers dans sa totalité. Ces considérations entraînèrent contre ce genre de personnes un grand nombre d'accusations d'athéisme et suscitèrent contre eux beaucoup de mécontentement, sans compter bien sûr les injures auxquelles en vinrent à leur égard les poètes, comparant ceux qui pratiquent la philosophie à des chiennes [967d] qui aboient à la lune, et multipliant les insanités de ce genre. Mais à présent, comme je viens de le dire, c'est tout le contraire qui est vrai.

CLINIAS

Comment ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il est impossible que s'établisse en aucun homme mortel un ferme respect des dieux si cet homme n'a pas saisi les deux points que nous venons d'énoncer, à savoir que l'âme est la chose la plus ancienne de toutes les choses engendrées, qu'elle est une chose immortelle, et si bien sûr il n'a pas en outre saisi ce que nous avons souvent dit ici : qu'il existe dans les astres un intellect qui est le guide des êtres ; ni non plus si cet homme n'a pas acquis les connaissances préalables [967e] nécessaires ; ni s'il n'a pas examiné, en même temps que cela, la communauté qui lie à elles le domaine des Muses, pour s'en servir en les adaptant aux pratiques morales et à leurs règles ; [968a] ni enfin s'il est incapable de définir tout ce qui a une définition. Celui qui n'est pas capable d'ajouter aux vertus pratiquées par tout le monde la maîtrise de ces connaissances ne sera jamais un magistrat vraiment capable d'exercer son autorité sur la cité tout entière et ne pourra que se mettre au service d'autres citoyens qui exerceront cette magistrature. Il faut donc voir à présent, Clinias et Mégille, si, à toutes les lois que nous avons déjà formulées, nous ajouterons celle-ci encore, d'après laquelle sera établi par la loi, comme gardien pour sauvegarder la cité, le collège de veille qui comprendra des magistrats et qui sera partie prenante dans tout le système d'éducation dont nous avons parlé. [968b] Ou bien que ferons-nous d'autre ?

CLINIAS

Mais, très cher ami, comment ne pas ajouter cette loi, pour peu et de quelque façon que nous en soyons capables ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

C'est bien là la voie dans laquelle nous devons nous lancer. Oui, moi-même, de toute évidence, je mettrai tout mon zèle à l'entreprendre de concert avec vous, encore que, en plus du mien, je trouverai peut-être d'autres concours, parce que, en la matière, j'ai beaucoup d'expérience et je n'ai cessé de mener ma recherche.

CLINIAS

Eh bien, Étranger, c'est dans cette direction avant toute autre qu'il faut poursuivre notre route, et c'est le dieu qui semble-t-il nous y guide. Mais quelle serait pour nous [968c] la bonne façon de faire, voilà justement ce qu'à présent il faut découvrir et expliquer.

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Il n'est pas encore possible, Mégille et Clinias, de légiférer à ce sujet ; il faut d'abord qu'il soit organisé. Alors nous légiférerons sur les prérogatives que doivent avoir ses membres. Mais pour aménager pareille institution dès

maintenant, si nous souhaitons que cela soit fait comme il faut, il y faudrait un enseignement appuyé sur un grand nombre d'entretiens.

CLINIAS

Comment cela ? Encore une fois, quel sens accorder à ce que tu viens de dire ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

La première chose à faire, sans aucun doute, serait de dresser une liste [968d] de tous ceux qui sont aptes à remplir la charge de gardiens, en vertu de leur âge, de leur capacité dans le domaine des connaissances, de leurs dispositions morales et de leurs habitudes. Après quoi, savoir quelles sciences ils doivent apprendre, voilà ce qu'il n'est facile ni de découvrir ni, quand quelqu'un d'autre l'a découvert, de s'en faire instruire. Ce n'est pas tout : déterminer à quel moment se consacrer à chacune de ces études et combien de temps y consacrer, n'est-ce pas là une question qu'il serait vain de traiter par écrit ? Car même ceux qui se consacrent à ces études [968e] ne sauraient dire clairement si c'est au moment opportun, avant, je suppose, que ne se trouve dans l'âme de chacun la connaissance du savoir en question. Ainsi donc, tout cela est d'abord informulable et le formuler serait une prétention illégitime ; ensuite, cela ne peut être formulé à l'avance et si on le dit à l'avance rien de ce qu'on dit n'a de sens.

CLINIAS

S'il en est ainsi, que devons-nous donc faire, Étranger ?

L'ÉTRANGER D'ATHÈNES

Comme on dit, mes amis, voilà, semble-t-il, l'enjeu qui nous est proposé ; et si nous sommes disposés à risquer le sort de notre constitution dans sa totalité, en jetant au jeu de dés, suivant la formule, trois fois six ou trois fois un, faisons-le. Moi, [969a] je partagerai le risque avec vous en exposant et en expliquant quelles sont mes vues sur l'enseignement et l'éducation qu'évoquent une fois encore nos propos. Le risque ne paraît assurément ni petit ni comparable à d'autres. C'est ce risque, Clinias, que je te demande de prendre en considération. Car cette cité des Magnètes – peu importe d'après qui ou d'après quoi il plaise à la divinité de la nommer – te vaudra une grande gloire si tu l'organises droitement ; à tout le moins, tu n'échapperas pas au renom d'être infiniment plus courageux [969b] que tous ceux qui viendront après toi. Il est certain en tout cas que, si nous parvenons à former ce divin collège, chers compagnons, il nous faut lui remettre la cité, et là-dessus, chez aucun des législateurs actuels, à cette loi près pour ainsi dire, il

n’y a place pour aucune contestation. Il s’agira en quelque sorte plutôt de réaliser dans les faits ce que, il y a peu de temps, notre discours considérait encore comme un rêve quand, je ne sais comment, nous associions, dans une image, la tête et l’intellect, à supposer que d’aventure nous arrivions à faire une sélection rigoureuse de ces hommes, à les éduquer de la façon qu’il convient, [969c] et, une fois qu’ils auront reçu cette éducation, à les installer dans l’acropole du pays, devenant ainsi, pour ce qui est de leur capacité à assurer la sauvegarde, des gardiens tels que nous n’en avons jamais vus dans notre passé.

MÉGILLE

Mon cher Clinias, après tout ce qui vient de nous être dit, ou bien il faut renoncer à fonder notre cité, ou bien ne pas laisser partir cet étranger, et obtenir tout au contraire par nos prières et par d’autres moyens qu’il collabore à la fondation [969d] de notre cité.

CLINIAS

Tu as parfaitement raison, Mégille. Je ferai comme tu dis, mais il faut que tu m’aides.

MÉGILLE

Je t’aiderai.

1- Voir *Odyssée* XIX, 178-179.

2- Athéna est la déesse du savoir ; c’est elle qui inspire aux hommes la connaissance ; voir *Critias* 109b-c. C’est à elle qu’est dédiée la cité d’Athènes qui, de ce fait, est la cité d’Athéna et du savoir.

3- Les Grecs distinguent entre la guerre menée à l’extérieur de la cité (*pólemos*) et la discorde ou « guerre civile » (*stásis*).

4- Poète élégiaque et sans doute général spartiate du VII^e siècle av. J.-C.

5- Il s’agit du fragment 12 West. L’Athénien cite en entier le premier vers avant d’adapter, en 629e, les vers 11 et 12.

6- Il s’agit des vers 77 et 78 West.

7- Paraphrase des vers 16 à 18 du fragment 12 de Tyrtée, voir West.

8- Paraphrase des vers 147 et 148 de Théognis, voir West.

9- Certains éditeurs et traducteurs ont voulu attribuer cette réponse à Clinias.

10- Ganymède était un jeune Troyen que Zeus, séduit par sa beauté, aurait enlevé pour en faire l’échanson des dieux sur l’Olympe (*Illiade* XX, 231-235).

11- On qualifiait de « victoires à la Cadmos » celles qui s’avéraient fatales au vainqueur (Hérodote I, 16 ; Diodore de Sicile IX, 12,1 ; XXII, fr. 6).

12- Au dieu du vin, Dionysos ; la fin du livre I, en 647b-650b, y revient en effet, en traitant de l’ivresse.

13- On retrouve cette formule proverbiale dans les *Nuées* d’Aristophane (v. 1417).

10- Le mot *khorós* « chœur » est ici associé à *khará* « joie, allégresse ».

15- Dans l'*Ion* (533b), c'est Orphée qui symbolise le chant associé à la cithare, tandis que Phémios, l'aède qui dans l'*Odyssée* est contraint par les prétendants de chanter devant eux, symbolise la rhapsodie.

16- L'Athénien fait allusion au serment que les juges doivent prêter avant d'entrer en fonction, quel que soit le type de jugement. Il s'agit avant tout d'un serment d'impartialité.

17- L'Athénien cite et paraphrase le poète Tyrtée (fragment 12, les vers 4 à 12 West sont repris), comme il l'avait fait en I, 629a et 630b.

18- Énumération de biens d'après une chanson populaire, voir *supra* I, 631b-e, *République* III 392a-c et *Gorgias* 451e.

19- Ici comme dans ce qui va suivre, l'Athénien fait allusion au mythe qui relate la fondation de Thèbes par Cadmos, fils d'Agénor, roi de Tyr (ville de Phénicie ; d'où sa désignation, suivant un proverbe relatif à une histoire incroyable, comme « l'homme de Sidon », autre ville de Phénicie). Sur ce mensonge, voir *République* II, 389 et IV 414b-c.

20- Le chœur des enfants est celui des Muses, car les pratiques « musicales » se rapportent aussi à l'éducation.

21- *Paíōn*, le guérisseur, le secourable, est l'épithète traditionnelle d'Apollon.

22- Le proverbe signifie « ajouter le mal au mal ».

23- Il s'agit d'un vers attribué à Orphée (frag. 11 Kern = 482 F Bernabé ; voir *Philèbe* 66c), qui semble faire allusion aux jeunes gens qui, au sortir de la puberté, sont mûrs pour goûter le plaisir de l'amour.

24- Dionysos, le fils de Sémélé, une mortelle, fille de Cadmos, est le fruit de l'une des nombreuses infidélités faites par Zeus à son épouse légitime, Héra. Cette dernière s'en agaça, et la légende veut qu'elle rendit fou Dionysos en lui offrant le vin. Sur Dionysos fou, voir Homère, *Iliade* VI, 632, et Euripide, *Bacchantes*, v. 298-299.

25- Le grec dit *órkhēsis paizōntōn*, « la danse de ceux qui s'amuse(nt) ». C'est une danse qui n'est pas associée au chant dans un chœur ; peut-être Platon pense-t-il à ce qu'il a écrit *supra* en 657c-d et en 669d-e.

26- Épipiméide, un Crétois, avait été présenté comme l'ancêtre de Clinias (I, 642d-643a) ; il passait pour avoir inventé un breuvage qui supprimait la faim et la soif, dans la composition duquel entraient la mauve et l'asphodèle (voir Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 40-41).

27- *Odyssée* IX, 112-115, voir aussi II, 19.

28- Mégille fait ainsi allusion à la question de l'origine d'Homère, qui préoccupait les Anciens.

29- *Iliade* XX, 216-218.

30- Voir Thucydide I, 9, et Hérodote IX, 26.

31- L'Athénien paraît faire allusion à la répartition des biens qu'aurait provoquée une réforme agraire à Sparte (V, 736c y revient), et dont certains autres témoignages corroborent l'existence (Isocrate, *Panathénaique* 179 et Polybe VI, 45).

32- Précepte rituel qui était devenu proverbial ; voir *Théétète* 181a ; *Philèbe* 15c ; *Lois* V, 736d ; VIII, 843a ; XI, 913b ; *Épinomis* 985c.

33- Ninos est le nom grec du fondateur de l'Empire assyrien. Platon reprend à son compte la version de la guerre de Troie qui imputait aux Barbares la responsabilité du conflit. La guerre de Troie, selon cette variante, n'a donc pas eu pour prétexte le rapt d'Hélène, mais c'est la conséquence d'un conflit politique : Pélops, roi de Phrygie qui avait succédé à son père Tantale, aurait été chassé de chez lui par le fondateur d'Ilion soutenu par les Assyriens, et se serait réfugié alors en Élide, auprès du roi (Enomaos (voir *Cratyle* 395d et *Ménexène* 245d). La guerre de Troie serait donc une guerre de représailles, entreprise et conduite par des Pélopidés (Agamemnon et Ménélas sont fils d'Atrée, et donc petits-fils de Pélops), rassemblés sous le nom d'« Achéens ».

34- Héraclès lui-même s'était déjà emparé de Troie (*Iliade* V, 638-642).

35- Pour le récompenser d'avoir tué le brigand Skiron, Poséidon avait promis à Thésée d'exaucer trois de ses vœux. Selon la tradition, le seul vœu que fit Thésée, persuadé que son fils avait souillé sa propre couche en son absence (en s'unissant à Phédre), fut celui de voir disparaître Hippolyte (voir l'*Hippolyte* d'Euripide, 43-36, 887-890, 1315-1317).

36- Allusion à un poème de Pindare (fr. 169a, 1-4 Maehler) dont quelques vers sont cités dans le *Gorgias* (« La loi, reine du monde/des hommes et des dieux/justifie la force qui mène tout/de sa main souveraine [...] », 484b). Les *Lois* le citeront de nouveau en IV, 715a, avant d'y faire encore allusion en X, 890a.

37- Hésiode, *Les Travaux et les Jours* 40 (le même vers est cité dans la *République*, V, 466c).

38- L'Athénien fait référence à Sophocle, *Œdipe-roi*, 873.

39- Le premier est Zeus, le second Lycurgue, et le troisième, le roi Théopompe (VIII^e siècle av. J.-C.).

40- Platon est allusif et la version qu'il donne des événements ne recoupe pas exactement celle d'Hérodote. Cet Eunuque est peut-être le mage qui se fit passer pour Smerdis, le frère de Cambyse que ce dernier avait assassiné. À moins qu'il ne s'agisse de Préxaspe, gouverneur perse qui avait été chargé du meurtre de Smerdis (et dont le propre fils fut assassiné par Cambyse, par bravade, selon Hérodote, III, 34).

41- À la mort de Cambyse, Darius s'empara de la royauté en s'appuyant sur les représentants de six grandes familles perses (*ibid.*, III, 68-79).

42- Le sens du proverbe est le suivant : on tombe d'un âne alors qu'on se croit sur un cheval ; nous dirions aujourd'hui « tomber des nues » ou « tomber de haut » : voir Aristophane, *Nuées* 1273, ainsi que *Phèdre*, 260c.

43- L'expression est considérée comme une allusion à une partie d'un poème d'Alcman (fr. 108 Page), qui vécut à Sparte durant la seconde moitié du VII^e av. J.-C.

44- Selon la légende, Minos levait tous les ans un tribut de sept filles et de sept garçons sur les Athéniens, parce qu'il les rendait coupables de la mort de son fils Androgée, assassiné sur l'ordre d'Égée, roi d'Athènes. Les jeunes gens étaient livrés à un monstre fabuleux, le Minotaure. Voir *Criton* 43 c-d.

45- Les deux passages entre guillemets pourraient être les fragments d'un poème que l'on ne peut identifier.

46- *Iliade*, XIV, 96-102.

47- Adaptation d'un vers de Chérémon (*TrGF*, fr. 18, 4 Kassel-Austin), poète tragique contemporain de Platon.

48- Allusion à III, 690a-c ; voir aussi X, 890a et XI, 917b.

49- Il s'agit là probablement d'un fragment de poème orphique (OF 168, 2 Kern = 243 F, 2 Bernabé).

50- Allusion à la célèbre formule de Protagoras (fr. 1 DK) : « L'homme est la mesure de toutes choses » (*Théétète* 152a, *Cratyle* 385e).

51- Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 287-292.

52- Sur le jeu auquel fait allusion cette formule proverbiale, voir V, 739a, puis surtout X, 903d.

53- Réminiscence de deux vers de l'*Iliade* (XI, 638-640) cités dans le *Banquet* (214b).

54- Voir *Lois* III, 685d.

55- Le nombre cinq mille quarante peut en effet subir ces dix divisions successives (voir encore VI, 771c) ; il compte par ailleurs cinquante-neuf diviseurs, comme va le préciser l'Étranger (il s'agit de ces nombres : 5 040, 2 520, 1 680, 1 260, 1 008, 840, 720, 630, 560, 504, 420, 360, 336, 315, 280, 252, 240, 210, 180, 168, 144, 140, 126, 120, 112, 105, 90, 84, 80, 72, 70, 63, 60, 56, 48, 45, 42, 40, 36, 35, 30, 28, 24, 21, 20, 18, 16, 15, 14, 12, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2 et 1).

56- La déesse Déméter, divinité de la terre cultivée, qui s'occupe aussi du domaine, souterrain, des morts.

57- Citation libre d'un vers de Simonide (fr. 542, 29 Page), dont la source est un poème cité presque entièrement dans le *Protagoras* 345c-d (voir aussi IV, 709a-c, et surtout VII, 818b et d-e).

58- Les conditions qui viennent d'être exposées, en V, 740a-741d.

59- Platon joue des mots *dia-stásis* « dissension » et *stásis* « sédition », pour souligner de nouveau que la coexistence de la richesse et de la pauvreté produit la discorde civique.

60- Pour une représentation de l'ensemble du territoire, de la cité centrale et des douze villages, voir les annexes 10, 11, et 12.

61- Voir III, 702c.

62- On trouvera un inventaire de toutes les magistratures politiques et judiciaires dans l'annexe 13.

63- L'allusion renvoie probablement à 760a-b. En 763c4, on trouve dans la marge des manuscrits A (*Parisinus graecus* 1807) et O (*Vaticanus graecus* 1) un *trein*, qui paraît inexplicable.

64- L'Étranger a commencé à parler en 758e.

65- Dans sa *Poétique* 21, 1457b24, Aristote rapporte l'expression (« le soir de la vie ») à Empédocle.

66- En bref : $5\,040 - 2 = 5\,038$, et $5\,038 \div 11 = 458$. Dans les deux sens, signifie donc d'abord $5\,038 \div 11 = 458$, puis $5\,038 + 458 = 11$.

67- Le texte de ce passage est probablement corrompu. Il a été abondamment corrigé dans les marges des deux principaux manuscrits, A et O. Nous lisons *didáskein*, une variante qui remonte peut-être à Aréthas qui se trouve en marge de O au lieu de *gēráskein* qui se trouve dans le texte. Si l'on accepte *gēráskein*, il faut traduire, comme É. des Places : « nous dirons que les pauvres risquent peu de vieillir, faute de bien, sans prendre femme ou sans marier leur fille ».

68- De nouveau Platon joue sur le mot *nómos*, qui peut désigner à la fois la loi et la pièce musicale, relatives au mariage.

69- Les Mariandyniens sont une population indigène asservie cette fois par les colons de Mégare qui vinrent s'établir à Héraclée du Pont, en Bithynie : voir Strabon XII 3, 4 ou Athénée VI, 362d-364b.

70- Les pénestes de Thessalie (une partie des Achéens autochtones) présentent plusieurs points communs avec les hilotes. Ce ne sont toutefois pas des serfs « publics », car ils appartiennent aux familles nobles du pays (des envahisseurs doriens).

71- *Odyssée* XVIII, 322-323.

72- Ces brigands sont des anciens esclaves, mais on ne peut les identifier.

73- On ignore de quel poète il s'agit, mais le thème est répandu en poésie : on le trouve chez Alcée (fr. 112, 10 Voigt) et Eschyle (*Perses* v. 349). Voir aussi Lycurque l'orateur, *Contre Léocrate*, 153.

74- Pour l'expression, voir *République* IV, 422e, où l'on retrouve cette formule *tò tō'n paizóntōn*, dont le sens reste incertain (est-ce un proverbe ou un jeu ?).

75- On retrouve le même argument en VII, 806c. Le sens de la remarque est le suivant : le double est donné par la quantité des individus, et le surplus (ce qui « dépasse ») l'est par la qualité de la vertu.

76- Le commencement auquel il est ici fait allusion est le début du livre III.

77- Les divinités auxquelles les hommes doivent les présents de la terre cultivée sont Déméter, déesse de l'agriculture, sa fille Korè et Triptolème (le héros « trois fois audacieux », qui reçut de Déméter les secrets de la culture du blé), quand Dionysos est la divinité du vin. Voir *Protagoras* 321c-322a et *Politique* 274d. Ce passage paraît du reste faire allusion au mythe du *Politique* et aux bouleversements cosmiques qui s'y trouvent décrits (voir également les remarques de *Timée* 22b-d sur les déluges).

78- À partir de 746b8, une main du X^e siècle, que l'on a voulu identifier à celle d'Aréthas (mort en 933), a révisé les manuscrits A et O. De surcroît, tout le passage qui suit (783b2-d4) est absent des manuscrits A et O, et n'a été conservé dans les marges que par cette main. On s'explique mieux, dès lors, toutes les difficultés textuelles et stylistiques qui le parsèment. Ce passage copié en marge des manuscrits A et O se présente comme un métadiscours, comme une réflexion sur les discours qui viennent d'être prononcés. Ce pourrait être une note de travail de Platon ou de l'« éditeur » des *Lois*. Une sorte de *memento* énumère des questions déjà évoquées, comme si l'on avait ainsi conservé le plan de ce qui précède en vue de ce qui suit.

79- La déesse qui préside à l'accouchement.

80- Voilà qui a été dit en effet à plusieurs reprises : I, 643a-d et 644a-b, puis II, 652b-653c et 673a.

81- « Laisser-aller » rend *truphê*, qui désigne une forme de mollesse et d'abandon. Il en sera de nouveau question en X, 900e-901e, où la *truphê* est explicitement désignée comme le contraire du courage.

82- Les deux personnages incarnent la force par la multiplication des membres. Briarée est un géant, fils de Gaia et d'Oùranos, qui se joignit aux dieux Olympiens dans leur lutte contre les Titans révoltés (*Iliade* I, 403) ; il avait cent bras (Hésiode, *Théogonie* 147-152). Géryon, fils de Chrysaor et de l'Océanide Callirhoé, habitait l'île d'Érythrée ; il possédait trois corps et trois têtes. Il fut tué par Héraclès (voir *Gorgias* 484b et *Euthydème* 299c).

83- Fils de Poséidon et de Gaia, le géant Antée est invincible tant qu'il repose sur sa mère, la terre (Gaia), au contact de laquelle il récupère toutes ses forces. Cercyon, autre rejeton de Poséidon, est un semblable personnage : on le trouve dans la geste héroïque de Thésée, qui le tua comme Héraclès avait tué Antée, en le soulevant. Épeios est l'artisan présumé du cheval de Troie (*Odyssée* VIII, 493 et XI, 523) : dans le cycle des Argonautes, il est vaincu et tué par Pollux (Apollonios, *Argonautiques* II, 1-97). Chacun de ces lutteurs légendaires fut finalement battu et il semble que l'Étranger les cite pour rappeler que le combat que ne motive que le désir du triomphe est vain, car il est voué à l'échec.

84- Les Courètes sont les dieux montagnards et guerriers qui ont protégé l'enfance de Zeus dans une grotte du mont Ida, en Crète. Les Dioscures sont les jumeaux Castor et Pollux, qui sont nés à Sparte, et sous la direction desquels une expédition victorieuse fut menée contre Athènes. Courètes et Dioscures sont donc nommés ici comme des divinités tutélaires, auxquelles il convient que les citoyens rendent hommage par des danses guerrières (pyrrhiques).

85- Mentionnés dans le *Lachès* 187b, les Cariens étaient proverbialement connus et décriés comme des mercenaires prêts à toutes les besognes (voir encore *Euthydème* 285b-c). La Muse carienne est évoquée par Aristophane, dans les *Grenouilles* 1302, qui se moque de l'usage que fait Euripide des airs de musique cariens plaintifs.

86- Voir V, 741e-742c.

87- Comme on peut le constater dans le *Timée* (52c, 72c), le terme *ekmageion* est associé au travail de la cire (voir aussi *Théétète* 191c, 196a). Il s'agit du sceau qui sert de modèle pour la fabrication de formes ou d'empreintes.

88- *Odyssée* III, 26-28.

89- Les « Sauromates » sont une peuplade de Scythie (au nord du Pont-Euxin) : selon le témoignage d'Hérodote (IV,

110-117), les Sauromates sont les héritiers des Amazones et des Scythes. De leurs ancêtres, les femmes Sauromates ont conservé l'habitude du maniement des armes et celle d'un habillement identique à celui des hommes.

90- Pour le premier point, voir VII, 800b ; pour le second 802b ; pour le troisième 799a-b.

91- La construction du dialogue paraît prise en défaut ici, car Platon ne dira rien de ce qui semble annoncé ici comme une forme de célébration scolaire, une remise de distinctions ou de prix.

92- Ce proverbe se trouve dans un vers de Simonide cité par Socrate dans le *Protagoras* 345d et, *supra*, en V 741a.

93- À la boxe comme à la lutte, les adversaires sont tirés au sort ; si leur nombre est pair, tous peuvent combattre en même temps ; mais si ce nombre est impair, il y en a un qui reste à attendre son tour ; pour un témoignage, voir Lucien, *Hermotime* 40.

94- Cette définition de la planète est explicite : elle rappelle qu'on désigne ainsi les astres qui, à la différence des astres fixes (les étoiles), semblent se déplacer et errer. C'est en effet le sens de l'adjectif *planétés*. Cette distinction entre étoiles fixes et planètes est courante dans l'astronomie de l'époque ; les *Lois* y reviennent plus loin, en X, 898d-899d. Voir également l'exposé astronomique du *Timée* 36b-40d.

95- Sur le terme *dolikhodrómos*, voir *Protagoras* 335e. Les courses dont il est question dans ce passage sont de deux sortes : la première, une longue distance donnée à parcourir, la seconde, la plus grande distance possible à parcourir en une seule journée.

96- Sur le sujet, voir V, 745d-e et VI, 771b-e.

97- Thamyras, qui passait pour être l'inventeur de la cithare et le maître d'Homère, fut aveuglé par les Muses qui le punirent ainsi de sa présomption (voir *Illiade* II, 596-600, puis les évocations de *Ion* 533b et *République* X, 620a). Orphée, lui aussi antérieur à Homère, charmait par ses chants, même les animaux et les êtres inanimés.

98- Allusion à un entraînement où le sportif, seul, mime les gestes qui seront les siens lors d'un combat réel.

99- Cette phrase a donné lieu à diverses interprétations. Nous la construisons et la comprenons ainsi : *tis tē i tōn melittōn hēdonē i sunepōmenos* signifie « suivre le « gré » des abeilles », que nous rendons par la formule un peu paraphrastique : « suivre les abeilles au gré de leur déplacement ». Par ailleurs, *katakrouiōn* signifie « secouer (*krouōn*) pour faire tomber (*katā*) ».

100- Le lever de l'étoile Arctouros (le « gardien de l'Ourse »), dans la constellation du Bouvier, face à la Grande Ourse, correspond à l'équinoxe d'automne, c'est-à-dire le 22 ou le 23 septembre.

101- La comparaison du législateur et du médecin est celle qu'on trouve en IV, 720c-d.

102- La remarque laisse entendre que les écrits législatifs sont consignés sur des rouleaux de papyrus.

103- Voir V, 731b-c et 734c.

104- C'est le terme *thumós* qui est rendu par « colère » : il s'agit du principe de l'ardeur ou de l'irascibilité, qu'évoque notamment le *Timée* 69a.

105- C'est-à-dire en une seule fois.

106- Voir 870d-e.

107- Si les prêtres se trouvent aux côtés des gardiens des lois à cet instant, c'est que la distribution des 5 040 lots a été consacrée aux dieux et qu'elle a été proclamée immuable devant eux ; voir V, 741a-b et 744a-745b.

108- C'était en 867b.

109- Voir IX, 854c-856a, et le rappel qu'en donne 860b (en expliquant que le voleur sacrilège mérite la peine capitale).

110- L'Étranger joue de la parenté des deux verbes (*phoboûmai* et *aidoûmai*).

111- L'Étranger rappelle ainsi les questions posées en 892a-c.

112- La formule selon laquelle « tout est plein de dieux » est courante ; on la retrouve dans l'*Épinomis* 991d4. Elle est imputée à Thalès (tém. 22 DK, notamment par Aristote dans le traité *De l'âme* I, 5, 411a7), mais aussi à Héraclite (tém. 9 DK = 148 Pradeau).

113- L'image figure chez Hésiode, dans les *Travaux et les Jours* 304 (pour les « faux bourdons », voir *Théogonie* 594-599), et Platon l'emploie encore à plusieurs reprises dans la *République* VIII, 552c-d, 556a ou encore 559d. Il s'agit d'indigents.

114- Homère, *Odyssée* XIX, 23.

115- Voir *Iliade* IX, 500 et *République* VI, 488c.

116- Si l'expression n'avait pas un tout autre sens aujourd'hui, on pourrait rendre le nom de cette prison (le *sōphronistērion*) par « maison de correction ». Cette prison est nommée à deux reprises, ici puis en 909a1. Il est remarquable que le collège de veille (composé des citoyens qui « se rassemblent à la fin de la nuit »), qui est la plus haute magistrature de la cité (elle sera décrite à la fin du dialogue, en XII, 961b-968e), siège auprès de ces prisonniers et reçoive pour tâche de les corriger de leur athéisme et de les éduquer. Ci-dessous, 909a revient sur cette détention.

117- Le nom de cette prison n'est jamais indiqué ; peut-être est-ce par euphémisme, puisque l'indignité qui lui est attachée est sans équivalent.

118- Il s'agit de la même prescription que l'on trouve sous une forme légèrement différente au livre VIII, 844e ; l'autre législateur est l'Athénien lui-même.

119- Il s'agit probablement d'Hécate, la déesse des chemins et des carrefours. Un scholiaste propose Artémis ou Selênê, qui toutes deux protègent également les chemins.

120- Il s'agit d'un *éranos*, c'est-à-dire d'une « association amicale » qui se réunit périodiquement pour des banquets ou diverses autres manifestations : voir IX, 855b.

121- En VI, 759a, 763c-e, VIII, 849a et enfin en IX, 881c.

122- Souvenir de deux vers de l'*Iliade* VI, 47-48.

123- Il s'agit de l'*aidōs* et de la *dikē*, de la retenue et de la justice.

124- Fille du roi des Lapithes, Kainis, qui se refuse à tous les hommes, est violée par Poséidon. Pour prix du plaisir qu'il a obtenu, le dieu lui promet d'exaucer le vœu que fera la jeune fille. Elle demande à devenir un homme, et se trouve transformée en un guerrier invulnérable, Kaineus.

125- Il s'agit de la *philopsukhía*, que Platon mentionne également dans l'*Apologie de Socrate* 37c et dans le *Gorgias* 512e.

126- Sur ce terme (que nous traduisons à l'imitation de Diès) de « préceinte », voir *République* X, 616c. Les préceintes sont les cordages qui entourent les flancs des trières et renforcent leur structure.

127- Sur cette magistrature, voir l'annexe 13.

128- Pour cette magistrature suprême, voir aussi l'annexe 13.

129- L'expression est semi-proverbiale, comme le suggère son emploi en *République* II, 364b5.

130- Il s'agit probablement des vérificateurs. En XI, 921e-922a, on apprend qu'on peut accorder les plus hautes distinctions à deux catégories de citoyens : à ceux qui respectent scrupuleusement les lois et aux guerriers valeureux. Pour ce qui est de la seconde catégorie, il s'agit du prix de bravoure (voir, ici, XII, 943b-c) ; quant à la première, un exemple en est donné en V, 730d-e qui paraît faire allusion à la charge des vérificateurs.

131- Allusion probable à la manière dont le roi égyptien Busiris traitait les étrangers. Voir Isocrate, *Busiris* 24-29.

132- Tout simplement parce qu'elles sont inaliénables.

133- Rappel de l'axiome formulé en IV, 714a : la loi (*nómos*) est (ou du moins devrait être) l'expression de l'intellect (*noûs*).

134- Sur les sépultures exceptionnelles, voir XII, 947b-e. Sur l'interdiction de sépulture ou la privation d'honneurs funèbres, voir IX, 873b-d ; X, 909c.

135- Platon joue de la parenté de sens entre *Átropos* (l'une des trois divinités qui représentent le Destin) et *ametástrophos* (irréversible).

136- Les quatre vertus sont la *phrônēsis*, la *sōphrosīnē*, la *dikaíosīnē* et l'*andreía* (réflexion ou sagesse, tempérance, justice et courage) : voir, entre autres, IV, 710a et 712a. La *phrônēsis* est indissociable du *noûs*, et les deux termes sont employés comme des synonymes.

137- Si l'on prend pour acquis qu'ils sont les yeux et les oreilles du collège de veille.

LYSIS

Hippothalès est le type même de l'amant dont la passion n'est pas payée de retour (203a-207d). Son amour malheureux pour Lysis est le prétexte à la discussion sur la *philia* que rapporte ce dialogue. La traduction de *philia* par « amitié » ne fait référence qu'à un seul aspect de cette relation privilégiée qui s'instaure entre deux êtres : rapports familiaux, relations amoureuses, liens amicaux, l'affection pour les animaux, l'attachement à un objet et même l'attraction mutuelle des éléments dans la physique antique. Toutes ces significations restent à l'arrière-plan de la discussion.

Hippothalès, qu'accompagne Ctésippe, demande à Socrate d'aborder Lysis pour pouvoir s'entretenir avec ce dernier. C'est ainsi que Lysis et son meilleur ami, Ménexène, deviennent les principaux interlocuteurs de Socrate. Les liens d'amitié qui les unissent devraient leur permettre d'expliquer à Socrate ce qui se trouve au fondement d'une telle relation (212a).

Profitant de l'absence momentanée de Ménexène, Socrate engage la conversation avec Lysis sur les rapports entre amitié (*philia*), savoir

(*sophia*) et utilité (*khre^{sis}*). Après un premier échange sur les relations parents/enfants qui poursuit sans doute un but apologétique – laver Socrate de l'accusation de corrompre les jeunes gens –, Socrate peut faire porter l'examen sur l'amitié.

Sa démarche comporte cinq étapes. Dans un premier temps (216c-218c), Socrate s'interroge sur le sujet et l'objet de l'amitié, et sur ce qui la produit. Puisque l'homme ne peut rechercher le mal, le bien doit être l'objet de l'amitié. Si par ailleurs les hommes sont soit bons soit mauvais, soit ni bons ni mauvais, et si ni les semblables ni les opposés ne peuvent entretenir des relations d'amitié, il s'ensuit que seuls ceux qui ne sont ni bons ni mauvais peuvent être amis. Enfin, c'est en raison de la présence en eux d'un mal que ceux qui ne sont ni bons ni mauvais aspirent au bien.

Cela admis, force est de reconnaître en un second temps que le bien est le but de l'amitié (218c-219b). Mais le bien auquel on aspire est multiple, et de ce fait il convient de déterminer s'il existe une hiérarchie entre les biens. Si tel est le cas, pour éviter une *regressio ad infinitum*, il

faut dans une troisième étape découvrir un premier objet d'amour (*prōton philon*), un objet aimé en vue de lui-même et de rien d'autre. Ce premier objet d'amour c'est le bien (219b-220b) qui, même si la chose n'est pas explicite dans le dialogue, doit être identifié au bonheur, lequel a pour condition la connaissance du bien et du mal. Ainsi est préservée l'unité d'un bien (219d, 220b et d) qui n'est ni fragmenté ni dispersé

comme celui d'Aristote. Le *prōton philon* est donc l'ultime objet d'amour, celui qui nous fait aimer tous les autres biens.

Socrate faisait précédemment du mal la cause de l'amitié ; il conteste en un quatrième temps cette position, et substitue au mal le désir

(220c-221d). Dans un monde affranchi du mal, les hommes n'en continueraient pas moins en effet de désirer le bien ; dès lors, c'est le désir qui doit être considéré comme la cause première de l'amitié. Le désir résulte d'un manque, d'une lacune par rapport au bien. Mais encore faut-il en être conscient. Lorsque Socrate, dans le cadre de la réfutation, amène un jeune homme à reconnaître son ignorance, il fait naître en lui le désir du savoir et l'aspiration au bien qu'incarne Socrate aux yeux du jeune homme. Or, fidèle à sa déclaration d'ignorance, Socrate ne peut consentir à ce désir sous peine de le détourner de son but véritable, le savoir et le bien. C'est de cette situation paradoxale que témoigne Alcibiade à la fin du *Banquet*.

Dans la dernière étape du dialogue (221e-222e), la discussion s'engage dans une mauvaise direction qui conduirait à une impasse si elle n'était réorientée. L'amour, l'amitié et le désir ont pour objet une affinité, un apparemment naturel, entre celui qui désire ou qui aime et l'objet de son désir ou de son amour. Mais force est de reconnaître que seul le bien est commun à tous les hommes. Comme ne cessent de le répéter écrivains, philosophes et psychanalystes, l'amour réduit à la passion de deux êtres l'un pour l'autre est condamné à la destruction ; il faut un troisième terme, objet de leur désir commun, pour qu'ils établissent une relation positive. C'est une nécessité de la sorte que met en évidence le *Lysis*.

LYSIS

ou Sur l'amitié ; genre maïeutique

SOCRATE

[203a] J'allais de l'Académie droit au Lycée par la route extérieure située au pied même du rempart. Une fois arrivé près de la porte où se trouve la fontaine de Panops, j'ai rencontré Hippothalès, le fils de Hiéronyme, Ctésippe de Péanée, et beaucoup d'autres jeunes gens qui les accompagnaient. En me voyant approcher, Hippothalès m'interpella :

« Eh Socrate, où vas-tu donc et d'où viens-tu ?

— [203b] Je viens de l'Académie, lui dis-je, et je vais directement au Lycée.

— Viens plutôt ici, directement à nous, reprit-il. Tu ne t'approches pas ? Cela en vaut pourtant la peine.

— Où, demandai-je, et de qui veux-tu parler par “nous” ?

— Là, me dit-il, en me montrant en face du mur une enceinte dont la porte était ouverte. C'est là, reprit-il, que nous passons notre temps en compagnie d'une foule de beaux garçons.

— [204a] Quel est donc cet endroit et quel est votre passe-temps ?

— C'est une palestre de construction récente, répondit-il. Le plus souvent, nous passons notre temps en discussions et nous aurions plaisir à t'y voir prendre part.

— À la bonne heure ! dis-je. Mais qui enseigne en ce lieu ?

— C'est l'un de tes copains, répondit-il, et qui fait ton éloge : Mikkos.

— Par Zeus ! répondis-je, ce n'est pas un homme de rien, mais un sophiste très capable.

— Veux-tu nous suivre, demanda-t-il, pour voir ceux qui s'y trouvent ?

— [204b] J'aimerais premièrement que l'on me dise ici même pour quelle raison je dois y aller et qui est le beau garçon de l'endroit.

— Chacun de nous a ses préférences, Socrate, répondit-il.

— Mais ta préférence à toi, Hippothalès, quelle est-elle ? Dis-le-moi. »

Cette question le fit rougir. Et moi de reprendre : « Hippothalès, fils d'Hiéronyme, tu n'as plus à me dire si tu es ou non amoureux de quelqu'un, car je sais non seulement que tu aimes, mais que tu es déjà très avancé sur le

chemin de l'amour. Je ne vauds rien **[204c]** et ne suis bon à rien dans les autres domaines, mais, en vertu de quelque don divin, je sais immédiatement reconnaître qui aime et qui est aimé. »

Ces paroles eurent pour effet de le faire rougir bien plus encore. Alors Ctésippe intervint : « Voilà qui est charmant, Hippothalès : tu rougis et tu tardes à révéler son nom à Socrate ; mais s'il passe un peu de temps avec toi, il sera exaspéré de t'entendre le répéter sans arrêt. Quant à nous, Socrate, il nous a rebattu et rempli les **[204d]** oreilles du nom de Lysis. Et s'il a un peu bu, nous avons très facilement l'impression, à notre réveil, d'entendre encore le nom de Lysis. Ce qu'il raconte dans la conversation courante est déjà terrible, mais ce n'est rien au côté des écrits, en vers et en prose, qu'il s'est mis à déverser sur nous. Mais ce qui est encore plus terrible, c'est qu'il chante aussi en l'honneur de son bien-aimé d'une voix épouvantable, que nous sommes contraints de supporter. Et maintenant que tu lui poses une question, il rougit !

— **[204e]** Lysis, repris-je, est jeune, à ce qu'il semble. Ce qui me le fait croire, c'est que son nom ne me dit rien.

— C'est qu'on ne prononce guère son nom, répondit-il ; on l'appelle encore du nom de son père en raison de la très grande notoriété de ce dernier. Cela dit, je sais bien que les formes du garçon ne te sont pas inconnues, tant s'en faut ; car elles suffisent, à elles seules, à le faire connaître.

— Qu'on me dise, repris-je, de qui il est le fils.

— C'est le fils aîné de Démocrate d'Aixoné, répondit-il.

— Eh bien, Hippothalès, repris-je, c'est un amour noble et grand sous tous rapports que tu as trouvé ! Allons, fais-moi une démonstration de ce dont **[205a]** tu leur as déjà fait étalage, pour que je voie si tu sais ce qu'un amant doit dire de son bien-aimé lorsqu'il lui adresse la parole, ou lorsqu'il en parle à d'autres.

— Socrate, demanda-t-il, est-ce que tu accordes de la valeur à ce qu'il raconte ?

— Nies-tu, repris-je, être amoureux de celui dont il parle ?

— Bien sûr que non, se récria-t-il, mais je nie composer des vers ou de la prose en l'honneur de ce garçon.

— Il n'a pas toute sa tête, intervint Ctésippe, car il divague et il est devenu fou. »

Et moi de reprendre : « Hippothalès, ce n'est pas l'un de tes vers que je demande **[205b]** à entendre, ni même un chant si tu en as composé un pour ce jeune garçon, mais leur contenu, pour que je voie de quelle façon tu te conduis avec ton bien-aimé.

— Ctésippe te le dira, répondit-il, car il le sait et s'en souvient avec précision, s'il est vrai, comme il le prétend, qu'il est fatigué de m'entendre toujours.

— Par les dieux, répondit Ctésippe, bien sûr que je m'y connais ! Et c'en est même ridicule, Socrate. Voilà un amoureux qui consacre au garçon

l'essentiel de ses pensées et qui ne trouve rien à en dire qui lui soit propre, **[205c]** rien que même un enfant ne puisse dire ; comment cela ne prêterait-il pas à rire ? Ce que toute la ville chante concernant Démocrate, Lysis – le grand-père de l'enfant –, tous leurs ancêtres, leur fortune, leurs écuries, les victoires qu'ils ont remportées à Delphes, à l'Isthme et à Némée, à l'occasion des courses de chevaux et de quadriges, voilà ce qu'il célèbre en vers et en prose, avec en prime d'autres faits qui remontent à Cronos ! Il nous a fait l'autre jour le récit détaillé, dans un poème, de l'hospitalité qu'un de leurs ancêtres a accordée à Héraklès en vertu de liens de parenté ; **[205d]** cet ancêtre était lui-même issu de Zeus et de la fille du fondateur de leur dème, bref c'était l'une de ces histoires que les vieilles racontent, et il en a beaucoup d'autres du même genre, Socrate. Voilà ce qu'il nous contraint d'écouter lorsqu'il les raconte et les chante. »

Sur ce, je m'exclamai : « Comme tu es ridicule, Hippothalès : tu composes et tu chantes ton propre éloge avant même d'avoir remporté la victoire !

— Mais ce n'est pas en mon honneur, Socrate, protesta-t-il, que je récite des vers et que je chante.

— Du moins ne le crois-tu pas, répondis-je.

— Qu'est-ce à dire ? demanda-t-il.

— **[205e]** C'est avant tout à toi, répondis-je, que ces odes se rapportent. En effet, si tu ravis un garçon de cette trempe, tes compositions et tes chants seront à ton honneur et feront en réalité l'éloge de ta victoire, puisque tu auras obtenu les faveurs d'un garçon de ce rang. Mais s'il t'échappe, plus tu auras insisté dans ton éloge de ce garçon, plus tu paraîtras ridicule d'être frustré d'une aussi grande beauté. **[206a]** Celui qui est habile dans les choses de l'amour, mon ami, ne loue pas l'aimé avant de l'avoir ravi, car il craint la tournure des événements. D'autant plus que les beaux garçons deviennent pleins de suffisance et d'orgueil lorsqu'ils sont l'objet de louanges et de propos qui les exaltent. N'es-tu pas de cet avis ?

— Si, si, répondit-il.

— Et plus ils sont orgueilleux, plus ils sont difficiles à ravir ?

— C'est probable.

— À ton avis, quel genre de chasseur serait-on si l'on effrayait le gibier que l'on chasse et qu'on le rendait encore plus difficile à capturer ?

— **[206b]** De toute évidence, un piètre chasseur.

— De même, le fait d'exaspérer par ses discours et par ses chants, au lieu de charmer, trahit une grande ignorance des Muses, n'est-ce pas ?

— C'est mon avis.

— Vois donc, Hippothalès, à ce que ta poésie ne t'expose pas à tous ces résultats. Je ne crois pas que tu sois disposé à reconnaître qu'un homme dont la poésie lui cause du tort puisse être un bon poète, puisqu'il se nuit à lui-même.

— Non, par Zeus, répondit-il, car ce serait le comble de l'aberration !

Mais c'est bien pour **[206c]** cela, Socrate, que je te mets dans la confiance, et si tu sais quelque chose d'autre, donne-moi un conseil sur ce que l'on peut dire ou faire pour se rendre aimable aux yeux de son bien-aimé.

— Ce n'est pas facile à dire, répondis-je, mais si tu étais prêt à faire en sorte qu'il s'entretienne avec moi, je pourrais peut-être te faire une démonstration de ce dont il faut l'entretenir au lieu des louanges qu'aux dires de ceux-ci tu lui récites et chantes.

— Mais cela ne présente aucune difficulté, répondit-il. En effet, si tu entres avec Ctésippe et que tu te mets à discuter après avoir pris place, je crois qu'il viendra de lui-même à toi, Socrate, car il aime tout particulièrement écouter. **[206d]** Ajoute que, comme on célèbre la fête d'Hermès, les jeunes se sont mêlés aux enfants au même endroit ; il viendra donc à toi. Sinon, il est lié à Ctésippe par l'intermédiaire de Ménexène, le cousin de Ctésippe. Il se trouve en effet que Ménexène est son meilleur ami. Ctésippe n'aura donc qu'à l'appeler, s'il ne vient pas de lui-même.

— C'est ce qu'il faut faire », répondis-je.

Sur ce, prenant **[206e]** Ctésippe avec moi, je m'approchai de la palestre. Les autres suivaient derrière nous. Comme nous faisons notre entrée, nous tombâmes sur des enfants qui venaient d'offrir des sacrifices et qui, comme la cérémonie tirait à sa fin, jouaient aux osselets dans leurs beaux habits. La plupart jouaient dans la cour à l'extérieur ; quelques-uns, dans un angle du vestiaire, jouaient à pair ou impair avec de très nombreux osselets, qu'ils tiraient de petites corbeilles. Les autres formaient un cercle autour d'eux pour les observer. Lysis faisait partie des spectateurs : il se tenait debout parmi **[207a]** les enfants et les jeunes, une couronne sur la tête, et il détonnait par son apparence, non seulement par sa beauté qui lui méritait sa réputation, mais parce qu'il avait une allure noble. Quant à nous, nous nous assîmes après nous être retirés du côté opposé, car c'était un endroit calme, et nous engageâmes la conversation. Lysis se retournait souvent dans notre direction pour nous observer et il brûlait, à l'évidence, de s'approcher. Il était jusque-là dans l'embarras et il hésitait à s'approcher seul, lorsque Ménexène, **[207b]** revenant de la cour, fit son entrée en jouant. Quand il nous aperçut, Ctésippe et moi, il vint prendre place à nos côtés. En le voyant, Lysis le suivit et vint s'asseoir près de nous en compagnie de Ménexène. Les autres s'approchèrent également, y compris Hippothalès ; comme il en voyait plusieurs qui avaient pris place, il se cacha derrière eux et se plaça de façon, croyait-il, à ne pas être vu de Lysis, de crainte de le contrarier. C'est dans cette position qu'il nous écoutait.

Je tournai mon regard sur Ménexène et je lui demandai : « Fils de Démophon, **[207c]** lequel de vous deux est le plus vieux ?

— Nous en débattons¹, répondit-il.

— Dans ce cas, repris-je, lequel est le plus noble est également objet de litige.

— Tout à fait, répondit-il.

— Et, pareillement, lequel est le plus beau ? »

Sur ce, ils se mirent à rire tous les deux.

« Chose certaine, repris-je, je ne vous demanderai pas lequel de vous deux est le plus riche, car vous êtes amis, n'est-ce pas ?

— Parfaitement, répondirent-ils.

— On dit qu'entre amis tout est commun, de sorte que vous ne vous distinguez en rien sous ce rapport, si du moins ce que vous dites de votre amitié est vrai. »

Ils approuvèrent. **[207d]** Je m'apprêtais, après cela, à lui demander lequel des deux était le plus juste et le plus savant. Sur ces entrefaites, quelqu'un s'approcha et fit lever Ménexène, prétextant que le pédotribe le réclamait : c'était à lui, m'a-t-il semblé, de surveiller le sacrifice. Ménexène s'éloigna donc ; pour ma part, je demandai à Lysis :

« Je suppose, Lysis, que ton père et ta mère t'aiment beaucoup ?

— Bien sûr, répondit-il.

— Dans ce cas ils souhaitent que tu sois le plus heureux possible ?

— **[207e]** Comment ne le souhaiteraient-ils pas ?

— À ton avis, est-il heureux l'homme réduit en esclavage auquel on ne permet de rien faire de ce qu'il désire ?

— Par Zeus, à mon avis non, répondit-il.

— Eh bien, si ton père et ta mère t'aiment et désirent te voir heureux, il est évident qu'ils s'appliquent de toutes les façons à te rendre heureux.

— Cela va de soi, répondit-il.

— Ils te laissent donc faire ce que tu veux, ils ne te punissent pas et ils ne t'empêchent pas non plus de faire ce dont tu as envie.

— Si, par Zeus, ils m'en empêchent, Socrate, et même très souvent.

— Qu'est-ce que tu racontes ? repris-je. Ils veulent te voir parfaitement heureux **[208a]** et ils t'empêchent de faire ce que tu veux ? Par exemple, dis-moi, s'il te prenait envie, à l'occasion d'une course, de monter sur l'un des chars de ton père et d'en prendre les rênes, tes parents ne te le permettraient pas et ils t'en empêcheraient ?

— Non, par Zeus, ils ne me le permettraient pas, répondit-il.

— Mais à qui alors le permettraient-ils ?

— Au cocher qui reçoit un salaire de mon père.

— Que dis-tu ? Ils permettent à un salarié, plutôt qu'à toi, de faire ce qu'il veut avec les chevaux, et en plus **[208b]** ils lui versent de l'argent pour cela ?

— Oui, et alors ? dit-il.

— Mais l'attelage de mulets, je suppose qu'ils te le donnent à conduire, et que si tu voulais prendre le fouet pour les frapper, ils te laisseraient faire.

— Pourquoi me laisseraient-ils faire ? demanda-t-il.

— Comment ? repris-je, personne n'est autorisé à les frapper ?

— Mais si, répondit-il, le muletier est autorisé.

— Est-ce un esclave ou un homme libre ?

— Un esclave, répondit-il.

— Et ils ont pour cet esclave, semble-t-il, davantage de considération que pour toi, leur fils, et ils lui confient leurs biens plutôt qu'à toi, et ils le laissent faire ce qu'il veut, alors que toi ils t'en [208c] empêchent ? Allons, réponds-moi encore sur ce point : est-ce qu'ils te laissent te gouverner toi-même, ou bien pas même pour cela ne te font-ils confiance ?

— Comment, demanda-t-il, pourraient-ils me faire confiance ?

— Alors il y a quelqu'un qui te gouverne ?

— Celui-ci, mon pédagogue², répondit-il.

— Est-ce un esclave ?

— Oui, et après ? C'est du moins notre esclave, répondit-il.

— Il est plutôt étrange, repris-je, qu'un homme libre soit gouverné par un esclave. Et que fait ce pédagogue lorsqu'il te gouverne ?

— Il me conduit chez le maître d'école, répondit-il.

— Ne te gouvernent-ils pas eux aussi, ces [208d] maîtres d'école ?

— Tout à fait.

— Ils sont donc bien nombreux les maîtres et les précepteurs que ton père t'impose de son plein gré. Mais lorsque tu rentres à la maison, auprès de ta mère, est-ce que, lorsqu'elle tisse, elle te laisse faire ce que tu veux avec la laine ou le métier à tisser, pour que tu sois, grâce à elle, au comble du bonheur ? Car elle ne t'empêche pas, j'imagine, de toucher à la spatule, à la navette ou à tout autre instrument qui sert au travail de la laine. »

Il éclata de rire et me répondit : « Par Zeus, [208e] Socrate, non seulement elle m'en empêche, mais je recevrais des coups si j'y touchais.

— Par Héraclès, m'écriai-je, n'aurais-tu pas commis une faute à l'endroit de ton père ou de ta mère ?

— Par Zeus, bien sûr que non, répondit-il.

— Mais pour quel motif t'empêchent-ils aussi farouchement d'être heureux et de faire ce que tu veux, et pourquoi, à longueur de journée, t'éduquent-ils comme si tu étais toujours l'esclave de quelqu'un et, pour le dire en un mot, à ne rien faire du peu que tu désires ? Tous ces biens ne te sont donc d'aucune utilité, à ce qu'il semble, puisque tous [209a] les contrôlent plutôt que toi, et ce corps si noble ne t'est pas non plus utile, puisque là aussi c'est un autre qui l'entretient et le soigne, tandis que toi, Lysis, tu ne commandes à rien et tu ne fais rien non plus de ce que tu désires.

— C'est que je n'en ai pas encore l'âge, Socrate, répondit-il.

— Ce n'est pas cela, fils de Démocrate, qui est pour toi un empêchement, puisque ton père et ta mère, je crois, s'en remettent à toi et n'attendent pas que tu aies l'âge dans le cas suivant : lorsqu'ils veulent qu'on leur fasse la lecture ou qu'on écrive pour eux, tu es, m'est avis, [209b] la première personne de la maison à qui ils le demandent. N'est-ce pas ?

— Tout à fait, répondit-il.

— Eh bien, il t'est permis, en ce domaine, d'écrire en premier lieu celle des lettres de ton choix, et pareillement pour la deuxième ; et il t'est permis de

lire de la même façon. Et lorsque tu prends la lyre, ni ton père ni ta mère, si je ne m'abuse, ne t'empêchent de pincer ou de relâcher la corde de ton choix, ni de la faire vibrer et résonner avec le plectre. Ou bien t'en empêchent-ils ?

— Bien sûr que non.

— Quelle est donc la raison, Lysis, pour laquelle **[209c]** ils ne formulent aucune interdiction en ces matières, alors qu'ils en formulent dans les domaines dont nous avons parlé tout à l'heure ?

— Je crois, répondit-il, que c'est parce que je connais ces matières, mais non les autres.

— Soit, excellent jeune homme, répondis-je. Ce n'est donc pas en raison de ton âge que ton père attend pour te faire confiance en tout ; mais le jour où il te considérera plus avisé que lui, ce jour-là il s'en remettra à toi et pour lui-même et pour ce qui lui appartient.

— Oui, je le crois, répondit-il.

— Allons, repris-je. Eh bien ? La règle que ton père a suivie à ton endroit ne s'applique-t-elle pas, identique, à ton voisin ? **[209d]** Crois-tu qu'il te confiera sa maison à administrer lorsqu'il te considérera plus avisé que lui en matière d'administration domestique, ou qu'il verra lui-même à sa gestion ?

— C'est à moi qu'il s'en remettra, j'imagine.

— Eh bien ? Crois-tu que les Athéniens ne te confieront pas leurs affaires lorsqu'ils s'apercevront que tu es suffisamment avisé ?

— Je le crois.

— Par Zeus ! repris-je, et que dire du Grand Roi ? Est-ce à son fils aîné, auquel revient le gouvernement de l'Asie, qu'il confierait le soin d'ajouter ce qui lui plaît à la sauce **[209e]** des viandes en train de mijoter, ou bien à nous, si, nous étant rendus auprès de lui, nous lui faisons la démonstration que nous sommes plus avisés que son fils en ce qui a trait à la préparation des mets ?

— À nous, c'est évident, répondit-il.

— Son fils, il ne lui permettrait même pas d'y ajouter un petit quelque chose, alors que nous, même si nous voulions y ajouter des poignées de sel, il nous laisserait faire.

— Comment nous le refuserait-il ?

— Et qu'en serait-il si son fils souffrait des yeux ? Est-ce qu'il le laisserait toucher à ses propres **[210a]** yeux, s'il considère qu'il n'est pas médecin, ou bien l'en empêcherait-il ?

— Il l'en empêcherait.

— Quant à nous, pour peu qu'il croie que nous sommes versés en médecine, et même si nous voulions lui ouvrir les yeux pour y saupoudrer de la cendre, je crois qu'il ne s'y opposerait pas, puisqu'il considérerait que notre avis est le bon.

— Tu dis vrai.

— Est-ce qu'il s'en remettrait aussi à nous, plutôt qu'à lui-même ou à son fils, dans tous les autres cas où nous lui donnerions l'impression d'être

plus savants qu'eux ?

— C'est obligé, Socrate, répondit-il.

— Voici donc ce qu'il en est, mon cher Lysis, repris-je. Dans les domaines **[210b]** où nous serons devenus avisés, tout le monde s'en remettra à nous, aussi bien les Grecs que les Barbares, les hommes que les femmes ; nous ferons dans ces domaines ce que nous voudrons et personne ne nous fera obstacle volontairement ; c'est plutôt nous qui serons libres et qui commanderons aux autres dans ces domaines qui nous seront propres – car nous pourrons en tirer profit –, tandis que dans les domaines dont nous n'aurons pas acquis l'intelligence, personne ne s'en remettra à nous pour nous y laisser faire ce que bon nous semble, mais tous nous en **[210c]** empêcheront autant qu'ils le pourront, non seulement les étrangers, mais aussi notre père, notre mère et ce qui nous est encore plus parent qu'eux, s'il en est ; nous serons nous-mêmes soumis aux autres en ces domaines qui nous seront étrangers, car nous n'en tirerons aucun profit. Convienst-tu qu'il en est ainsi ?

— J'en conviens.

— Pourrons-nous être chers à quelqu'un, et quelqu'un pourra-t-il nous aimer dans les domaines où nous ne serons d'aucune utilité ?

— Bien sûr que non, répondit-il.

— Par conséquent, ni ton père ne t'aime dans la mesure où tu es inutile, ni personne n'aime qui que ce soit d'autre pour autant qu'il est inutile.

— Il ne semblerait pas, **[210d]** répondit-il.

— Il en résulte que si tu deviens savant, mon enfant, tous te seront amis et tous te seront apparentés, car tu seras utile et bon ; sinon, personne ne sera ton ami, ni ton père, ni ta mère, ni tes parents. Comment peut-on avoir une haute idée de soi-même, Lysis, dans les sujets dont on n'a pas encore idée ?

— Comment pourrait-on ? dit-il.

— Si tu as besoin d'un maître, c'est donc que tu n'es pas encore avisé.

— C'est vrai.

— Tu ne peux donc pas non plus te permettre d'avoir une haute idée de toi-même, puisque tu es encore dépourvu d'idées.

— Non, par Zeus, Socrate, répondit-il, je n'ai pas l'impression d'avoir une haute idée de moi-même. »

[210e] Sur ce, je portai mon regard sur Hippothalès et il s'en est fallu de peu que je commette une bourde, car il me vint à l'esprit de lui dire : « C'est ainsi, Hippothalès, qu'il faut s'entretenir avec son bien-aimé : en le diminuant et en le rabaissant, et non pas, comme tu fais, en le gonflant d'orgueil et en le gâtant. » Voyant qu'il s'agitait et qu'il était troublé par ce qui avait été dit, je me rappelai qu'il souhaitait que Lysis ne s'aperçût pas de sa présence. Je me ressaisis donc et **[211a]** je m'abstins de lui adresser la parole. Sur ces entrefaites, Ménexène revint et regagna auprès de Lysis la place qu'il avait quittée. Alors Lysis, dans un geste d'amitié enfantine, me dit à voix basse, à l'insu de Ménexène :

« Ce que tu viens de me dire, Socrate, dis-le aussi à Ménexène. »

Je lui répondis : « Tu le lui diras toi-même, Lysis, car tu m'as accordé toute ton attention.

— C'est exact, répondit-il.

— Efforce-toi donc, repris-je, de te souvenir le mieux **[211b]** possible de mes paroles, afin de tout lui rapporter clairement ; et si l'un de mes propos vient à t'échapper, tu me le demanderas à nouveau lors de notre prochaine rencontre.

— C'est bien ce que j'ai la ferme intention de faire, Socrate, tu peux en être sûr, répondit-il. Mais dis-lui autre chose que je puisse moi aussi écouter en attendant l'heure de rentrer à la maison.

— Eh bien, je n'ai plus qu'à m'exécuter, repris-je, puisque tu m'y invites. Mais vois à me venir en aide, si jamais Ménexène entreprend de me réfuter. Ne sais-tu pas que c'est un spécialiste de la dispute ?

— Par Zeus, dit-il, c'est un très grand spécialiste et c'est précisément pour cette raison que je suis désireux **[211c]** de te voir discuter avec lui.

— Afin, repris-je, que je sois tourné en ridicule ?

— Non, par Zeus, répondit-il, mais pour que tu lui donnes une leçon.

— Et comment ferai-je ? lui demandai-je. Ce ne sera pas facile, car c'est un redoutable bonhomme, un élève de Ctésippe, qui est là en personne, ne le vois-tu pas ?

— Ne te préoccupe de personne, Socrate, répondit-il, et va, discute avec lui.

— Alors discutons », dis-je.

Comme nous échangeons ces propos entre nous, Ctésippe intervint : « Eh vous deux, pourquoi êtes-vous seuls à vous régaler et ne **[211d]** nous accordez-vous pas une part de l'entretien ?

— Dans ce cas partageons, repris-je. Voici : Lysis ne saisit pas l'une de mes affirmations, mais il croit, à ce qu'il prétend, que Ménexène en a le savoir, et il m'invite à l'interroger.

— Eh bien ! reprit-il, pourquoi ne l'interroges-tu pas ?

— Mais je vais l'interroger, dis-je. Réponds, Ménexène, à tout ce que je pourrai te demander. Il se trouve que depuis mon enfance il y a un bien que je désire en particulier, comme quelqu'un d'autre pourrait en désirer un autre. **[211e]** L'un, vois-tu, désire acquérir des chevaux, l'autre des chiens, celui-ci de l'or et celui-là des honneurs. Pour ma part, je suis indifférent à tout cela, mais avoir des amis, je le désire passionnément, et j'aimerais mieux avoir un bon ami que la plus belle caille ou le plus beau coq au monde, et même, par Zeus, je le préférerais au plus beau cheval ou au plus beau chien. Et je crois, par le chien, que je préférerais de beaucoup un compagnon à l'or de Darius, ou à Darius lui-même – c'est dire à quel point je suis désireux de me faire un compagnon. Aussi, quand je vous **[212a]** vois, Lysis et toi, je suis stupéfait et je vous considère heureux d'être parvenus, si jeunes, à acquérir rapidement et facilement ce bien, c'est-à-dire que toi, tu as fait de Lysis ton ami en un tournemain et pour de bon, et lui pareillement avec toi. Pour ma part, je suis

encore tellement loin de posséder un tel bien que je ne sais même pas de quelle façon l'on devient ami l'un de l'autre ; et c'est précisément là-dessus que je souhaite te questionner, vu que tu en as l'expérience. Alors dis-moi : quand quelqu'un en aime un autre, lequel des deux **[212b]** devient ami de l'autre ? Celui qui aime de celui qui est aimé, ou celui qui est aimé de celui qui l'aime ? Ou bien n'y a-t-il aucune différence ?

— À mon avis, répondit-il, il n'y a aucune différence.

— Que veux-tu dire ? repris-je. Les deux deviennent donc amis l'un de l'autre, pourvu qu'un seul aime l'autre ?

— C'est bien mon avis, répondit-il.

— Mais quoi ? N'est-il pas possible que celui qui aime ne soit pas aimé en retour par celui qu'il aime ?

— C'est possible.

— Mais alors, est-il possible que celui qui aime soit même détesté ? C'est ce qui arrive parfois aux amants, semble-t-il, dans leur relation à leur bien-aimé ; car bien qu'ils aiment le plus possible, **[212c]** certains croient qu'ils ne sont pas aimés en retour, et d'autres qu'ils sont même détestés. Cela ne te semble-t-il pas vrai ?

— Tout à fait vrai, répondit-il.

— Eh bien, repris-je, dans un tel cas, l'un aime et l'autre est aimé ?

— Oui.

— Alors lequel des deux est l'ami de l'autre ? Celui qui aime de celui qui est aimé, peu importe qu'il ne soit pas aimé en retour ou qu'il soit même détesté, ou bien celui qui est aimé de celui qui aime ? Ou encore ni l'un ni l'autre, dans un pareil cas, n'est l'ami de l'autre, puisque ce ne sont pas les deux qui s'aiment l'un l'autre ?

— Il en irait **[212d]** plutôt ainsi, semble-t-il.

— Nous avons donc changé d'avis par rapport à notre opinion précédente. Tantôt, en effet, si l'un des deux aimait, les deux étaient amis ; maintenant, si ce ne sont pas les deux qui aiment, aucun des deux n'est ami.

— Il se peut, répondit-il.

— Il est donc impossible que ce qui n'aime pas en retour soit un ami pour qui l'aime.

— Il ne semble pas que ce soit possible.

— Il n'y a donc pas non plus d'amis des chevaux si les chevaux ne les aiment pas en retour, ni d'amis des cailles, des chiens, du vin ou des exercices, ni d'amis du savoir, si le savoir ne les aime pas en retour. Ou bien est-il possible d'aimer ces choses **[212e]** sans pourtant en être aimés, auquel cas le poète se trompe, lui qui dit : “Heureux qui est aimé de ses enfants, de ses chevaux solipèdes, de ses chiens de chasse et d'un hôte à l'étranger³” ?

— Je ne crois pas qu'il se trompe, répondit-il.

— Alors tu es d'avis qu'il dit vrai ?

— Oui.

— C'est donc l'aimé qui est l'ami de qui l'aime, à ce qu'il semble,

Ménexène, et ce, même si l'aimé ne l'aime pas ou même le déteste. Prenons l'exemple des petits enfants qui viennent de naître : il y en a qui n'aiment pas encore et d'autres qui **[213a]** haïssent déjà lorsqu'ils reçoivent une correction des mains de leur mère ou de leur père, mais ils n'en restent pas moins, au moment même où ils haïssent, ce que leurs parents ont de plus cher au monde.

— À mon avis, répondit-il, il en est bien ainsi.

— D'après ce raisonnement, l'ami n'est donc pas celui qui aime, mais celui qui est aimé.

— On dirait.

— Pareillement, l'ennemi est donc celui qui est détesté, et non pas celui qui déteste.

— Il semble bien.

— Si c'est l'aimé qui est l'ami, et non pas celui qui aime, ils sont donc nombreux à être aimés de leurs ennemis et haïs de leurs amis, c'est-à-dire qu'ils sont **[213b]** les amis de leurs ennemis et les ennemis de leurs amis. Ce serait pourtant le comble de l'absurdité, mon cher ami, ou plutôt une impossibilité, je crois, d'être l'ennemi de son ami et l'ami de son ennemi.

— Tu sembles dire vrai, Socrate, répondit-il.

— Eh bien, si c'est une impossibilité, c'est celui qui aime qui serait l'ami de l'aimé.

— Il semble bien.

— Et, de façon analogue, c'est celui qui déteste qui est l'ennemi de celui qui est détesté.

— Nécessairement.

— Dans ces conditions, il est inévitable que nous en venions à convenir la même chose **[213c]** que tout à l'heure, à savoir que l'on est souvent l'ami de qui n'est pas notre ami, et souvent même de notre ennemi, lorsqu'on aime celui qui ne nous aime pas, ou même qui nous déteste ; et que l'on est souvent l'ennemi de qui n'est pas notre ennemi, ou même de notre ami, lorsqu'on déteste celui qui ne nous déteste pas, ou qu'on déteste celui qui même nous aime.

— Il se peut bien, répondit-il.

— Que faire, repris-je, si les amis ne sont ni ceux qui aiment, ni ceux qui sont aimés, ni ceux qui à la fois aiment et sont aimés ? Car hormis ceux-là y en a-t-il d'autres encore dont nous puissions dire qu'ils deviennent amis les uns des autres ?

— Non, par Zeus, Socrate, répondit-il, je n'en vois pas d'autres.

— **[213d]** Est-ce à dire, Ménexène, repris-je, que nous avons d'un bout à l'autre mal conduit cette recherche ?

— C'est mon avis, Socrate », intervint Lysis, qui se mit à rougir en même temps qu'il prononçait ces mots. J'eus l'impression que cette remarque lui avait échappé contre son gré en raison de l'attention extrême qu'il accordait à la discussion, et il était évident qu'il avait écouté dans un état de grande concentration. Désireux donc de donner un peu de répit à Ménexène et

ravi par le sens philosophique⁴ de Lysis, je changeai d'interlocuteur [213e] et je dis, en m'adressant à Lysis :

« J'ai l'impression, Lysis, que tu dis vrai : si nous avions cherché correctement, nous n'aurions pas erré de la sorte. N'empruntons donc plus cette route, car notre recherche m'a tout l'air de ressembler à un chemin difficile ; mais celle vers laquelle nous nous sommes déjà tournés, il me semble que nous devons nous y engager, en reprenant l'examen à la lumière [214a] des poètes. Ils sont en effet pour nous comme les pères de la sagesse et comme des guides. Ce qu'ils disent n'est certes pas à dédaigner lorsqu'ils révèlent l'identité des amis ; à ce qu'ils prétendent, c'est le dieu lui-même qui les rend amis, en les conduisant l'un auprès de l'autre. C'est à peu près ce qu'ils veulent dire, je crois, lorsqu'ils s'expriment ainsi : “ toujours un dieu conduit le semblable vers son semblable ”⁵ [214b] et le lui fait connaître. N'es-tu jamais tombé sur ce vers ?

— Si, si, répondit-il.

— Eh bien, tu as dû également tomber sur les écrits de ces grands savants qui affirment la même chose, à savoir qu'il est nécessaire que le semblable soit toujours l'ami du semblable ? Il s'agit, si je ne m'abuse, de ceux qui font de la nature et de l'univers⁶ l'objet de leurs discussions et de leurs écrits.

— Tu dis vrai, répondit-il.

— Ont-ils raison de le dire ? demandai-je.

— Peut-être, répondit-il.

— Peut-être, repris-je, ont-ils à moitié raison, peut-être aussi ont-ils entièrement raison, mais nous ne les comprenons pas. Il nous semble en effet que plus le méchant se rapproche [214c] du méchant et le fréquente assidûment, plus il devient son ennemi. Car il commet l'injustice ; or il est impossible, j'imagine, qu'il y ait amitié entre ceux qui commettent l'injustice et leurs victimes. N'en est-il pas ainsi ?

— Si, répondit-il.

— Sous ce rapport, en tout cas, ce qu'ils disent est à moitié faux, s'il est vrai que les méchants sont semblables entre eux.

— Tu dis vrai.

— Mais j'ai le sentiment qu'ils veulent plutôt dire que les bons sont semblables entre eux et amis les uns des autres, alors que les méchants, comme on le dit aussi à leur sujet, ne sont jamais semblables, pas même à eux-mêmes, mais [214d] qu'ils sont impulsifs et instables⁷. Or celui qui est, par rapport à lui-même, dissemblable et différent peut difficilement devenir semblable à un autre ou son ami. N'est-ce pas aussi ton opinion ?

— Bien sûr, répondit-il.

— Voici donc, selon moi, mon cher, ce que veulent dire, de façon voilée, ceux qui affirment que le semblable est ami du semblable : l'amitié n'est possible qu'entre les bons seuls, tandis que le méchant n'entre jamais dans une amitié véritable, ni avec le bon ni avec le méchant. Est-ce également ton

avis ? »

Il fit un signe d'assentiment.

« Nous savons donc désormais qui sont les amis. Le raisonnement nous [214e] indique en effet que ce sont les bons.

— C'est bien mon avis, répondit-il.

— C'est aussi le mien, repris-je. Et pourtant il y a là quelque chose qui me gêne. Allons-y, par Zeus, examinons ce qui éveille mes soupçons. Le semblable étant ami du semblable dans la mesure où il lui est semblable, est-il également utile à celui qui lui ressemble ? Disons-le plutôt en ces termes : le semblable pourrait-il faire à son semblable quoi que ce soit d'utile ou de nuisible que ce dernier ne pourrait pas se faire à lui-même ? Que peut-il en attendre qu'il ne pourrait également attendre de [215a] lui-même ? Comment de tels êtres pourraient-ils s'apprécier l'un l'autre, s'ils ne peuvent être d'aucun secours l'un pour l'autre ? Est-ce possible ?

— C'est impossible.

— Et comment ce qui n'est pas apprécié pourrait-il être objet d'amitié ?

— En aucune façon.

— Alors le semblable n'est pas ami du semblable ; mais le bon serait-il ami du bon pour autant qu'il est bon, et non pas semblable ?

— Peut-être.

— Mais quoi ? N'est-ce pas que le bon, dans la mesure où il est bon, se suffit à lui-même sous ce rapport ?

— Si.

— Et celui qui se suffit ne manque de rien dont il a suffisamment.

— Comment n'en serait-il pas ainsi ?

— Et celui qui ne [215b] manque de rien ne peut pas non plus apprécier quelque chose.

— Il ne le peut pas, en effet.

— Et celui qui n'apprécie pas ne pourrait pas non plus aimer.

— Bien sûr que non.

— Et celui qui n'aime pas n'est pas ami.

— Il ne semble pas.

— Comment, pour commencer, pourrions-nous admettre que les bons soient amis des bons, eux qui n'éprouvent aucun regret les uns des autres lorsqu'ils sont absents, car ils se suffisent à eux-mêmes y compris lorsqu'ils sont séparés, et qui n'éprouvent aucun besoin les uns des autres lorsqu'ils sont présents ? Y a-t-il moyen que des individus de cette espèce fassent grand cas les uns des autres ?

— En aucune façon, répondit-il.

— Ils ne sauraient donc être amis [215c] s'ils ne font pas grand cas l'un de l'autre.

— C'est vrai.

— Examine donc, Lysis, le point où nous avons été induits en erreur. Nous sommes-nous trompés sur toute la ligne ?

— Comment cela ? demanda-t-il.

— J'ai déjà entendu quelqu'un dire, et je m'en rappelle à l'instant, que la plus grande hostilité règne entre les semblables et entre les bons ; il citait notamment Hésiode comme témoin, lui qui affirme que "le potier en veut au potier, l'aède à l'aède [215d] et le mendiant au mendiant"⁸⁷ ; il affirmait qu'il en est nécessairement ainsi dans tous les autres cas et que ce sont surtout les choses les plus semblables qui sont remplies de jalousie, de rivalité et d'inimitié les unes envers les autres, alors que les choses les plus dissemblables débordent d'amitié réciproque ; il est forcé, disait-il, que le pauvre soit l'ami du riche, le faible du fort pour obtenir son aide, le malade du médecin, et qu'en toutes choses celui qui ne sait pas apprécie et aime celui qui sait. [215e] Il poursuivait son discours en termes encore plus magnifiques, en affirmant qu'il s'en faut de beaucoup que le semblable soit l'ami du semblable, et qu'il est plutôt le contraire d'un ami, car ce sont les termes les plus opposés qui sont le plus amis entre eux. En effet, c'est de ce qui lui est le plus opposé que chacun éprouve le désir, et non pas de son semblable : le sec désire l'humide, le froid le chaud, l'amer le doux, l'aigu le grave, le vide le plein, le plein le vide, et ainsi de suite pour les autres choses suivant le même raisonnement, car le contraire est un aliment pour le contraire, et le semblable [216a] ne tire aucun profit du semblable. En tout cas, mon ami, il passait pour très habile en tenant ce discours, car il parlait bien. Mais à votre avis, poursuivis-je, comment parlait-il ?

— Bien, répondit Ménexène, à en juger du moins par ce que l'on vient d'entendre.

— Affirmerons-nous donc que c'est le contraire qui est au plus haut degré l'ami du contraire ?

— Tout à fait.

— Soit, repris-je. Mais n'est-ce pas absurde, Ménexène ? Ne vont-ils pas aussitôt, tout joyeux, bondir sur nous, ces hommes au savoir universel, les spécialistes de la contradiction, qui nous demanderont si [216b] l'inimitié n'est pas ce qu'il y a de plus contraire à l'amitié. Et que leur répondrons-nous ? N'est-il pas nécessaire de reconnaître qu'ils disent vrai ?

— C'est nécessaire.

— Dans ce cas, demanderont-ils, l'ennemi est-il ami de l'ami, et l'ami de l'ennemi ?

— Ni l'un ni l'autre, répondit-il.

— Et le juste est-il l'ami de l'injuste, le modéré du débauché et le bon du mauvais ?

— À mon avis, il n'en va pas ainsi.

— Mais pourtant, repris-je, si c'est précisément en vertu de leur contrariété qu'une chose est amie d'une autre, il est nécessaire que ces contraires aussi soient amis.

— Nécessairement.

— Par conséquent, ni le semblable n'est ami du semblable, ni le

contraire du contraire.

— On dirait que non.

— **[216c]** Mais soumettons encore ceci à l'examen. L'ami n'étant en vérité rien de ce que nous avons considéré, faisons bien attention qu'il ne nous échappe que c'est en fin de compte ce qui n'est ni bon ni mauvais qui est l'ami du bien.

— Qu'est-ce que tu veux dire ? demanda-t-il.

— Par Zeus, répondis-je, je n'en sais rien, mais je suis réellement pris de vertige devant l'impasse où se trouve la discussion, et il se pourrait bien, suivant le vieux proverbe⁹, que ce soit le beau qui est objet d'amitié. Il ressemble en tout cas à quelque chose de doux, de lisse et de brillant, **[216d]** et c'est sans doute pourquoi, vu sa nature, il nous glisse facilement entre les doigts et nous échappe. J'affirme donc que le bien est beau ; ne le crois-tu pas ?

— Si.

— Ainsi j'affirme, en m'exprimant à la façon d'un oracle, que ce qui est l'ami du beau et du bien est ce qui n'est ni bon ni mauvais. Écoute bien ce qui me permet de faire cette prédiction. J'ai le sentiment qu'il existe, pour ainsi dire, trois genres : le bon, le mauvais et ce qui n'est ni bon ni mauvais. Et toi, quel est ton sentiment ?

— C'est aussi mon avis, répondit-il.

— Il me semble aussi que le bon n'est pas l'ami du bon, ni le mauvais du mauvais, ni le bon **[216e]** du mauvais, comme s'y oppose également le raisonnement qui précède. Il reste donc, s'il y a une chose qui soit amie d'une autre, que ce qui n'est ni bon ni mauvais soit l'ami ou du bon ou de quelque chose qui ressemble à ce qu'il est lui-même. Car il n'y a rien, j'imagine, qui puisse devenir l'ami du mauvais.

— C'est la vérité.

— Et nous avons dit tout à l'heure que le semblable n'est pas non plus l'ami du semblable. N'est-ce pas ?

— Si.

— Ce qui n'est ni bon ni mauvais ne pourra donc pas être l'ami de quelque chose qui lui ressemble.

— Il ne semble pas.

— Il en résulte que c'est du bien **[217a]**, et de lui seul, que ce qui n'est ni bon ni mauvais peut devenir l'ami.

— C'est forcé, semble-t-il.

— N'est-ce pas la bonne voie, mes enfants, que nous indique ce qui vient d'être dit ? demandai-je. Considérons un corps en santé : il n'a besoin ni de la médecine ni de secours ; de fait, il se suffit, de sorte qu'il n'y a personne en santé qui devienne ami du médecin en raison de sa santé. N'est-ce pas ?

— Personne, en effet.

— C'est plutôt le malade, je crois, en raison de sa maladie.

— Assurément. **[217b]**

— Or la maladie est un mal, tandis que la médecine est utile et bonne.

— Oui.

— Mais le corps, en tant que corps, n'est ni bon ni mauvais, j'imagine.

— C'est juste.

— Mais le corps est contraint, en raison de la maladie, de s'attacher à la médecine et de l'aimer.

— C'est mon avis.

— Ce qui n'est ni bon ni mauvais devient donc l'ami du bien en raison de la présence du mal.

— Il semblerait.

— Mais il est évident que c'est avant de devenir lui-même mauvais sous l'influence du mal qu'il abrite. Car une fois devenu lui-même mauvais, **[217c]** il ne pourra plus désirer le bien ni être son ami ; car il est impossible, avons-nous dit, que le mal soit l'ami du bien.

— C'est en effet impossible.

— Examinez bien ce que je vais dire. J'affirme que certaines choses sont de même nature que ce qui est présent en elles, voire identiques, et d'autres non. C'est comme si l'on voulait teindre quelque chose d'une couleur, la teinture serait en quelque sorte présente en la chose teinte.

— Tout à fait.

— Est-ce que la chose teinte est alors de même nature, sous le rapport de la couleur, que l'enduit ?

— **[217d]** Je ne comprends pas, répondit-il.

— Alors présentons les choses de cette manière, repris-je. Si l'on enduisait de blanc de céruse tes cheveux blonds, est-ce qu'ils seraient blancs ou n'en auraient-ils que l'apparence ?

— Ils en auraient l'apparence, répondit-il.

— Et pourtant la blancheur serait présente en eux.

— Oui.

— Mais cela ne les rendrait pas plus blancs et, bien que la blancheur soit présente en eux, ils ne seraient ni blancs ni noirs.

— C'est vrai.

— Mais lorsque, mon cher, la vieillesse induit en eux cette même couleur, ils deviennent alors identiques à ce qui est présent en eux, à savoir blancs en raison de la présence de la blancheur.

— **[217e]** Comment ne le deviendraient-ils pas ?

— C'est donc cela que je te demandais à l'instant : lorsqu'une chose est présente en une autre, est-ce que celle-ci devient semblable à ce qui est présent en elle ? Ou bien il y aura ressemblance si elle est présente d'une certaine manière, sinon, non ?

— Plutôt de cette dernière façon, répondit-il.

— Ce qui n'est ni bon ni mauvais peut donc parfois, malgré la présence du mal, n'être pas mauvais encore, alors que d'autres fois, au contraire, il lui devient semblable.

— Parfaitement.

— Eh bien, lorsqu'il n'est pas encore mauvais, malgré la présence du mal, cette présence même lui fait désirer le bien ; mais si elle le rend mauvais, elle le prive tout à la fois du désir et de l'amitié pour le bien. Car désormais il n'est plus **[218a]** ni bon ni mauvais, mais mauvais ; et il n'est pas possible, avons-nous dit, que le mauvais soit l'ami du bien.

— C'est en effet impossible.

— Voilà bien pourquoi nous pouvons également affirmer que ceux qui sont déjà savants, dieux ou hommes, ne recherchent plus le savoir, et que ne le recherchent pas non plus ceux qui sont à ce point ignorants qu'ils en sont mauvais, car il n'y a personne d'ignorant ni de mauvais qui aspire au savoir. Restent donc ceux qui souffrent de ce mal, l'ignorance, mais pas au point d'être devenus irréflechis et ignorants sous son effet, **[218b]** et qui reconnaissent encore qu'ils ne savent pas ce qu'ils ne savent pas. Voilà pourquoi ceux qui aspirent au savoir sont ceux qui ne sont encore ni bons, ni mauvais, alors que tous ceux qui sont mauvais n'aspirent pas au savoir, non plus que les bons. Il nous est en effet apparu, dans les raisonnements précédents, que ni le contraire n'est l'ami du contraire, ni le semblable du semblable. Ne vous en souvenez-vous pas ?

— Parfaitement, répondirent-ils.

— Cette fois, Lysis et Ménexène, nous avons très certainement trouvé, repris-je, qui est l'ami et quel est l'objet de son amitié. Nous affirmons que ce qui n'est ni bon ni mauvais, sous le rapport de l'âme, du **[218c]** corps, ou sous tout rapport, est l'ami du bien en raison de la présence du mal. » Ils m'approuvèrent sur toute la ligne et m'accordèrent qu'il en était bien ainsi.

Bien entendu, je ne me sentais plus de joie, comme un chasseur qui vient tout juste de prendre ce qu'il traquait. Et ensuite me vint, je ne sais d'où, le soupçon très étrange que les propositions dont nous étions convenus n'étaient pas vraies ; affligé, je m'écriai sur-le-champ : « Oh ! Lysis et Ménexène, c'est d'un songe, j'en ai peur, que nous nous sommes enrichis.

— **[218d]** Comment cela ? demanda Ménexène.

— Je crains, repris-je, qu'au sujet de ce qui est ami, nous ne soyons tombés sur certains propos comparables à ceux que tiennent les imposteurs.

— Comment cela ? demanda-t-il.

— Voici ce qu'il faut examiner, repris-je. Celui qui est ami, l'est-il de quelque chose ou non ?

— Forcément de quelque chose, répondit-il.

— Et l'est-il en vue et à cause de rien, ou bien en vue et à cause de quelque chose ?

— En vue et à cause de quelque chose¹⁰.

— Est-ce que cette chose, en vue de laquelle l'objet ami est cher à celui qui l'aime, est elle-même un ami, ou bien n'est-elle ni un ami ni un ennemi ?

— **[218e]** Je ne te suis pas très bien, répondit-il.

— C'est normal, répondis-je. Mais sans doute que cet exemple te

permettra de suivre, et je crois que moi-même je comprendrai mieux ce que je dis. Le malade, dont nous parlions à l'instant¹¹, est ami du médecin, n'est-ce pas ?

— Oui.

— C'est donc à cause de la maladie et en vue de la santé qu'il est ami du médecin ?

— Oui.

— Or la maladie est un mal ?

— Comment n'en serait-elle pas un ?

— Et qu'en est-il de la santé ? demandai-je. Est-elle un bien, un mal ou ni l'un ni l'autre ?

— Un bien, **[219a]** répondit-il.

— Nous avons donc dit, à ce qu'il semble, que le corps, qui n'est ni bon ni mauvais, est ami de la médecine à cause de la maladie, c'est-à-dire à cause d'un mal, alors que la médecine est un bien. C'est en vue de la santé que la médecine remporte l'amitié, et la santé est un bien. N'est-ce pas ?

— Oui.

— La santé est-elle amie ou non ?

— Elle est amie.

— Mais la maladie est ennemie.

— Parfaitement.

— Ce qui n'est ni bon ni mauvais **[219b]** est donc ami d'un bien à cause d'un mal et d'un ennemi, en vue d'un bien et d'un ami.

— Cela en a tout l'air.

— C'est donc en vue de l'ami que l'ami est ami à cause de l'ennemi.

— Il semblerait.

— Bien, dis-je. Puisque nous en sommes venus à ce point, les enfants, donnons-y toute notre attention pour ne pas être induits en erreur. Que l'ami soit devenu l'ami de l'ami, c'est-à-dire que le semblable devient l'ami du semblable, ce que nous avons déclaré impossible, je laisse cela de côté. Mais voici ce que nous devons examiner pour éviter que la discussion présente ne nous induise en erreur. **[219c]** La médecine, disions-nous, est aimée en vue de la santé.

— Oui.

— Dans ce cas, la santé est également aimée ?

— Bien sûr.

— Si elle est aimée, c'est donc en vue de quelque chose.

— Oui.

— D'une chose qui est aimée, si nous sommes conséquents avec ce dont nous sommes précédemment convenus.

— Tout à fait.

— Eh bien, cette chose sera-t-elle aussi à son tour aimée en vue d'un objet aimé ?

— Oui.

— N'est-il donc pas nécessaire que nous refusions de poursuivre dans cette voie et que nous parvenions à un certain principe, qui ne nous renverra plus à un autre objet d'amour, et que l'on en arrive plutôt à ce qui est le **[219d]** premier objet d'amour, en vue duquel, affirmons-nous, toutes les autres choses sont aimées ?

— C'est obligé.

— Voici ce que je veux dire : pour éviter que toutes les autres choses dont nous avons dit qu'elles sont aimées en vue de lui, comme autant d'images de lui, ne nous induisent en erreur, c'est lui, ce premier, qui est le véritable objet d'amour. Comprenons-le de la façon suivante : lorsqu'on fait grand cas d'une chose, par exemple quand un père accorde plus de prix à son fils qu'à tous ses autres biens, est-ce qu'un père de ce genre, du fait qu'il estime **[219e]** son fils par-dessus tout, fera également grand cas d'autre chose ? Par exemple, s'il se rendait compte que son fils a bu de la ciguë, est-ce qu'il ferait grand cas du vin, s'il croyait que le vin pourrait sauver son fils ?

— Et alors ? demanda-t-il.

— Alors il fera aussi grand cas du vase qui contient le vin ?

— Bien sûr.

— Est-ce à dire qu'il n'attache pas moins d'importance à un récipient en argile, ou à trois cotyles de vin, qu'à son propre fils ? Voici plutôt ce qui en est : tout soin de ce genre ne s'adresse pas aux moyens que l'on se procure en vue d'une fin, mais à la fin en vue de laquelle on se procure tous les moyens **[220a]** de ce genre. Je ne nie pas que nous affirmions souvent que nous faisons grand cas de l'or et de l'argent, mais cela ne correspond pas pour autant à la vérité ; ce dont nous faisons grand cas, en réalité, c'est ce qui nous paraît être la fin en vue de laquelle l'on se procure l'or et toutes les autres choses que l'on se procure. Est-ce la position que nous soutiendrons ?

— Parfaitement.

— Eh bien, le même raisonnement vaut-il aussi pour l'ami ? Car toutes les choses dont nous affirmons qu'elles nous sont amies en vue **[220b]** d'un ami, nous donnons l'impression d'en parler à l'aide d'un terme inapproprié. Or, ce qui est réellement ami a tout l'air d'être ce vers quoi tendent toutes ces prétendues amitiés.

— Il y a chance qu'il en soit ainsi, répondit-il.

— Dans ce cas, ce qui est réellement ami n'est pas aimé en vue d'un certain ami ?

— C'est vrai.

— Voilà donc une chose acquise : ce n'est pas en vue d'un certain ami que l'ami est objet d'amitié. Mais est-ce que le bien est objet d'amitié ?

— Oui, à mon avis.

— Est-ce à cause du mal que le bien est aimé ? **[220c]** et n'en va-t-il pas ainsi : si, des trois choses dont nous parlions il y a un instant, le bien, le mal, et ce qui n'est ni bon ni mauvais, il en restait deux, et que le mal s'en était allé au loin et ne s'attachait plus à rien, ni au corps ni à l'âme ni aux autres choses

dont nous disons qu'elles ne sont par elles-mêmes ni bonnes ni mauvaises, est-ce qu'alors le bien ne nous serait plus d'aucune utilité, étant désormais privé d'usage ? Si, en effet, rien ne nous causait plus de dommage, nous n'aurions plus besoin d'aucun **[220d]** secours, et ainsi il deviendrait tout à fait clair que le mal était cause de notre affection et de notre amour pour le bien, comme si le bien était un remède contre le mal, et le mal une maladie ; mais si la maladie n'est plus, il n'y a plus aucun besoin du remède. Le bien est-il de cette nature et est-ce à cause du mal qu'il est aimé de nous, nous qui nous situons entre le bien et le mal, alors que le bien lui-même n'est d'aucune utilité en vue de lui-même ?

— Il semblerait, répondit-il, qu'il en soit ainsi.

— Ce qui est pour nous un objet d'amitié, celui auquel tendent tous les autres **[220e]** dont nous avons dit qu'ils sont aimés parce qu'ils visent un autre objet d'amour, ne ressemblerait donc en rien à ces derniers. Ils sont en effet appelés amis en vue d'un objet d'amitié, mais ce qui est réellement ami semble par nature tout le contraire de cela, puisqu'il nous est apparu être ami en vue d'un ennemi ; et si l'ennemi disparaissait, nous n'aurions plus d'objet d'amitié, semble-t-il.

— D'après ce que tu viens te dire, dit-il, j'ai l'impression que nous n'en aurions plus.

— Par Zeus, repris-je, si le mal était aboli, n'y aurait-il plus ni faim, ni **[221a]** soif, ni rien de ce genre ? Ou bien est-ce que la faim subsistera, pour peu qu'il y ait des hommes et des animaux, mais une faim qui ne sera cependant pas dommageable ? Est-ce que la soif et les autres désirs subsisteront, mais sans être mauvais, puisque le mal aura été aboli ? Ou bien est-il ridicule de poser une question sur ce qui subsistera ou non à ce moment ? Car qui le sait ? En tout cas, nous savons au moins une chose : dans l'état actuel des choses, il est tantôt dommageable, tantôt avantageux d'avoir faim. N'est-ce pas ?

— Tout à fait.

— Eh bien, celui qui a soif **[221b]** ou qui désire toute autre chose de ce genre éprouve-t-il un désir qui est parfois avantageux, parfois dommageable, et parfois indifférent ?

— Absolument.

— Eh bien, si les maux sont abolis, convient-il que les choses qui ne sont pas des maux soient abolies en même temps que les maux ?

— Nullement.

— Les désirs qui ne sont ni bons ni mauvais subsisteront donc même si les maux sont abolis.

— Apparemment.

— Est-il possible que celui qui désire et aime passionnément n'aime pas l'objet de son désir et de son amour passionné ?

— À mon avis, non.

— Il y aura donc, **[221c]** à ce qu'il semble, même si les maux sont

abolis, des objets aimés.

— Oui.

— Il n'y en aurait pas si le mal était cause de l'existence d'un objet d'amour : une fois le mal aboli, il n'y aurait plus d'objet ami pour qui que ce soit. Car la disparition de la cause rend impossible, j'imagine, que subsiste encore la chose dont c'était la cause.

— Ce que tu dis est juste.

— Eh bien, nous étions convenus que l'on aime un certain objet pour une certaine raison ; et nous croyions, du moins alors, que c'est à cause du mal que ce qui n'est ni bon ni mauvais aime le bien.

— C'est vrai.

— **[221d]** Or il appert à présent, semble-t-il, qu'aimer et être aimé tiennent à une autre cause.

— Il semblerait.

— Est-ce que le désir, comme nous le disions à l'instant, est réellement la cause de l'amitié ? Ce qui désire est-il ami de ce qu'il désire au moment où il le désire ? Et nos déclarations précédentes sur la nature de l'ami n'étaient-elles que bavardage, à la façon d'un interminable poème ?

— C'est bien possible, répondit-il.

— Mais ce qui désire, repris-je, désire cela dont il est en manque, **[221e]** n'est-ce pas ?

— Si.

— Ce qui éprouve un manque est donc ami de ce qui lui manque ?

— C'est mon avis.

— Or il y a manque de ce qui a été enlevé.

— Comment n'en serait-il pas ainsi ?

— C'est donc l'apparenté, semble-t-il, qui est l'objet de l'amour, de l'amitié et du désir ; c'est manifeste, Ménexène et Lysis. » Ils approuvèrent. « Si vous êtes amis l'un de l'autre, c'est donc que vous êtes naturellement apparentés de quelque manière.

— C'est exact, approuvèrent-ils.

— Par conséquent, les enfants, repris-je, si quelqu'un éprouve du désir, **[222a]** ou un amour passionné pour une autre personne, il ne pourrait pas la désirer, ni l'aimer passionnément, ni même lui témoigner de l'amitié, s'il ne se trouvait pas de quelque manière apparenté à l'aimé sous le rapport de l'âme, ou d'une disposition de l'âme, ou des occupations, ou de l'aspect physique.

— Tout à fait », répondit Ménexène. Mais Lysis demeura silencieux.

« Soit, repris-je. C'est donc ce qui est naturellement apparenté qu'il nous est apparu nécessaire d'aimer.

— Il semblerait, répondit-il.

— Il est donc nécessaire que l'amant véritable et qui ne simule pas soit aimé par le garçon qu'il aime. »

[222b] Lysis et Ménexène esquissèrent avec peine un signe

d'assentiment, tandis que Hippothalès, sous l'effet du plaisir, passait par toutes les couleurs. Et moi j'ajoutai, car je tenais à passer l'argument au crible :

« Si l'apparenté se distingue du semblable, nous pourrions dire quelque chose de valable, à ce qu'il me semble, Lysis et Ménexène, sur la nature de l'ami ; mais s'il se trouve que le semblable et l'apparenté sont la même chose, on peut difficilement faire fi de notre argument précédent, à savoir que le semblable est inutile au semblable en vertu de leur ressemblance¹² ; quant à admettre que l'inutile puisse être un objet d'amitié, [222c] c'est exclu. Êtes-vous donc prêts, repris-je, puisque nous sommes comme enivrés par la discussion, à ce que nous accordions et soutenions que l'apparenté est autre chose que le semblable ?

— Tout à fait.

— Notre position sera-t-elle aussi qu'à toute chose le bien est apparenté, et le mal étranger, ou bien que le mal est apparenté au mal, le bien au bien, et ce qui n'est ni bon ni mauvais à ce qui n'est ni bon ni mauvais ? »

À leur avis, dirent-ils, il en était bien ainsi : chaque genre [222d] est apparenté au même genre.

« Les enfants, repris-je, nous voilà retombés dans les raisonnements sur l'amitié que nous avons précédemment rejetés. Car l'injuste ne sera pas moins ami de l'injuste, et le mauvais du mauvais, que le bon du bon.

— Il semblerait, dit-il.

— Mais quoi ? Si nous affirmons que le bien et l'apparenté sont identiques, cela ne revient-il pas à soutenir que seul le bon est ami du bon ?

— Tout à fait.

— Mais sur ce point aussi nous croyions nous être réfutés nous-mêmes. Ne vous en souvenez-vous pas ?

— Nous nous en souvenons.

— [222e] Que pourrions-nous encore tirer de ce raisonnement ? N'est-il pas évident que cela ne servirait à rien ? Je vous prie donc de me laisser, à la façon des experts devant les tribunaux, récapituler tout ce qui a été dit. Si ni les aimés, ni les amants¹³, ni les semblables¹⁴, ni les dissemblables¹⁵, ni les bons¹⁶, ni les apparentés¹⁷, ni les autres que nous avons passés en revue – je ne me les rappelle plus très bien à cause de leur nombre¹⁸ –, si aucun d'eux n'est l'ami, je n'ai plus rien à ajouter. »

[223a] Mon intention, en disant cela, était de provoquer l'un des plus vieux. C'est alors que s'approchèrent, pareils à des démons, les pédagogues, celui de Ménexène et celui de Lysis, accompagnés des frères des deux garçons ; ils les appelèrent et leur donnèrent l'ordre de rentrer à la maison, car il était déjà tard. Nous nous sommes tout d'abord efforcés, ceux qui assistaient et nous, de les chasser. Eux ne faisaient pas attention à nous, mais ils s'emportaient en s'exprimant de façon barbare et ils [223b] n'en continuaient pas moins d'appeler les garçons ; comme ils avaient bu aux fêtes d'Hermès et qu'ils avaient l'air intraitables, nous nous sommes rendus et nous avons mis

fin à notre réunion. Ils s'éloignaient déjà, lorsque je leur dis : « Lysis et Ménexène ! nous nous sommes tous couverts de ridicule, aussi bien moi, qui suis vieux, que vous. Car ceux-ci qui s'éloignent diront que nous croyons être amis les uns des autres – et, de fait, je me compte au nombre de vos amis –, mais que nous n'avons même pas réussi à découvrir ce qu'est un ami. »

1- La réponse de Ménexène ne laisse pas d'étonner : comment Ménexène et Lysis peuvent-ils débattre de la question de savoir lequel des deux est le plus âgé ? Il est vrai que *présbus*, dont le sens premier est « vieux », « âgé », « ancien », a également, par extension, le sens de « vénérable » et « respectable », mais il paraît aussi incongru que Socrate commence par demander aux garçons lequel d'entre eux est le plus vénérable.

2- Le pédagogue a pour fonction de conduire (*ágein*) les enfants (*païdes*) chez le maître d'école, à la palestra, etc. Son rôle est avant tout de les protéger contre les hommes d'âge mûr qui sollicitent leurs faveurs (voir *Banquet* 183c, *Lois* VII, 808d-e).

3- Citation d'une élogie de Solon (fr. 23 West), dont Socrate détourne quelque peu le sens.

4- Mot à mot : « charmé par la philosophie (*hēstheis tēi philosophiāi*) » de Lysis.

5- *Odyssée* XVII, 218.

6- Les « grands savants » qui soutiennent la même chose que les poètes sont donc les « philosophes de la nature », ceux qu'Aristote appelait les « physiologues » et que nous avons plutôt coutume d'appeler, aujourd'hui, les « Présocratiques ».

7- Dans un texte saisissant, Aristote fait un portrait terrifiant des luttes qui se livrent dans l'âme des méchants et qui les empêchent d'être amis d'eux-mêmes (voir *Éthique à Nicomaque* IX, 4, 1166b2-29 ; cf. aussi VIII 10, 1159b7-10). Cette analyse d'Aristote est pour ainsi dire préfigurée dans ce passage-ci du *Lysis*, où l'on trouve également une anticipation de la thèse, chère à Aristote, que l'amitié pour soi (*philautía*) est la condition de l'amitié pour autrui (voir *Éthique à Nicomaque* IX, 4).

8- Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 25, mais la citation d'Hésiode fait ici l'objet d'une interprétation tendancieuse.

9- Ce que Platon présente comme un ancien proverbe correspond sans doute au « beau chant » (*kalòn épos*) que Théognis prête aux Muses : « Chose belle est aimable (*Hótti kalón, phílon esti*) ; rien d'aimable qui n'est point beau (*tò d'ou kalón ou phílon estín*) » (v. 17). Voir aussi Euripide, *Bacchantes*, 881.

10- Nous estimons que le référent de l'article neutre *tó*, dans ce passage, est une chose et non une personne.

11- Voir *supra*, 217a-b.

12- Voir *supra*, 214e-215a.

13- Voir *supra*, 212b-213c (l'ami n'est ni l'amant, ni l'aimé).

14- Voir *supra*, 214a-215b.

15- Voir *supra*, 215c-216b.

16- Voir *supra*, 215a-b.

17- Voir *supra*, 221e-222d.

18- De fait, l'énumération des hypothèses considérées n'est pas exhaustive, et il est sans doute révélateur que Socrate ait omis de mentionner la seule hypothèse qui n'a pas été réfutée, à savoir que seuls ceux qui ne sont ni bons ni mauvais peuvent devenir amis du bien.

MÉNEXÈNE

Dans le corpus platonicien, le *Ménexène* occupe une place à part qu'il ne doit pas à sa seule brièveté. Socrate croise dans la rue un jeune homme de sa connaissance et engage la conversation. Mais presque aussitôt l'échange prend une tournure déconcertante : apprenant que des funérailles civiques doivent être organisées prochainement, Socrate fait un éloge outrancier et railleur des oraisons funèbres que l'on récite pendant ces cérémonies. Mis au défi par Ménexène d'en prononcer une lui-même, il finit par s'exécuter, mais en prétendant, comme il le fait pour Diotime dans le *Banquet*, reprendre les paroles d'Aspasie qui fut d'abord la compagne puis l'épouse de Périclès. Après quoi, les deux amis se séparent non sans s'être promis de se revoir bientôt.

Voilà donc une discussion au cours de laquelle aucune recherche dialectique ne paraît s'amorcer, fût-ce pour déboucher, comme dans beaucoup de dialogues, sur le constat partagé d'une impasse. En fait, le *Ménexène* est une critique de la démocratie athénienne, et plus particulièrement, comme c'est le cas dans le *Gorgias* et dans le *Phèdre*, de l'instrument du pouvoir au Tribunal et à l'Assemblée, c'est-à-dire de la rhétorique, appliquée ici au genre le plus politique qui soit, à savoir l'oraison funèbre (*l'epitáphios lógos*).

L'oraison funèbre parachève une importante cérémonie, sans doute annuelle, qui s'étendait sur plusieurs jours, à une période difficile à préciser, mais qui tombait à peu près – si du moins elle avait lieu à date fixe – dans le courant de notre mois d'octobre, peu après la suspension des hostilités imposée par l'arrivée de la mauvaise saison. Cette cérémonie permettait à la cité de s'approprier, en quelque sorte, les morts de ses citoyens pour leur conférer un sens civique susceptible de les détacher du deuil personnel et de la pure lamentation. Ce travail d'interprétation était pour la cité démocratique l'occasion de présenter à ses membres, mais aussi devant des témoins étrangers, une manière d'autoportrait idéalisé, un rappel des valeurs qui étaient censées l'animer, et de faire valoir ses titres à l'hégémonie sur les autres cités grecques. C'est donc à l'image d'elle-même qu'offre la cité à l'intérieur et à l'extérieur que s'attaque Socrate dans le *Ménexène*, qui participe à cette critique de la démocratie athénienne dont témoignent notamment la *République* et les *Lois*.

MÉNEXÈNE

ou Oraison funèbre ; genre éthique

SOCRATE

[234a] Est-ce de l'Agora, Ménexène, ou alors...

MÉNEXÈNE

De l'Agora, Socrate. De la Salle du Conseil, pour être précis.

SOCRATE

Qu'avais-tu donc à faire dans la Salle du Conseil ? Ah, bien sûr – c'est que tu te crois parvenu au terme de ta formation, je veux dire la philosophique, et comme tu t'en estimes désormais capable, tu songes à te tourner vers des matières plus relevées : tu entreprends de nous gouverner, admirable jeune homme, nous tes aînés, à ton âge, pour que [234b] votre maison ne cesse de fournir constamment un administrateur de nos intérêts... n'est-ce pas ?

MÉNEXÈNE

Si tu m'y autorises, Socrate, et si tu me conseilles de gouverner, je m'y appliquerai avec ardeur ; sinon, non. En fait, je me suis rendu aujourd'hui à la Salle du Conseil parce que j'ai appris que le Conseil va élire l'orateur pour nos morts – car tu sais qu'on doit organiser des funérailles ?

SOCRATE

Oui, bien sûr. Mais qui a été désigné ?

MÉNEXÈNE

Personne. Le vote a été repoussé à demain. Mais à mon avis c'est Archinos ou Dion qui sera élu.

SOCRATE

Vraiment, Ménéxène, cela risque d'être une bien belle chose, et à bien des égards, [234c] que de mourir à la guerre ! Car enfin, on obtient une belle sépulture, que dis-je ? magnifique, même si l'on est mort pauvre, et avec cela un éloge, même si l'on est médiocre, prononcé par des hommes habiles et qui ne vous louent pas à tort et à travers mais disposent de discours qu'ils ont préparés depuis longtemps, et qui font un si bel éloge [235a] qu'en exposant sur chaque point aussi bien ce qui convient que ce qui ne convient pas, tout en agrémentant leur propos des plus beaux termes, ils ensorcellent nos âmes à force de célébrer notre cité de toutes les façons, aussi bien les morts tombés au champ d'honneur que l'ensemble de nos ancêtres, ceux qui ont vécu autrefois et nous-mêmes qui vivons encore, dont ils font un tel éloge que pour ma part, Ménéxène, je me sens vraiment de nobles dispositions quand je m'entends louer par eux, et que je reste chaque fois planté là [235b] à les écouter et à me laisser charmer, car je crois être aussitôt devenu plus grand, plus noble et plus beau ! Et comme à l'ordinaire, d'ailleurs, il se trouve toujours quelques étrangers qui me suivent et les écoutent avec moi, devant lesquels je deviens aussitôt un personnage bien plus important : c'est qu'ils éprouvent, à ce qu'il me semble, tant envers moi qu'envers le reste de la cité, ce même effet : la croire plus admirable qu'auparavant, pour s'être laissé persuader par l'orateur. Et cette importance me dure plus de trois jours, tant les paroles et la voix vibrante de l'orateur [235c] s'enfoncent dans mes oreilles, où elles résonnent si bien qu'il me faut au moins quatre ou cinq jours pour me rappeler qui je suis et sentir où je me trouve ; entre-temps, c'est tout juste si je ne me prends pas pour un habitant des îles des Bienheureux, tant nos orateurs sont adroits !

MÉNEXÈNE

Ah, Socrate, toujours à te jouer des orateurs ! Mais aujourd'hui, à ce que je crois, celui qu'on élira n'aura pas beaucoup de ressources, car l'élection a été décidée sans aucun préavis, et par conséquent celui qui parlera se verra pratiquement contraint d'improviser.

SOCRATE

Où prends-tu cela, mon cher ? [235d] Tous autant qu'ils sont, ces gens-là disposent de discours tout préparés, sans compter qu'il n'est pas difficile d'improviser, du moins sur des sujets pareils. S'il s'agissait de dire du bien des Athéniens devant les Péloponnésiens ou des Péloponnésiens devant les Athéniens, il faudrait sans doute un bon orateur pour être persuasif et se faire une réputation, mais quand on concourt devant le public dont on prononce justement l'éloge, ce n'est pas grand-chose que de paraître bien parler.

MÉNEXÈNE

Tu ne crois pas, Socrate ?

SOCRATE

Ah non, par Zeus !

MÉNEXÈNE

Crois-tu alors que tu serais toi-même capable de parler, si tu le devais et que le Conseil t'eût désigné ?

SOCRATE

[235e] Oui, Ménexène, même moi, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que je sois capable de parler, car il se trouve que j'ai pour maître une femme qui est loin d'être médiocre en matière d'art oratoire, celle-là même qui a formé une foule d'excellents orateurs, parmi lesquels il en est un qui l'emporte sur tous les Grecs – Périclès, fils de Xanthippe !

MÉNEXÈNE

Qui est-elle ? Tu veux parler d'Aspasie¹, évidemment...

SOCRATE

En effet – sans oublier Konnos, fils de Métrobios, car ce sont mes deux maîtres, lui pour la musique, [236a] elle pour l'art oratoire. Quand un homme reçoit une telle nourriture, rien d'étonnant à ce qu'il soit un redoutable orateur... Cela dit, même avec une éducation inférieure à la mienne, même avec Lampros pour maître de musique et Antiphon de Rhamnonte pour maître d'éloquence, on serait quand même capable de se faire un nom en louant des Athéniens devant les Athéniens.

MÉNEXÈNE

Et qu'aurais-tu à dire, si tu devais parler ?

SOCRATE

Si je ne devais compter que sur moi-même, sans doute rien... Mais [236b] pas plus tard qu'hier j'étais en train d'écouter Aspasie pousser jusqu'à sa conclusion une oraison funèbre sur ce même sujet. Car elle avait appris, comme tu l'annonces, que les Athéniens s'apprêtaient à désigner celui qui devrait parler. Là-dessus, elle a pour une part développé devant moi, selon son

inspiration du moment, le genre de choses qu'il fallait dire ; pour une autre part, comme elle y avait déjà réfléchi (à l'époque, si tu veux mon avis, où elle composait l'oraison funèbre que Périclès a prononcée²), elle ne faisait que coller bout à bout quelques morceaux qui lui restaient de ce fameux discours.

MÉNEXÈNE

Et tu pourrais te rappeler ce que disait Aspasia ?

SOCRATE

Sinon, je serais vraiment dans mon tort ! C'est que je l'apprenais auprès d'elle, et [236c] mes oublis ont failli me valoir des coups !

MÉNEXÈNE

Pourquoi donc ne pas l'exposer ?

SOCRATE

Mais je ne voudrais pas que ma maîtresse s'emporte contre moi si je divulgue son discours !

MÉNEXÈNE

Ne crains rien, Socrate : parle seulement, et tu me feras le plus grand plaisir, que tu veuilles prononcer le discours d'Aspasia ou de qui que ce soit, pourvu que tu parles.

SOCRATE

Mais tu vas peut-être te moquer de moi, si tu trouves que je joue encore à ces jeux-là, moi, un vieillard...

MÉNEXÈNE

Pas du tout, Socrate. D'une manière ou d'une autre, parle !

SOCRATE

Eh bien, il faut te faire ce plaisir... et c'est tellement vrai que pour un peu, [236d] si tu m'ordonnais de me déshabiller et de danser, je le ferais pour toi, d'autant plus que nous sommes seuls ! Écoute-moi donc. Elle disait, je crois... elle commençait son discours par les morts eux-mêmes, dans les termes suivants :

« Nos actes ont assuré désormais à ces hommes les honneurs qui leur

étaient dus ; les ayant obtenus, ils accomplissent leur fatal voyage, et notre cité leur fait escorte en un commun cortège, avec le cortège privé que forment leurs familles. À nos paroles maintenant de rendre l'hommage qui reste dû à ces hommes, comme la loi [236e] l'ordonne, comme il le faut ! Car de l'excellence des actes, la beauté de la parole suscite le souvenir, ainsi que l'hommage de l'auditoire à leurs auteurs. Il est bien sûr besoin d'une parole telle qu'elle puisse exalter les défunts de façon suffisante et exhorter les vivants de façon bienveillante, en conseillant à leurs descendants et à leurs frères d'imiter leur excellence tout en consolant leurs pères, leurs mères, et le cas échéant leurs ascendants plus lointains. [237a] Une telle parole, comment donc la faire surgir ? par où commencer comme il convient l'éloge de ces hommes excellents, dont l'excellence fit de leur vivant la joie de leur entourage, et qui ont payé de leur mort le salut des vivants ? Il faut, à mon avis, se conformer à l'ordre de la nature qui les fit excellents, et les louer de même. Or, s'ils furent excellents, c'est qu'ils sont nés de gens qui le furent eux-mêmes. Célébrons donc en premier lieu leur excellente naissance, puis la façon dont ils furent nourris [237b] et éduqués, avant de montrer dans les actes qu'ils accomplirent de quelle belle manière et bien digne de ces derniers ils se sont illustrés.

« De leur excellente naissance, l'origine de leurs ancêtres fournit le premier fondement – car loin d'être étrangère ou de faire de ses descendants des métèques dans une contrée où leurs ascendants n'auraient été que des immigrés, ils lui durent d'être des autochtones, habitant et vivant dans une patrie au plein sens du terme, nourris non point par une marâtre, ainsi que les autres peuples, [237c] mais par la contrée qu'ils habitaient comme par une mère, et de reposer après leur mort en des lieux familiers auprès de celle qui les a mis au monde, nourris et accueillis en son sein. Rien de plus juste, assurément, que de rendre notre premier hommage à notre mère elle-même – car du même coup, par cette voie, l'excellente naissance de ces hommes reçoit notre hommage à son tour. Or notre contrée mérite les éloges de l'humanité entière (et non pas les nôtres seulement) à bien des titres, dont le premier par le rang comme par l'importance est qu'elle a la chance d'être aimée des dieux. La querelle et le jugement des dieux qui se disputèrent pour elle vient d'ailleurs corroborer notre propos³ : [237d] puisque des dieux ont fait son éloge, n'est-il pas juste qu'elle s'attire ceux de l'humanité tout entière ? Il y aurait cependant une seconde raison de lui rendre un éloge justifié : en ce temps lointain où la terre tout entière produisait et faisait croître des êtres de toute espèce, animaux ou plantes, la nôtre s'est montrée stérile et pure de bêtes sauvages, mais s'est choisie parmi les êtres vivants et a engendré l'être humain, qui par son intelligence l'emporte sur les autres tout en étant seul à reconnaître l'existence d'une justice et de dieux.

« Voici d'ailleurs un indice de poids en faveur de la thèse [237e] selon laquelle cette terre a donné naissance aux ancêtres de ces morts, qui sont aussi les nôtres : c'est que tout être qui a donné le jour dispose pour sa progéniture

d'une nourriture qui lui est appropriée, et l'on peut par là clairement distinguer la femme qui a vraiment donné le jour de la mère supposée, si elle ne possède pas les sources qui doivent nourrir l'enfant. Or, telle est justement la preuve suffisante que notre terre, qui est aussi notre mère, fournit du fait qu'elle a engendré des êtres humains : car elle fut seule en ce temps-là et la première à porter cette nourriture bien humaine [238a] qu'est le fruit du blé et de l'orge, dont le genre humain tire son meilleur et son plus bel aliment, de sorte qu'elle a bel et bien elle-même engendré cette espèce vivante. Or c'est pour la terre plus que pour la femme qu'il convient de recevoir de telles preuves, car ce n'est pas la terre qui a imité la femme dans la conception et l'engendrement, mais la femme qui a imité la terre. Et ce fruit, loin de l'accaparer jalousement, elle en a fait aux autres la distribution. Là-dessus, ce fut de l'huile, secours dans nos fatigues, qu'elle assura la naissance pour ses rejetons ; puis quand elle les eut nourris et fait croître leur jeunesse jusqu'à sa fleur, [238b] elle fit venir des dieux pour les gouverner et les instruire. Mais il convient en de telles circonstances de taire les noms⁴ [car nous les connaissons⁵] de ceux qui organisèrent notre existence à l'égard aussi bien de la vie quotidienne, en nous apprenant les arts avant les autres hommes, que de la défense du territoire, en nous enseignant l'acquisition et le maniement des armes.

« Avec cette naissance et cette éducation, les ancêtres de ces morts avaient organisé pour eux-mêmes un certain régime politique sous lequel ils vivaient, et qu'il est bon [238c] de rappeler brièvement. Le régime politique est en effet le nourricier des êtres humains, qui sont excellents s'il est beau, mauvais dans le cas contraire. Que donc ceux d'autrefois ont été nourris sous un régime qui était beau, voilà ce qu'il faut montrer : car ce n'est pas seulement eux qui lui doivent évidemment leur excellence, mais encore les hommes d'aujourd'hui, au nombre desquels se trouvent être les défunts que nous célébrons. De fait, c'était le même régime qui prévalait alors comme aujourd'hui : une aristocratie de l'excellence⁶, qui régit aujourd'hui encore notre vie politique, et qui à travers tout le cours des âges s'est maintenue depuis cette lointaine époque la plupart du temps. Celui-ci l'appelle démocratie, celui-là de tel autre nom qui lui plaira, mais à dire vrai [238d] il s'agit d'une aristocratie de l'excellence paraissant bonne au grand nombre. Des rois, en effet, nous en avons toujours, désignés tantôt par leur naissance tantôt par l'élection ; mais la plus grande part de la puissance revient dans notre cité au grand nombre, qui confie les charges et le pouvoir à ceux qui lui paraissent chaque fois se distinguer par leur excellence ; et personne ne s'en est vu exclu à cause de son infirmité, de sa pauvreté ou de ses parents obscurs, ni non plus honoré pour les motifs contraires, comme dans d'autres cités, mais il n'y a qu'une règle : celui qui paraît habile ou excellent détient [238e] le pouvoir et les charges. Or la cause de ce régime qui est le nôtre est l'égalité de notre naissance : de fait, les autres cités se sont organisées à partir d'un mélange d'êtres humains d'origines et de niveaux divers, d'où les différences

de niveau dans leurs régimes, tyrannies ou oligarchies ; aussi, parmi leurs habitants quelques-uns ont pour loi de tenir les autres pour des esclaves et le reste de considérer les premiers comme des maîtres, tandis que nous et les nôtres, [239a] tous frères nés d'une même mère, loin de nous estimer esclaves ou maîtres les uns des autres, l'égalité de notre naissance selon la nature nous contraint à rechercher l'égalité de nos droits selon la loi et de ne céder à autrui que s'il paraît excellent et de bon sens.

« Assurément, voilà pourquoi les pères de ces morts, qui sont aussi les nôtres, ainsi que ces morts eux-mêmes, nourris dans une complète liberté et doués d'un si beau naturel, s'illustrèrent par tant de si beaux exploits devant tout le genre humain, [239b] à titre aussi bien privé que public, car ils croyaient de leur devoir, au nom de la liberté, de combattre non seulement des Grecs pour défendre des Grecs, mais aussi des Barbares pour la défense de la Grèce tout entière. Cela dit, lorsque Eumolpe, les Amazones, ou d'autres encore avant eux envahirent notre contrée, la façon dont ils se défendirent, tout comme ils défendirent les Argiens contre les descendants de Cadmos et les Héraclides contre les Argiens, le temps manque pour le raconter dignement, et déjà les poètes ont chanté de belle manière et fait connaître à tous leur excellence : si donc [239c] nous entreprenons de rendre à ces mêmes hauts faits l'hommage de notre prose, peut-être paraîtrions-nous ne mériter que le second rang. Aussi puis-je à mon avis les laisser de côté, puisque aussi bien ils ont reçu leur part de dignité ; mais ceux dont nul poète n'a encore tiré un renom digne de dignes exploits, ceux qui admettent encore une cour de prétendants, tels sont à mes yeux ceux dont je dois prétendre évoquer le souvenir en prononçant leur éloge et en m'entremettant pour que d'autres leur trouvent, aussi bien dans des odes que dans les autres genres de poésie, une place qui convienne à la gloire de leurs auteurs.

« Des exploits dont je parle, voici les premiers : les Perses, [239d] qui dominaient l'Asie et travaillaient à asservir l'Europe, furent arrêtés par les rejetons de cette contrée, par nos pères, dont il est juste et nécessaire de rappeler d'abord le souvenir pour faire l'éloge de leur excellence. Vraiment, il faut la voir, si l'on veut que l'éloge en soit beau, en se laissant par le discours transporter en ce temps-là : un temps où toute l'Asie se trouvait asservie au troisième de ses rois, dont le premier, Cyrus, après avoir libéré les Perses, avait dans son orgueil fait ses esclaves tant de ses concitoyens [239e] que de leurs maîtres les Mèdes, puis imposé son empire au reste de l'Asie jusqu'à l'Égypte, tandis que son fils l'avait accru des régions d'Égypte et de Libye qu'il put envahir, avant que le troisième, Darius, ne l'étendît par son armée jusqu'à la Scythie, tout en régnant par sa flotte sur la mer et les îles, au point que nul ne pensait pouvoir lui tenir tête ; [240a] un temps où les esprits de tous les hommes étaient réduits en servitude, tant étaient nombreuses, puissantes et belliqueuses les nations asservies à l'Empire perse !

« Or Darius nous accusa, nous et les Érétriens, de menées contre Sardes et prit ce prétexte pour envoyer cinq cent mille hommes sur ses navires de

charge et de guerre, avec une flotte de trois cents bâtiments sous les ordres de Datis, qu'il chargea de lui ramener les Érétriens et les Athéniens s'il ne voulait pas y laisser sa propre tête. **[240b]** Ce dernier, ayant fait voile vers Érétrie, contre des hommes qui étaient alors en Grèce parmi les plus réputés pour leur discipline militaire, et dont le nombre n'était pas négligeable, les soumit en trois jours et fit ratisser toute leur contrée, pour que nul n'en réchappe, par le procédé que voici : arrivés aux frontières d'Érétrie, ses soldats se déployèrent d'une mer à l'autre en se tenant par la main et traversèrent le territoire en son entier, afin de **[240c]** pouvoir dire au Roi que personne ne leur avait échappé. C'est dans les mêmes dispositions qu'ils débarquèrent d'Érétrie à Marathon, persuadés qu'ils auraient aussi peu de mal à imposer aux Athéniens le même joug qu'aux Érétriens et à les ramener prisonniers. Alors que de ces deux entreprises la première était accomplie et la seconde en passe de l'être, il ne se trouva aucun peuple grec pour venir au secours ni d'Érétrie ni d'Athènes, à l'exception des Lacédémoniens, et encore n'arrivèrent-ils qu'au lendemain de la bataille ; mais tous les autres, épouvantés, s'en tenaient **[240d]** à leur sécurité du moment, sans intervenir. Oui, si l'on pouvait se transporter en ce temps-là, l'on saurait bien de quelle étoffe était l'excellence de ceux qui affrontèrent à Marathon les forces barbares, en réprimèrent l'insolence, et furent les premiers à dresser un trophée sur les Barbares, devenant ainsi pour les autres des guides et des maîtres qui leur montrèrent que la puissance perse n'était pas invincible et qu'il n'est ni nombre ni richesse qui ne le cède à l'excellence. Aussi, pour ma part, **[240e]** j'affirme que ces hommes sont les pères non seulement de nos personnes mais de notre liberté, et de celle de tous les peuples de ce continent : car c'est avec cet exploit sous les yeux que les Grecs osèrent se risquer dans les batailles qu'ils livrèrent par la suite pour leur liberté, à l'école des combattants de Marathon.

« C'est donc à eux que dans notre discours doit revenir le premier prix ; **[241a]** quant au deuxième, il revient à ceux de Salamine et de l'Artémision, qui livrèrent bataille en mer et y remportèrent la victoire. De ces hommes-là, il y aurait sans doute beaucoup à dire tant sur l'assaut qu'ils eurent à soutenir que sur la façon dont ils le repoussèrent ; mais leur exploit à mes yeux le plus beau, voilà ce que je veux rappeler : c'est qu'ils ont continué l'œuvre de Marathon. Car si les combattants de Marathon se sont bornés à montrer aux Grecs que sur terre une petite troupe pouvait repousser l'attaque **[241b]** d'une foule de Barbares, il n'était pas encore certain qu'une flotte en fût aussi capable, et les Perses passaient pour être invincibles sur mer du fait de leur nombre, de leur richesse, de leur science, de leur vigueur ; aussi les hommes qui livrèrent en ce temps-là ces batailles navales sont-ils bien dignes d'éloge pour avoir délivré les Grecs de ce deuxième sujet de crainte et mis fin à l'effroi que suscitaient tant de vaisseaux et tant d'hommes. Oui, c'est aux uns comme aux autres, aux héros du sol de Marathon comme des flots de Salamine, **[241c]** que les autres Grecs doivent leur instruction, car ces

combattants, et sur terre et sur mer, leur apprirent et les habituèrent à ne pas craindre les Barbares !

« Enfin, au troisième rang et par le nombre et par la valeur, j'affirme qu'il faut compter parmi les exploits qui assurèrent le salut de la Grèce celui de Platées, commun cette fois-ci aux Lacédémoniens et aux Athéniens. La plus lourde et la plus redoutable menace, ils la repoussèrent tous ensemble, et leur excellence leur a acquis nos éloges aujourd'hui, comme pour l'avenir **[241d]** ceux de la postérité.

« Là-dessus, cependant, beaucoup de cités grecques restaient encore aux côtés du Barbare, et l'on rapportait que le Grand Roi lui-même songeait à une nouvelle entreprise contre la Grèce. Aussi est-il juste que nous évoquions également le souvenir de ceux qui parachevèrent les exploits de leurs prédécesseurs et garantirent notre salut en purifiant et en débarrassant la mer de toute influence barbare : je veux parler des marins qui combattirent à l'Eurymédon, **[241e]** des soldats de la campagne contre Chypre, de ceux qui firent voile contre l'Égypte et bien d'autres régions. Il faut rappeler leur souvenir et leur savoir gré d'avoir amené le Grand Roi à craindre pour son propre salut et à s'en préoccuper au lieu de méditer la ruine de la Grèce.

« Voilà donc comment notre cité tout entière vint à bout de cette guerre, qu'elle soutint contre les Barbares **[242a]** pour sa propre défense et pour celle des autres peuples de même langue. Mais une fois la paix conclue, alors que notre cité était dans sa gloire, elle finit par s'attirer les sentiments que le succès inspire d'ordinaire chez les hommes : d'abord l'émulation, puis à la suite de l'émulation, la jalousie ; et c'est ainsi que notre cité, bien malgré elle, se retrouva en guerre contre la Grèce. Là-dessus, lorsque la guerre éclata, fut engagé à Tanagra, contre les Lacédémoniens, le combat pour la liberté des Béotiens, **[242b]** combat dont l'issue fut douteuse mais dont l'exploit suivant décida : l'adversaire se retira en abandonnant ceux qu'il secourait, tandis que les nôtres, le troisième jour, remportèrent la victoire à Oinophyta et firent prévaloir la justice en ramenant d'exil ceux que l'injustice avait bannis. Oui, ceux-là, les premiers après les guerres médiques à venir contre des Grecs au secours de la liberté grecque, parce qu'ils avaient prouvé leur virile excellence et **[242c]** rendu la liberté à ceux qu'ils secouraient, furent les premiers à obtenir de la cité l'honneur d'être déposés dans ce monument.

« Là-dessus une grande guerre éclata, et tous les Grecs vinrent envahir et ravager notre contrée⁷, pour témoigner de cette façon indigne leur reconnaissance à notre cité ; mais les nôtres, après les avoir vaincus sur mer et capturé leurs chefs Lacédémoniens à Sphagie, épargnèrent ceux-ci alors qu'ils auraient pu les exécuter, restituèrent leurs captifs et conclurent la paix, **[242d]** dans l'idée que contre des peuples de même race la guerre ne doit durer que jusqu'à la victoire, sans que le courroux propre à la cité n'entraîne la perte commune des Grecs, mais que contre les Barbares elle doit aller jusqu'à leur destruction. Vraiment ces hommes méritent nos éloges, eux qui après avoir combattu dans cette guerre reposent ici, pour avoir démontré, à quiconque

prétendait que dans la guerre précédente contre les Barbares d'autres l'auraient emporté en excellence sur les Athéniens, [242e] qu'une telle prétention était insoutenable : car ils le montrèrent en cette occasion, puisqu'ils vainquirent dans cette guerre la Grèce soulevée contre eux et firent prisonniers ceux qui parmi les autres Grecs tenaient le premier rang, remportant ainsi par leurs propres forces la victoire sur leurs alliés d'autrefois dans la victoire commune sur les Barbares.

« Mais une troisième guerre éclata après la conclusion de cette paix, guerre aussi inattendue que terrible, au cours de laquelle nombre d'excellents combattants succombèrent avant de reposer ici. Pour nombre d'entre eux, ce ne fut pas sans avoir dressé en Sicile [243a] une foule de trophées en luttant pour la liberté des Léontins, au secours desquels, fidèles à leur serment, ils s'étaient embarqués pour cette région lointaine ; et bien que la longueur de cette traversée ait créé à notre cité des difficultés qu'elle ne put surmonter pour les soutenir, les contraignant ainsi à renoncer et à subir un sort contraire, leurs ennemis, même après les avoir combattus, ont cependant plus d'éloges pour leur modération et pour leur excellence que d'autres n'en obtiennent de leurs amis. Pour nombre d'autres, ce fut au cours des combats navals de l'Hellespont qu'ils tombèrent, eux qui en un seul jour capturèrent tous les [243b] vaisseaux ennemis, et par qui beaucoup d'autres encore furent remportés. Enfin, quant à la façon aussi terrible qu'inattendue dont j'ai dit que cette guerre éclata, je veux l'exposer ici : les autres Grecs éprouvaient un si impérieux désir de vaincre face à notre cité qu'ils eurent l'audace d'envoyer des ambassades à notre pire ennemi, au Grand Roi, qu'ils avaient chassé en commun avec nous – de le ramener pour servir leurs intérêts privés, lui, un Barbare, contre des Grecs ! – et de coaliser contre notre cité toutes les forces grecques et [243c] barbares. Mais vraiment, la vigueur et l'excellence de notre cité n'en furent alors que plus manifestes. En effet, alors qu'ils croyaient déjà sa défaite consommée, alors que la flotte restait bloquée à Mytilène, les nôtres, après avoir envoyé à son secours soixante trières sur lesquelles ils s'embarquèrent eux-mêmes, ont prouvé de l'aveu unanime leur virile excellence en remportant la victoire sur l'ennemi tout en délivrant leurs amis, ont subi un indigne coup du sort qui ne permit pas que leurs corps soient recueillis en mer, et reposent ici⁸. Que notre souvenir et nos éloges leur soient à jamais acquis ! [243d] Si en effet c'est à leur excellence que nous sommes redevables de la victoire non seulement dans cette bataille navale mais dans tout le reste de la guerre (puisque c'est grâce à eux que la cité acquit la réputation de ne pouvoir jamais être défaite, fût-ce par l'humanité entière, réputation qui s'est avérée être fondée), c'est en revanche à nos propres différends que nous avons dû nos revers et non pas à la puissance d'autrui, puisque nous sommes aujourd'hui encore invaincus, du moins par nos adversaires, et que c'est nous-mêmes qui contre nous-mêmes avons été victorieux et vaincus !

« [243e] Là-dessus, quand le calme fut revenu et la paix conclue avec

les autres, la guerre éclata dans notre propre cité d'une façon telle que si les discordes civiles étaient le lot fatal de l'humanité, nul ne souhaiterait que sa cité en souffrît autrement. Car du côté du Pirée comme de la ville, avec quelle cordialité familière les citoyens se sont-ils mêlés les uns aux autres et, contre toute attente, aux autres Grecs ! et la guerre contre ceux d'Éleusis⁹, avec quelle mesure ne l'ont-ils pas conduite ! **[244a]** De tout cela, il n'est pas d'autre cause que notre parenté réelle, qui garantit non pas en paroles mais dans les faits une ferme amitié entre gens de même race. De ceux-là aussi, qui tombèrent dans cette guerre sous leurs coups mutuels, il nous faut conserver le souvenir et les réconcilier de notre mieux dans des cérémonies comme celle-ci, par des prières et des sacrifices en l'honneur de leurs maîtres¹⁰, puisque nous nous sommes, nous aussi, réconciliés. Ce n'est pas en effet leur mauvaise nature qui les dressa les uns contre les autres, ni la haine, mais un sort contraire. **[244b]** Nous-mêmes en témoignons à leur décharge, nous les vivants : par la naissance, nous sommes de fait identiques à eux, et nous avons échangé entre nous notre pardon pour ce que nous avons fait comme pour ce que nous avons subi.

« Là-dessus, quand la paix fut tout à fait revenue chez nous, le calme régnait dans notre cité, laquelle (tout en pardonnant aux Barbares de lui avoir amplement, non faiblement, rendu le mal qu'elle leur avait fait) en voulait aux Grecs, au souvenir **[244c]** de la reconnaissance dont ils avaient payé ses bienfaits en faisant cause commune avec les Barbares, en désarmant la flotte qui jadis les avait sauvés, en détruisant les remparts que nous avions laissé ruiner pour empêcher la chute des leurs. Aussi notre cité, décidée à ne plus défendre les Grecs de la servitude ni contre eux-mêmes ni contre les Barbares, vivait-elle dans cet état d'esprit. Or, comme nous nous en tenions à cette décision, les Lacédémoniens croyaient que nous étions abattus, nous, les soutiens de la liberté, et qu'il leur revenait désormais **[244d]** d'asservir les autres – ce qu'ils entreprenaient de faire...

« Mais à quoi bon m'étendre davantage ? Les événements ultérieurs que j'aurais à exposer ne sont pas anciens et ne concernent pas d'autres hommes que nous : car nous savons nous-mêmes avec quel effroi les premiers d'entre les Grecs, Argiens, Béotiens, Corinthiens, en vinrent à demander l'appui de notre cité, et comment, prodige sans pareil ! le Grand Roi lui-même en fut réduit à un tel embarras que le renversement de la situation ne lui laissait d'autre voie de salut que le recours à cette **[244e]** cité dont il recherchait ardemment la destruction. Il faut d'ailleurs noter que si l'on voulait faire à notre cité des reproches justifiés, le seul qu'on serait fondé à lui adresser serait bien qu'elle est toujours trop encline à la pitié et trop disposée à se mettre au service des plus faibles. En l'occurrence, à cette époque-là, incapable de se montrer ferme et de s'en tenir à sa résolution **[245a]** de ne porter secours contre la servitude à aucun de ceux qui s'étaient montrés injustes avec elle, elle se laissa fléchir et vint à leur rescousse : quant aux Grecs, c'est en les secourant elle-même qu'elle les délivra de la servitude, si bien qu'ils furent

libres jusqu'au jour où ils s'asservirent à nouveau eux-mêmes ; quant au Grand Roi, si elle n'eut pas l'audace de se porter elle-même à son secours, par respect pour les trophées de Marathon, de Salamine et de Platées, cependant, en se bornant à autoriser des exilés et des volontaires à le secourir, elle assura de l'aveu unanime son salut.

« Donc, après avoir élevé des remparts et armé une flotte, **[245b]** ayant accepté la guerre lorsqu'elle y fut contrainte, elle combattait contre les Lacédémoniens pour la défense des Pariens – mais redoutant pour sa part notre cité, comme il voyait les Lacédémoniens renoncer à la guerre maritime, le Grand Roi voulait faire défection et réclamait les Grecs du continent, ceux-là mêmes que les Lacédémoniens lui avaient auparavant livrés, comme prix de son alliance avec nous et avec les autres alliés – car il s'attendait à un refus qui aurait servi de prétexte à sa **[245c]** défection. Or les autres alliés trompèrent son attente : ils consentirent en effet à les lui livrer, ils s'y engagèrent, ils jurèrent, aussi bien les Corinthiens que les Argiens, les Béotiens et les autres alliés, s'il y mettait le prix, qu'ils lui livreraient les Grecs du continent ; et nous fûmes les seuls à ne pas avoir l'audace de les livrer ni de prêter ce serment – oui, tant il est vrai que la noblesse de notre cité et sa liberté sont aussi solides que saines et naturellement ennemies du Barbare, **[245d]** du fait que nous sommes purement grecs et sans mélange de sang barbare ! Des Pélopes, des Cadmos, des Égyptos et des Danaos, ou tant d'autres qui sont barbares par nature et grecs par la loi, il ne s'en trouve en effet aucun pour constituer avec nous une communauté : nous la constituons à nous seuls en tant que Grecs véritables, sans nous être mêlés à des Barbares, d'où la pureté de la haine dont notre cité est pénétrée à l'égard du naturel étranger... Mais quoi qu'il en soit, nous fûmes donc à nouveau isolés pour nous être refusés à commettre un acte aussi honteux qu'impie en livrant des Grecs à des Barbares. **[245e]** Or, alors que nous nous retrouvions dans la même situation qui avait auparavant provoqué notre défaite, nous avons donné à la guerre, avec l'aide de la divinité, une meilleure conclusion qu'en ce temps-là : de fait, ce n'est pas sans conserver notre flotte, nos remparts et nos colonies que nous avons mis fin à la guerre, tant nos adversaires s'estimaient eux-mêmes heureux d'y mettre un terme. Nous avons cependant perdu d'excellents hommes au cours de cette guerre, victimes à Corinthe du terrain défavorable et de la trahison à Léchaion ; et ceux qui délivrèrent le Grand Roi et chassèrent de la mer les Lacédémoniens furent eux aussi excellents. **[246a]** Pour ma part, je les rappelle à votre souvenir : à vous d'unir vos éloges au mien et de rendre hommage à de tels hommes.

« Tels sont les actes de ces hommes, tant ceux qui sont ici ensevelis que tous les autres qui sont morts pour la cité : nombreuses et belles sont les prouesses dont j'ai parlé, bien plus nombreuses encore et bien plus belles celles que je laisse de côté ; **[246b]** car nombre de jours et de nuits ne suffiraient pas à qui voudrait en achever l'ensemble. En leur mémoire, il faut donc qu'à leurs rejets chacun recommande, comme à la guerre, de ne pas

abandonner le poste de nos ancêtres, de ne pas reculer en cédant à la lâcheté. Aussi moi-même, pour ma part, enfants d'hommes excellents ! à présent je vous recommande, et où que [246c] je croise l'un d'entre vous, à l'avenir je vous rappellerai, je vous commanderai de travailler ardemment à être aussi excellents que possible. Mais pour l'heure, il est juste que je dise ce que les pères nous enjoignaient de rapporter à ceux qu'ils laissaient derrière eux s'il devait leur arriver malheur, à l'heure du péril imminent. Je vais vous énoncer ce que j'ai entendu de leur propre bouche, ainsi que le genre de propos qu'ils aimeraient vous tenir aujourd'hui s'ils le pouvaient, en m'appuyant sur ce qu'ils disaient alors. Il importe cependant que l'on estime entendre de leur propre bouche ce que je vais rapporter. Voici ce qu'ils disaient :

« – Enfants, que vous soyez de pères excellents, [246d] de lui-même le moment présent le proclame : alors qu'il nous est loisible de vivre sans beauté, nous faisons plutôt le beau choix de mourir avant que de vous couvrir d'infamie, vous et vos descendants, avant que de faire honte à nos pères et à toute la race de nos ancêtres, considérant que pour celui qui fait honte aux siens la vie ne vaut pas d'être vécue, et que pour un tel individu personne, ni chez les hommes ni chez les dieux, ne peut avoir d'amitié ni sur terre ni sous terre après sa mort. Aussi devez-vous, en souvenir de nos paroles, quelle que soit votre tâche, [246e] tâcher que l'excellence l'accompagne, puisque sans cela, sachez-le bien, il n'est nulle possession, nulle pratique qui ne soient honteuses et viles. Car la richesse ne vaut nulle beauté à son possesseur s'il n'est pas vraiment un homme (un tel individu n'est riche en effet que pour autrui, non pour lui-même) ; la beauté et la vigueur du corps chez un être lâche et vil ne paraissent pas convenables mais inconvenantes, ne font que mettre davantage en avant celui qui en est doué et rendre apparente sa lâcheté ; enfin, tout [247a] savoir séparé de la justice et de toute autre excellence paraît fourberie et non sagesse. En conséquence, tant au début qu'à la fin et qu'à tous les instants, en toutes circonstances, de toute votre ardeur, tâchez de travailler à surpasser de votre mieux et nous-mêmes et nos prédécesseurs par votre gloire ; sinon, sachez que si nous l'emportons sur vous en excellence, cette victoire est pour nous une honte, mais la défaite, si nous sommes vaincus, un bonheur. Or pour que nous soyons vaincus et vous vainqueurs, le meilleur moyen serait de vous préparer à ne pas abuser du renom de vos ancêtres, [247b] à ne pas le dissiper, convaincus que pour un homme qui se croit quelque chose rien n'est plus honteux que de jouir d'un honneur qu'il ne doit pas à lui-même mais au renom de ses ancêtres. Que les rejetons disposent des honneurs de leurs parents, voilà en effet pour eux un beau, un magnifique trésor ; mais user d'un trésor de ressources et d'honneurs au lieu de le transmettre à ses rejetons est chose honteuse et indigne d'un homme, qui trahit le manque de biens propres et de titres de gloire personnels. [247c] Si vous pratiquez ces préceptes, c'est en amis retrouvant des amis que vous nous rejoindrez lorsque vous conduira ici le sort qui vous revient ; mais si vous les avez négligés, si vous vous êtes avilis, nul ne vous fera un accueil

bienveillant. Pour nos enfants, que ces paroles suffisent.

Quant à nos pères, s'ils nous survivent, et à nos mères, il faut par d'incessantes consolations les exhorter à supporter l'événement de leur mieux, s'il vient à se produire, et non pas gémir avec eux (car ils n'auront pas besoin qu'on les afflige : **[247d]** ce coup du sort y suffira), mais remédier à leur deuil et l'apaiser en rappelant qu'à leurs plus grands souhaits les dieux ont prêté une oreille attentive. Ce n'est pas l'immortalité, en effet, qu'ils souhaitaient pour leurs enfants, mais l'excellence et la gloire ; or ils les ont obtenues, et ce sont là les plus grands biens ; quant à tout voir de son vivant réussir à son gré, ce n'est pas chose facile pour un mortel. En supportant ces malheurs comme des hommes, ils passeront vraiment pour des pères d'enfants qui furent des hommes **[247e]** autant qu'ils le sont eux-mêmes, tandis que s'ils cèdent à l'affliction, l'on soupçonnera soit qu'ils ne sont pas nos pères, soit que ceux qui font notre éloge sont des menteurs. Or il faut éviter l'un comme l'autre, et c'est à eux surtout qu'il revient de faire notre éloge par leurs actes, en rendant manifeste que vraiment ils sont hommes, et pères de vrais hommes.

De fait, "rien de trop" passe depuis longtemps pour un beau dicton ; c'est en effet vraiment bien dit, car l'homme qui a fait dépendre de lui-même tout ce qui conduit au bonheur ou **[248a]** en approche, sans rester suspendu à d'autres dont les réussites ou les revers contraignent du même coup à l'errance ses propres affaires, c'est lui qui a pris pour sa vie les plus excellentes dispositions, c'est lui qui fait preuve de modération, de virilité, de bon sens ; c'est lui, soit que lui échoient des possessions et des enfants soit qu'il les perde, qui sera pleinement soumis à la maxime, car il ne manifestera ni trop de joie ni trop de peine, pour ne s'en être remis qu'à lui-même. Tels sont **[248b]** les nôtres, nous l'estimons, nous le voulons, nous l'affirmons ; et c'est aujourd'hui nous-mêmes qui nous montrons tels – sans trop d'indignation ni trop de crainte si l'heure de notre fin est venue. Eh bien ! nous demandons à nos pères comme à nos mères de passer dans ce même état d'esprit le reste de leur vie, et de savoir que ce ne sont pas leurs plaintes non plus que leurs gémissements qui nous feront le plus plaisir, au contraire : s'il reste aux morts **[248c]** quelque sentiment des vivants, c'est ainsi qu'ils nous déplairaient le plus, en se maltraitant eux-mêmes et en supportant l'événement d'un cœur lourd, tandis qu'avec un cœur léger et en gardant la mesure ils nous feraient le plus grand plaisir. Car nos existences vont tout à l'heure trouver une fin qui pour l'humanité est la plus belle ; aussi les hommages leur conviennent-ils plus que les plaintes. Quant à nos femmes et à nos enfants, c'est en prenant soin d'eux, en se préoccupant de les nourrir, en occupant ainsi leurs pensées, qu'ils parviendraient au mieux à oublier ce coup du sort et à vivre d'une vie plus belle, plus droite et **[248d]** plus chère à notre cœur. Pour nos parents, ce message de notre part suffit.

Pour la cité, nous lui recommanderions sans doute de prendre soin en notre nom de nos pères et de nos fils, en assurant aux uns une éducation convenable, à la vieillesse des autres une nourriture honorable, si nous ne

savions que même sans nos recommandations ses soins y pourvoient suffisamment. »

Voilà donc, enfants et parents de nos morts ! **[248e]** ce qu'ils nous enjoignaient de vous rapporter, que pour ma part je vous rapporte avec toute l'ardeur dont je suis capable ; et à mon tour, je demande pour eux, aux premiers d'imiter leurs pères, aux seconds de ne rien craindre pour eux-mêmes, puisque à titre privé aussi bien que public nous allons nourrir votre vieillesse et prendre soin de vous, partout où chacun de nous croisera un de leurs proches. Quant à la cité, vous savez sans doute vous-mêmes quels sont ses soins : après avoir fixé des lois relatives aux familles des soldats tombés à la guerre, elle prend soin de leurs enfants comme de leurs géniteurs, et entre tous les citoyens, c'est particulièrement **[249a]** à la principale magistrature qu'elle a prescrit de veiller à ce que leurs pères et leurs mères ne subissent aucun tort ; pour leurs enfants, elle contribue elle-même à les nourrir, car elle cherche ardemment à leur rendre aussi insensible qu'il se peut leur condition d'orphelins en assumant elle-même le rôle d'un père auprès d'eux lorsqu'ils sont encore enfants, et une fois qu'ils ont atteint l'âge d'homme elle les remet en possession de leurs biens après leur avoir offert en hommage une armure complète, afin de leur montrer et de leur rappeler les accomplissements de leurs pères en leur donnant les instruments de l'excellence paternelle **[249b]** en même temps que le droit, à titre de bon augure, de se rendre pour la première fois au foyer paternel, où doit s'exercer leur autorité revêtue de puissance, en portant les armes dont elle leur a fait hommage. Quant aux morts eux-mêmes, jamais elle ne cesse de leur rendre les honneurs, elle qui chaque année accomplit pour tous, à titre collectif, les rites coutumiers que chacun observe à titre privé, elle qui organise en outre des concours gymniques et hippiques ainsi que des concours musicaux de toutes sortes, elle qui en un mot tient lieu aux morts d'héritier et de fils, **[249c]** aux fils de père, aux parents de tuteur, en se chargeant pour tous, toujours, de tous les soins. Aussi faut-il, songeant à tout cela, supporter l'événement d'un cœur plus paisible : car c'est ainsi que vous vous rendriez le plus chers aux morts comme aux vivants, et qu'il vous serait le plus facile de donner et de recevoir du réconfort. À présent, allons ! vous et tous les autres ensemble, comme le veut la loi, élevez vos lamentations pour les morts avant de vous retirer. »

SOCRATE

[249d] Voilà, Ménexène, le discours d'Aspasie de Milet.

MÉNEXÈNE

Par Zeus, Socrate, Aspasie est bienheureuse, à ce que tu dis, si elle qui n'est qu'une femme est capable de composer des discours pareils !

SOCRATE

Mais si tu ne me crois pas, viens avec moi, et tu l'entendras parler elle-même.

MÉNEXÈNE

En ce qui me concerne, Socrate, j'ai souvent été en relation avec Aspasia, et je sais quelle femme elle est.

SOCRATE

Alors, ne l'admires-tu pas ? À l'heure qu'il est, ne lui es-tu pas reconnaissant pour son discours ?

MÉNEXÈNE

Mais si, Socrate, et même très reconnaissant, [249e] pour ce discours-là, à celle ou à celui qui te l'a dit, quel qu'il soit ; sans compter, bien sûr, que je suis aussi, pour bien d'autres motifs, reconnaissant à celui qui l'a dit !

SOCRATE

Fort bien ! Mais ne va pas me dénoncer, pour que je puisse encore te rapporter d'elle d'autres beaux discours politiques !

MÉNEXÈNE

Ne crains rien, je ne te dénoncerai pas. Rapporte-les-moi seulement.

SOCRATE

Je le ferai.

1- Compagne de Périclès depuis le divorce du stratège, vers 445, jusqu'à sa mort à l'automne 429. La beauté d'Aspasie, son intelligence, la liberté même de ses rapports avec Périclès pouvaient suffire à faire d'elle une figure fascinante, et une cible idéale pour la verve des satiristes (voir Aristophane, *Les Acharniens*, v. 515-539).

2- Socrate songe sans doute à la plus célèbre des oraisons funèbres, à laquelle d'ailleurs la sienne fera plus d'une allusion : celle que Périclès prononça en l'honneur des morts de la première année de la guerre du Péloponnèse (voir Thucydide, II, 35-46).

3- Allusion à la querelle qui opposa Athéna à Poséidon pour la possession de l'Attique (voir Apollodore, III, XIV, 1 ; Ovide, *Métamorphoses*, VI, 70-82, et *Critias*, 109b).

4- Si les noms de ces dieux doivent être passés sous silence, c'est que les Olympiens ne peuvent être nommés dans une cérémonie funèbre. Socrate fait probablement allusion aux deux divinités « techniques » que sont Héphaïstos et Athéna (voir *Critias*, 109c et *Protagoras*, 321d).

5- Cette parenthèse, qui comprend deux mots grecs (*ismen gár*), a été supprimée par Wilamowitz.

6- « Aristocratie de l'excellence » vise à rendre tant bien que mal le grec *aristokratía*.

7- L'invasion de l'Attique dont il est ici question, au printemps 431, marque le début de la guerre du Péloponnèse telle que Thucydide nous en a laissé le récit.

8- Sur cette affaire dramatique, voir *Apologie de Socrate*, 32b et c.

9- « Ceux d'Éleusis » désigne les trente tyrans et leurs partisans.

10- Ces « maîtres » sont les dieux infernaux : Hadès et Perséphone.

MÉNON

Ménon, qui appartient à la noblesse thessalienne, interroge Socrate de la façon suivante : « Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne ? » Sans le savoir, il soulève deux questions philosophiques fondamentales : en quoi consiste l'excellence humaine et comment l'acquérir ? La question de la vertu touche en effet à ce qui peut être considéré comme le plus grand bien pour l'homme, à ce qui peut assurer sa réussite ; est-ce le talent politique ou l'exercice de la justice ? Mais comment acquérir le savoir en ce domaine ?

Le *Ménon*, où se mêlent développements logiques et épistémologiques et développements éthiques et politiques, opère une transition entre les dialogues « socratiques » qui n'aboutissent à aucune conclusion positive et ceux qui défendent et illustrent des positions strictement « platoniciennes », celle de l'âme qui peut subsister indépendamment du corps et celle des réalités intelligibles qui se trouvent hors du monde sensible.

Socrate invite Ménon à répondre à la question qu'il lui a lui-même posée : « Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne ? » Ménon finit par soulever le paradoxe suivant : il est impossible de chercher ce que l'on connaît, car on sait déjà à quoi s'en tenir, et de chercher ce que l'on ne connaît pas, car même si on trouvait on ne saurait pas que c'est cela que l'on cherchait. Socrate tente de résoudre le paradoxe, en rappelant une doctrine qu'il dit tenir « de prêtres et de prêtresses », et selon laquelle l'âme, qui peut survivre indépendamment de tout corps, a lors d'une existence antérieure acquis la connaissance de toutes choses ; apprendre, dans ce contexte, c'est se souvenir de cette connaissance acquise antérieurement. Dans le but de convaincre Ménon de la réalité de la « réminiscence » comme moyen de chercher et d'apprendre, Socrate interroge l'un des jeunes serveurs de Ménon, sans éducation, et l'amène à découvrir comment construire le carré double du carré de côté 1.

Suit alors l'examen de la question relative à l'enseignement de la vertu. Puisque seule la science, définie comme connaissance vraie et stable, s'enseigne, il est évident que la vertu est science. De plus, si la vertu s'enseigne, il doit exister des maîtres qui dispensent cet enseignement et des disciples qui le reçoivent. Quels sont ces maîtres ? Les sophistes, les citoyens athéniens ? Ni les uns ni les autres ne semblent aptes à s'acquitter de cette tâche. Or, si l'on ne peut trouver de maître de vertu, il est vraisemblable que la vertu ne s'enseigne pas, et si elle ne s'enseigne pas, il s'ensuit qu'elle n'est pas une science. Force cependant est d'admettre que l'action humaine ne dépend pas seulement de la science, mais aussi de l'opinion vraie. Pour aller à Larisse ou expliquer à autrui comment s'y rendre, une opinion vraie suffit. Mais s'il est vrai que l'opinion vraie est aussi utile que la science, il n'en reste pas moins qu'elle n'est ni stable ni assurée, sauf si elle se trouve liée par un raisonnement qui en donne l'explication et qui est produit par la réminiscence. La vertu des hommes politiques n'est donc due ni à la science ni à la nature, mais à une faveur divine, à une inspiration.

MÉNON

ou Sur la vertu ; genre critique

MÉNON

[70a] Peux-tu me dire, Socrate, si la vertu s'enseigne ? ou si elle ne s'enseigne pas mais s'acquiert pas l'exercice ? Et si elle ne s'acquiert point par l'exercice ni ne s'apprend, advient-elle aux hommes par nature ou d'une autre façon ?

SOCRATE

Jusqu'ici, Ménon, les Thessaliens étaient renommés chez les Grecs : on les admirait pour leur compétence équestre et pour leur richesse. Mais aujourd'hui, [70b] me semble-t-il, on les admire aussi pour leur savoir, en particulier les citoyens de Larisse, cité de ton ami Aristippe. Et cela, vous le devez à Gorgias. En effet, dès sa venue en cette ville, il transporta d'amour pour son savoir les chefs des Aleuades – dont Aristippe, ton amant – et l'élite des autres Thessaliens. Il vous a ainsi inculqué l'habitude de répondre aux questions sans rien craindre et de façon magnifique – comme les gens qui savent, tout naturellement, répondent –, car lui-même [70c] procédait ainsi : il se mettait à la disposition de tout Grec désireux de lui poser la question de son choix, et il n'y a pas un homme à qui Gorgias ait manqué de répondre.

Mais à Athènes, mon cher Ménon, une situation toute contraire s'est établie. Il s'est produit comme un dessèchement du savoir, et il paraît probable [71a] que, parti de ces lieux-ci, le savoir soit allé s'installer chez vous. En tout cas, si l'envie te prend de poser ta question à quelqu'un d'ici, il n'y aura personne qui ne se mette à rire et ne te dise : « Étranger, sans doute me tiens-tu pour un bienheureux, de croire que je sais si la vertu s'enseigne ou si elle advient d'une autre façon ! Mais moi, je suis si loin de savoir si la vertu s'enseigne ou ne s'enseigne pas que j'ignore absolument ce que peut bien être la vertu. »

Eh bien, moi aussi, Ménon, je suis dans le même cas. [71b] En cette matière, je partage la misère de mes concitoyens, et je me blâme moi-même de ne rien savoir, rien du tout, de la vertu ; or si je ne sais pas ce qu'est la

vertu, comment pourrais-je savoir quoi que ce soit d'elle ? Te paraît-il possible que, sans connaître aucunement Ménon et ignorant qui il est, on sache de lui qu'il est riche, beau, noble même, ou tout le contraire de cela ? Ce fait te paraît-il possible ?

MÉNON

Non, cela ne me paraît guère possible. Mais, Socrate, est-il vrai que toi non plus tu ne saches pas ce qu'est la vertu ? Voyons, [71c] est-ce bien ce que je dois aller, chez moi, rapporter sur ton compte ?

SOCRATE

Oui, non seulement cela, mon ami, mais aussi que je n'ai encore rencontré personne d'autre qui le sût, me semble-t-il.

MÉNON

Comment ? N'as-tu pas rencontré Gorgias quand il était ici ?

SOCRATE

Si, je l'ai rencontré.

MÉNON

Et alors ? n'as-tu pas pensé qu'il le savait ?

SOCRATE

Je n'ai pas une très bonne mémoire, Ménon. Je ne peux donc pas te dire aujourd'hui ce que j'ai pensé alors. En fait, peut-être Gorgias le savait-il, mais c'est toi surtout qui dois savoir ce qu'il disait. Remémore-moi donc ses paroles. [71d] Ou si tu préfères, parle pour toi-même, car tu penses sans doute la même chose que lui.

MÉNON

Oui, en effet.

SOCRATE

Dans ce cas, lui, laissons-le tranquille, puisque après tout il n'est pas ici. Mais toi-même, Ménon, au nom des dieux, dis-moi ce qu'est la vertu. Dis-le-moi, sans t'en montrer jaloux, parce que si tu fais voir que Gorgias et toi, vous savez ce qu'est la vertu, tandis que je déclarais n'avoir jamais rencontré

personne qui le sût, ce serait une grande chance pour moi de m'être laissé tromper par cette trompeuse idée ! [71e]

MÉNON

Eh bien, ce n'est pas difficile à dire, Socrate. D'abord, si tu veux que je te fasse voir la vertu d'un homme, il est facile de répondre que la vertu d'un homme consiste à être capable d'agir dans les affaires de sa cité et, grâce à cette activité, de faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis, tout en se préservant soi-même de rien subir de mal. Maintenant si tu veux parler de la vertu d'une femme, ce n'est pas difficile à expliquer : la femme doit bien gérer sa maison, veiller à son intérieur, le maintenir en bon état et obéir à son mari. Il y a aussi une vertu différente pour l'enfant, pour la fille et pour le garçon, une vertu pour l'homme âgé, qu'il soit libre, si tu veux, ou esclave, si tu préfères. [72a] Et comme il existe une multitude d'autres vertus, on n'est donc pas embarrassé pour définir la vertu. Car on trouve une vertu pour chaque forme d'activité et pour chaque âge, et ce, pour chacun de nous, par rapport à chaque ouvrage que nous nous proposons. Je pense d'ailleurs que c'est pareil, Socrate, pour le vice aussi.

SOCRATE

J'ai vraiment beaucoup de chance, apparemment, Ménon ! J'étais en quête d'une seule et unique vertu, et voilà que je découvre, niché en toi, tout un essaim de vertus. Justement dis-moi, Ménon, pour en rester à l'image de l'essaim, suppose que je t'interroge [72b] pour savoir ce qu'est une abeille dans sa réalité, et que tu declares qu'il y en a beaucoup et de toutes sortes ; que me répondrais-tu si je te demandais : « Est-ce du fait qu'elles sont des abeilles qu'il y en a, dis-tu, beaucoup, de toutes sortes, toutes différentes les unes des autres ? Ou bien veux-tu dire que le fait d'être des abeilles ne crée aucune différence entre elles, mais qu'elles diffèrent par autre chose, par exemple en beauté, en taille, ou par un autre attribut de ce genre ? » Dis-moi, si on te posait cette question, que répondrais-tu ?

MÉNON

Ceci : en tant qu'elles sont des abeilles, je dis qu'il n'y a aucune différence entre deux d'entre elles.

SOCRATE

Or si je te demandais [72c] ensuite : « Eh bien, Ménon, dis-moi quelle est cette propriété qui, sans créer la moindre différence entre ces abeilles, fait qu'elles sont toutes la même chose. D'après toi, qu'est-ce que c'est ? » À coup sûr, tu saurais me le dire !

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Eh bien, c'est pareil aussi pour les vertus ! Même s'il y en a beaucoup et de toutes sortes, elles possèdent du moins une seule forme caractéristique identique chez toutes sans exception, qui fait d'elles des vertus. Une telle forme caractéristique est ce qu'il faut bien avoir en vue pour répondre à qui demande de montrer ce en quoi consiste la vertu. [72d] Comprends-tu ce que je dis ?

MÉNON

Oui, j'ai bien l'impression de comprendre. Malgré tout, je ne saisis pas encore comme je voudrais le sens de ta question.

SOCRATE

Est-ce seulement au sujet de la vertu que tu crois ainsi, Ménon, qu'il y a une vertu de l'homme, une autre de la femme, et ainsi de suite ? Ou bien crois-tu que c'est aussi le cas de la santé, de la taille et de la force ? Penses-tu qu'il existe une santé de l'homme, et une autre de la femme ? Ou bien, si tant est que la santé soit la santé, ne consiste-t-elle pas dans tous les cas en la même forme caractéristique, que celle-ci se trouve chez un homme [72e] ou chez n'importe qui ?

MÉNON

Je pense que la santé est bien la même, qu'elle soit celle d'un homme ou celle d'une femme.

SOCRATE

C'est donc pareil pour la taille, et pour la force ? Si une femme est réellement forte, n'est-ce pas grâce à cette forme caractéristique identique – donc grâce à la même force – qu'elle sera forte ? Et voici ce que je veux dire quand je dis « grâce à la même force » : par rapport au fait d'être la force, que la force se trouve chez un homme, ou chez une femme, cela crée-t-il la moindre différence ? Ou bien penses-tu qu'une telle chose fasse une différence ?

MÉNON

Non, je ne le pense pas. [73a]

SOCRATE

Et quand il s'agit de la vertu ? par rapport au fait d'être la vertu, que la vertu se trouve chez un enfant ou chez un vieillard, chez une femme ou chez un homme, cela créera-t-il la moindre différence ?

MÉNON

J'ai bien l'impression, Socrate, que ce dernier cas n'est plus semblable aux autres dont tu as parlé.

SOCRATE

Pourquoi ? Ne disais-tu pas que la vertu d'un homme était de bien diriger sa cité, et celle d'une femme, sa maison ?

MÉNON

Oui, je l'ai dit.

SOCRATE

Or peuvent-ils bien diriger leur cité, leur maison, ou quoi que ce soit d'autre, sans diriger de façon tempérante et juste ? [73b]

MÉNON

Certes non !

SOCRATE

Or s'ils dirigent de façon juste et tempérante, ne dirigeront-ils pas avec justice et avec tempérance ?

MÉNON

Nécessairement.

SOCRATE

L'homme et la femme ont donc tous deux besoin des mêmes qualités, s'ils doivent devenir des êtres bons : la justice et la tempérance.

MÉNON

Apparemment.

SOCRATE

Mais alors un enfant, un vieillard, pourraient-ils être jamais bons tout en étant déréglés et injustes ?

MÉNON

Certainement pas !

SOCRATE

Plutôt, en étant tempérants et justes ?

MÉNON

Oui. [73c]

SOCRATE

Tous les êtres humains, qui sont des êtres bons, le sont donc de la même façon, puisque c'est grâce à des qualités identiques qu'ils deviennent bons.

MÉNON

Il semble bien.

SOCRATE

Et si leur vertu n'était pas la même vertu, ils ne seraient sans doute pas bons de la même façon.

MÉNON

Assurément pas !

SOCRATE

Eh bien, puisque la vertu est identique chez tous, essaie de te remémorer et d'expliquer ce que Gorgias dit qu'elle est, et toi avec lui.

MÉNON

Que peut-elle être sinon la capacité de commander aux hommes ? puisque tu cherches vraiment [73d] quelque chose d'unique qui s'applique à tous les cas.

SOCRATE

À coup sûr oui, c'est bien ce que je cherche. Mais est-ce la même vertu, Ménon, pour un enfant et pour un esclave ? est-ce la capacité de commander à son maître ? Je veux dire, celui qui commande, crois-tu qu'il soit encore un esclave ?

MÉNON

Non, je ne le crois pas, Socrate, absolument pas !

SOCRATE

En effet, ce ne serait pas vraisemblable, excellent homme ! Et puis, encore une fois, considère le point suivant. Tu dis : « avoir la capacité de commander » ; ne devons-nous pas ajouter à cette formule « avec justice et sans injustice » ?

MÉNON

Oui, je le pense, car la justice, Socrate, est vertu.

SOCRATE

La justice est-elle la vertu [73e], Ménon, ou une vertu ?

MÉNON

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Ce que je dirais pour n'importe quelle autre chose. Prenons un exemple. La rondeur, si tu veux. Je dirais, pour ma part, qu'elle est une figure, mais non pas qu'elle est, dans l'absolu et sans précision, la figure. Et la raison pour laquelle je m'exprimerais ainsi tient au fait qu'il existe encore d'autres figures.

MÉNON

Oui, tu as raison, et donc moi de même, je déclare qu'il n'y a pas seulement la justice, mais d'autres vertus aussi.

SOCRATE

Et quelles sont-elles ? Dis-moi. Par exemple, [74a] si tu m'invitais à le

faire, je pourrais te nommer également d'autres figures. Alors toi, à ton tour, désigne-moi d'autres vertus.

MÉNON

Eh bien, à mon avis, le courage est une vertu, ainsi que la tempérance, le savoir, la magnificence, et il y en a beaucoup d'autres.

SOCRATE

Voilà que de nouveau, Ménon, la même chose nous arrive. Nous cherchons une seule vertu, et encore une fois nous en trouvons plusieurs, quoique de façon différente de tout à l'heure. Mais cette vertu unique, qui relie toutes les vertus que tu as nommées, nous ne parvenons pas à la découvrir.

MÉNON

C'est que je n'arrive guère à saisir, Socrate, d'après la façon dont tu la cherches [74b], cette unique vertu qui s'applique à tous les cas – comme je l'ai fait dans les autres exemples que tu as cités !

SOCRATE

C'est bien normal ! Mais sache que je vais déployer tout le zèle dont je suis capable pour nous rapprocher d'elle. Car tu te rends bien compte, je pense, qu'il en est de même pour tout. Si quelqu'un t'interroge sur l'exemple que je t'ai donné tout à l'heure : « Qu'est-ce que la figure, Ménon ? », que tu lui répondes que c'est la rondeur, puis qu'il te demande comme je l'ai fait : « La rondeur est-elle la figure ou une figure ? », tu diras sans doute que c'est une figure.

MÉNON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Or, la raison pour laquelle tu dirais cela [74c] tient au fait qu'il existe également d'autres figures ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Et si on te demande alors quelles sont ces figures, les indiqueras-tu ?

MÉNON

Oui, je le ferai.

SOCRATE

Et encore une fois, si quelqu'un t'interroge de la même façon sur la couleur et te demande ce qu'elle est, si toi tu réponds que c'est le blanc, et que, sur ce, l'homme qui te questionne reprenne : « Le blanc est-il la couleur ou une couleur ? », ne diras-tu pas que c'est une couleur, parce qu'il existe aussi d'autres couleurs ?

MÉNON

Oui, en effet.

SOCRATE

Mais s'il te prie de désigner d'autres couleurs, n'en nommeras-tu pas d'autres qui, tout autant que le blanc, [74d] sont des couleurs ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Or, si cet homme poursuivait son argument, comme moi-même je l'ai fait, et te demandait : « Nous en arrivons toujours à une pluralité ! cesse de me répondre ainsi ! Voyons, puisque, à cette pluralité de choses, tu donnes un seul et unique nom, puisque tu affirmes qu'il n'y en a pas une qui ne soit une figure, même si elles sont contraires les unes aux autres, quelle est donc cette chose qui comprend tout autant la figure ronde que la figure droite, cette chose que justement tu désignes comme figure et dont tu dis que la figure ronde [74e] n'est pas davantage une figure que la figure droite ? car n'est-ce pas ce que tu dis ? »

MÉNON

Si, en effet.

SOCRATE

Or, quand tu t'exprimes ainsi, n'es-tu pas en train de dire que la figure

ronde n'est pas plus ronde que droite, et que la figure droite n'est pas plus droite que ronde ?

MÉNON

Non, pas du tout, Socrate !

SOCRATE

Mais pourtant tu dis bien que la figure ronde n'est pas davantage « une figure » que la figure droite, et vice versa !

MÉNON

C'est vrai.

SOCRATE

Alors, quelle est donc cette chose qu'on appelle « la figure » ? Essaie de le dire. Bon, si à une pareille question portant sur la figure [75a] et sur la couleur, tu répondais : « Mais moi, je ne comprends même pas ce que tu souhaites, mon cher, et je ne sais pas non plus ce que tu veux dire », notre homme s'étonnerait sans doute et dirait : « Ne comprends-tu pas que je cherche la nature identique présente dans tous ces cas particuliers ? » Pour les cas en question, Ménon, ne serais-tu pas non plus capable de répondre à celui qui te demanderait : « Quelle est cette chose présente dans la figure droite, la figure ronde, dans tout ce que tu appelles "figure", quelle est cette chose identique, présente dans tous ces cas-là » ? Essaie de le dire, et que cela te serve d'exercice pour répondre au sujet de la vertu.

MÉNON

Non, tu n'as [75b] qu'à répondre toi, Socrate !

SOCRATE

Veux-tu que je te fasse ce plaisir ?

MÉNON

Oui, absolument.

SOCRATE

Alors tu consentiras à ton tour à me dire ce qu'est la vertu ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

En ce cas, consacrons-y toute notre ardeur : cela en vaut la peine.

MÉNON

À coup sûr, sans réserve !

SOCRATE

Eh bien, allons, essayons de te définir ce qu'est la figure. Vois donc si tu acceptes la définition suivante. Appelons figure cette chose qui, seule entre toutes, s'accompagne toujours de la couleur. Cela te suffit-il ou bien recherches-tu quelque chose d'autre ? Car, en ce qui me concerne, [75c] si tu disais juste comme cela ce qu'est la vertu, je serais comblé.

MÉNON

Mais cette définition est vraiment naïve, Socrate !

SOCRATE

Que veux-tu dire ?

MÉNON

Ceci : selon ta définition, la figure est, si je comprends bien, ce qui « s'accompagne toujours de la couleur ». Soit. Mais si on prétendait ignorer justement la couleur, et n'être pas plus capable que pour la figure de dire ce qu'elle est, que vaudrait, penses-tu, ta réponse ?

SOCRATE

À mes yeux, en tout cas, elle est vraie. Vois-tu, si l'homme qui m'interroge est l'un de ces savants qui se battent à coups d'arguments et font de tout entretien un concours et un combat, je lui répliquerai : [75d] « J'ai donné ma réponse. Si j'ai tort, c'est à toi d'assumer la discussion et de réfuter. » Mais quand ce sont des amis, comme toi et moi maintenant, qui souhaitent s'entretenir l'un avec l'autre, il faut répondre avec une plus grande douceur et en se conformant davantage aux règles de l'entretien. Or, s'y conformer ne consiste sans doute pas seulement à répondre la vérité, mais aussi à répondre en se servant de ce que l'homme qui interroge admet déjà

connaître. Je vais donc essayer moi aussi de te répondre comme cela. Alors, dis-moi : y a-t-il quelque chose que tu appelles « fin » ? Je veux dire quelque chose [75e] comme un « terme » et une « limite ». C'est une chose identique que je veux exprimer en me servant de tous ces mots. Prodicos ne serait peut-être pas d'accord avec nous, mais toi, en tout cas, tu dis sans doute qu'une chose « est terminée » ou qu'elle « est finie ». Tu vois de quoi je veux parler, cela n'a rien de compliqué.

MÉNON

Mais oui, je me sers de ces mots, et je comprends bien, je pense, ce que tu dis !

SOCRATE

Et le nom de « surface », le donnes-tu à quelque chose ? [76a] et celui de « solide », cette fois, ne l'attribues-tu pas à une autre chose, conformément au sens qu'ont ces termes en géométrie ?

MÉNON

Oui, je le fais.

SOCRATE

Or c'est justement en te servant de ces termes que tu pourras comprendre comment je définis la figure. Voici donc ma définition, qui s'applique à toute figure : là où le solide se termine, voilà ce qu'est la figure. Ce que je résumerais en disant : la figure est la limite du solide.

MÉNON

Et la couleur, comment la définis-tu, Socrate ?

SOCRATE

Que tu es excessif, Ménon ! Tu ne cesses de proposer des difficultés à un vieillard pour le forcer à répondre, mais toi-même, tu ne veux pas [76b] faire le moindre effort pour te remémorer ce que Gorgias pouvait bien dire qu'est la vertu.

MÉNON

Eh bien, dès que tu m'auras répondu, Socrate, je te le dirai !

SOCRATE

Même avec les yeux bandés, on saurait, Ménon, à la façon dont tu parles, que tu es beau et que tu as encore des amants.

MÉNON

Tiens ! Pourquoi ?

SOCRATE

Parce que quand tu parles, ce n'est que pour dicter ta loi. C'est ainsi que font les êtres rompus aux plaisirs : tant qu'ils sont dans la fleur de l'âge, ils agissent en tyrans. Du reste, tu as dû également [76c] comprendre que je suis faible devant les beaux garçons. Je vais donc te faire plaisir et te répondre.

MÉNON

Ah oui, fais-moi ce plaisir extrême !

SOCRATE

Voyons, souhaites-tu que je te réponde comme Gorgias, pour te permettre de suivre parfaitement ?

MÉNON

Oui, je le veux ! Et comment !

SOCRATE

Vous dites bien, suivant Empédocle, que les êtres émettent certains effluves, n'est-ce pas ?

MÉNON

Oui, certes.

SOCRATE

Et qu'ils « comportent des pores », où se portent ces effluves et par lesquels ils passent.

MÉNON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Et que, parmi ces effluves, il en est certains qui s'adaptent à certains pores, tandis que les autres sont soit trop petits [76d] soit trop gros¹.

MÉNON

C'est cela.

SOCRATE

Il y a bien aussi quelque chose que tu appelles « l'organe de la vue », n'est-ce pas ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Eh bien, justement, à l'aide de ces termes, « comprends de quoi je parle », comme dit Pindare². Sache qu'une couleur est un effluve de figures, proportionné à l'organe de la vue, et donc sensible.

MÉNON

Chose excellente, Socrate, que cette réponse que tu viens de donner !

SOCRATE

Sans doute parce qu'elle est conforme à ce dont tu as l'habitude. Et en outre, tu conçois bien, je pense, qu'en te servant de cette réponse tu saurais dire aussi ce que sont la voix, l'odorat, et beaucoup d'autres choses [76e] du même genre.

MÉNON

Certainement.

SOCRATE

Ma réponse, Ménon, a quelque chose de tragique, et donc elle te plaît plus que celle que je t'ai donnée à propos de la figure.

MÉNON

En effet.

SOCRATE

Mais ce n'est pas elle la meilleure, enfant d'Alexidème, moi, je suis convaincu que l'autre est meilleure. Du reste je crois que tu serais de cet avis s'il ne te fallait, comme tu le rappelais hier, partir avant les Mystères, et si tu pouvais rester ici pour te faire initier.

MÉNON

Mais je resterais, [77a] Socrate, si tu devais souvent me parler ainsi !

SOCRATE

Sache que je ne manque pas de bonne volonté, dans ton intérêt comme dans le mien, pour continuer à m'exprimer comme cela. Mais je crains de n'être guère capable de dire beaucoup de choses de ce genre. Allons, essaie donc à ton tour d'acquitter la promesse que tu m'as faite ; dis-moi ce qu'est la vertu en général, et cesse de transformer une seule chose en plusieurs – comme on dit pour se moquer des gens qui cassent un objet. Laisse plutôt la vertu entière, intacte, et dis ce qu'elle est. Tu n'as [77b] qu'à reprendre les exemples que je t'ai donnés.

MÉNON

Eh bien, il me semble, Socrate, que la vertu consiste, selon la formule du poète, « à se réjouir des belles choses et à être puissant³ ». Quant à moi, je déclare que la vertu, c'est le désir des belles choses avec le pouvoir de se les procurer.

SOCRATE

Veux-tu dire que l'homme qui désire les belles choses est désireux des bonnes ?

MÉNON

Oui, plus que tout.

SOCRATE

Dis-tu cela avec l'idée que certains hommes désirent le mal, tandis que d'autres désirent le bien ? Ne crois-tu pas, [77c] excellent homme, que tous les hommes désirent le bien ?

MÉNON

Non, je ne le crois pas.

SOCRATE

Il y a donc des hommes qui désirent le mal !

MÉNON

Oui.

SOCRATE

En concevant ce mal comme un bien, est-ce ce que tu veux dire ? ou bien le désirent-ils quand même, tout en sachant que c'est un mal ?

MÉNON

Les deux cas existent, je crois.

SOCRATE

Parce que toi, Ménon, tu crois qu'on peut, tout en sachant que le mal est mal, le désirer quand même ?

MÉNON

Tout à fait.

SOCRATE

Que veux-tu dire ? Que désire-t-on : que le mal arrive à soi-même ?

MÉNON

Qu'il arrive ! Évidemment ! [77d]

SOCRATE

En considérant que ce mal est bénéfique à celui auquel il arrive ? ou bien tout en sachant qu'il fera du tort à l'homme chez qui il advient ?

MÉNON

Certains considèrent que le mal est bénéfique, mais d'autres savent aussi que le mal fait du tort.

SOCRATE

Et toi, alors, crois-tu qu'ils sachent que le mal est mal quand ils le considèrent comme bénéfique ?

MÉNON

Non, certainement pas ! Ce n'est pas ce que je crois !

SOCRATE

En ce cas, n'est-il pas évident que ces gens-là ne désirent pas le mal, puisqu'ils ignorent ce qu'il est, mais qu'ils désirent ce qu'ils croyaient être le bien, même si en fait ce bien est mal ? De sorte que, s'ils ignorent le mal et le [77e] prennent vraiment pour un bien, il est évident que c'est le bien qu'ils désirent, n'est-ce pas ?

MÉNON

Pour ces gens-là, oui, il est possible que ce soit vrai.

SOCRATE

Mais alors, les hommes qui désirent le mal, comme tu le prétends, tout en sachant que le mal nuit à celui auquel il arrive, ils doivent bien savoir que ce mal leur nuira ?

MÉNON

C'est nécessaire.

SOCRATE

Mais ces hommes-là ne croient-ils pas que, si une chose leur fait du tort, une telle chose, dans la mesure où elle leur nuit, [78a] les rend misérables ?

MÉNON

Là aussi, c'est nécessaire.

SOCRATE

Mais en les rendant misérables, ne fait-elle pas d'eux des êtres malheureux ?

MÉNON

Oui, je pense.

SOCRATE

Y a-t-il donc un homme qui veuille être misérable et malheureux ?

MÉNON

Il ne me semble pas, Socrate.

SOCRATE

Il n'y a donc personne, Ménon, qui veuille le mal, à moins de vouloir être comme cela. En effet, être misérable, qu'est-ce que c'est, sinon désirer le mal et l'obtenir ? [78b]

MÉNON

Il est possible que tu dises vrai, Socrate, et que personne ne veuille le mal.

SOCRATE

Or tout à l'heure, Ménon, tu affirmais que la vertu consiste à vouloir les bonnes choses et à être puissant.

MÉNON

Oui, je l'ai dit.

SOCRATE

Donc même si dans la définition que tu donnes, on trouve mentionné d'abord le fait de vouloir le bien, ce fait est à la portée de tout le monde, et ce n'est vraiment pas par là qu'un homme sera meilleur qu'un autre !

MÉNON

Il semble.

SOCRATE

En revanche, il est évident que, si un homme est réellement meilleur qu'un autre, c'est qu'il lui est supérieur en puissance.

MÉNON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

D'après ta définition, c'est donc cela, semble-t-il, la vertu : la puissance de [78c] se procurer les biens.

MÉNON

À mon avis, Socrate, c'est tout à fait cela, exactement comme tu viens de le dire !

SOCRATE

Examinons donc ce point-là pour voir si ce que tu dis est vrai. Car tu as peut-être raison. Tu prétends que la vertu, c'est être capable de se procurer les biens.

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Or ce que tu appelles « biens », ce sont, par exemple, la santé et la richesse, n'est-ce pas ?

MÉNON

Je veux parler aussi de la possession d'or et d'argent, des honneurs obtenus dans sa cité, ainsi que des charges de commandement.

SOCRATE

Mais quand tu parles de biens, n'entends-tu rien d'autre que ce genre de biens ?

MÉNON

Rien d'autre, au contraire, c'est de tout ce genre de biens que je parle !

SOCRATE

Soit. [78d] Donc, la vertu consiste à se procurer de l'or et de l'argent, d'après ce que dit Ménon, hôte héréditaire du Grand Roi par son père. N'ajoutes-tu pas au moyen de se les procurer, Ménon, la précision « avec

justice et avec piété », ou bien cela ne fait-il aucune différence pour toi ? au contraire, même si on se les procure sans aucune justice, donnes-tu toujours à cet acte le nom de vertu ?

MÉNON

Non, peut-être pas, Socrate.

SOCRATE

Tu l'appelles vice plutôt.

MÉNON

Tout à fait, sans aucun doute.

SOCRATE

Au moyen de se les procurer, il faut donc, semble-t-il, que viennent s'adjoindre justice, tempérance, piété, ou toute autre partie [78e] de la vertu ; sinon, ce moyen a beau servir à se procurer des biens, il ne sera pas la vertu.

MÉNON

En effet, sans cela, comment pourrait-il s'agir de vertu ?

SOCRATE

Mais, renoncer à se procurer or et argent, pour soi ou pour autrui, quand ce n'est pas juste, ce renoncement à user des moyens de se les procurer, n'est-ce pas là aussi vertu ?

MÉNON

Cela en a l'air.

SOCRATE

Le moyen de se procurer ce genre de biens ne serait donc pas plus vertu que le renoncement aux moyens de se les procurer ! En revanche, il semble que l'acte accompli avec justice est vertu, mais qu'est vice, l'acte dépourvu de pareilles qualités. [79a]

MÉNON

Je crois qu'il en est comme tu dis, de toute nécessité.

SOCRATE

Or, n'affirmions-nous pas un peu plus tôt que chacune de ces qualités, la justice, la tempérance, et tout ce genre de choses, était une partie de la vertu ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Alors, Ménon, tu te moques de moi !

MÉNON

Que veux-tu dire, Socrate ?

SOCRATE

Parce qu'il y a un instant, je t'ai demandé de ne pas démembrer la vertu, de ne pas la mettre en morceaux non plus, et, bien que je t'aie donné les exemples selon lesquels tu devais répondre, tu n'y as pas fait attention, et tu me dis que la vertu, c'est la capacité [79b] de se procurer les bonnes choses « avec justice » ! mais ce dont tu parles, la justice, n'affirmes-tu pas qu'elle est une partie de la vertu ?

MÉNON

En effet, je le dis.

SOCRATE

En ce cas, il découle des accords que tu as donnés qu'accomplir son action avec une partie de la vertu, c'est cela la vertu. Car tu soutiens que la justice est une partie de la vertu, comme le sont chacune des qualités dont j'ai parlé.

MÉNON

Mais où veux-tu donc en venir ?

SOCRATE

Voici ce que je veux dire : quand je t'ai demandé de définir la vertu en général, loin de dire ce qu'elle est, tu declares de toute action qu'elle est une vertu, à condition qu'on l'accomplisse avec une partie de la vertu ! [79c]

Comme si tu m'avais dit ce qu'était la vertu en général et que je pouvais donc désormais la reconnaître même quand tu la découpes en parties ! Ne faut-il pas plutôt reprendre encore, c'est ce que je pense, depuis le début et que je te pose à nouveau la même question : qu'est-ce que la vertu, mon cher Ménon, si tu dis que toute action est une vertu quand elle est accomplie avec une partie de la vertu ? Car n'est-ce pas ce qu'on veut dire quand on déclare que toute action accomplie avec justice est vertu ? Ne crois-tu pas que tu as encore besoin de revenir à ma question, ou alors t'imagines-tu qu'on sache ce qu'est une partie de la vertu, tout en ne sachant pas ce qu'est la vertu ?

MÉNON

Non, je ne crois pas.

SOCRATE

En effet, [79d] si tu te souviens bien, quand je t'ai répondu au sujet de la figure, nous avons rejeté une définition de ce genre, parce qu'elle s'essayait à donner une réponse qui se servait de ce qui était encore en question et n'avait donc pas encore fait l'objet d'un accord.

MÉNON

Et là, nous avons bien fait de la rejeter, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, ne t'imaginer pas, excellent homme, alors que nous en sommes toujours à chercher ce qu'est la vertu en général, qu'en te servant dans ta réponse des parties de cette vertu, tu feras voir à quiconque ce qu'est la vertu, ni que tu pourras définir comme cela quoi que ce soit d'autre. Sache au contraire qu'il te faudra en revenir à la même question : quelle est cette vertu dont tu parles comme tu en parles ? Ou bien crois-tu que ce que je dis ne vaut rien ?

MÉNON

Je crois que tu as raison.

SOCRATE

En ce cas, réponds encore une fois, en reprenant dès le début : ton ami et toi, que dites-vous qu'est la vertu ?

MÉNON

Socrate, j'avais entendu dire, avant même de te rencontrer, que tu ne fais rien d'autre que t'embarrasser toi-même [80a] et mettre les autres dans l'embarras. Et voilà que maintenant, du moins c'est l'impression que tu me donnes, tu m'ensorcelles, tu me drogues, je suis, c'est bien simple, la proie de tes enchantements, et me voilà plein d'embarras ! D'ailleurs, tu me fais totalement l'effet, pour railler aussi un peu, de ressembler au plus haut point, tant par ton aspect extérieur que par le reste, à une raie torpille, ce poisson de mer tout aplati. Tu sais bien que chaque fois qu'on s'approche d'une telle raie et qu'on la touche, on se trouve plongé, à cause d'elle, dans un état de torpeur ! Or, j'ai à présent l'impression que tu m'as bel et bien mis dans un tel état. Car c'est vrai, je suis tout engourdi, dans mon âme comme dans ma bouche, [80b] et je ne sais que te répondre. Des milliers de fois pourtant, j'ai fait bon nombre de discours au sujet de la vertu, même devant beaucoup de gens, et je m'en suis parfaitement bien tiré, du moins c'est l'impression que j'avais. Or voilà que maintenant je suis absolument incapable de dire ce qu'est la vertu. Aussi je crois que tu as pris une bonne décision en ne voulant ni naviguer ni voyager hors d'ici. Car si tu te comportais comme cela, en tant qu'étranger, dans une autre cité, tu serais vite traduit en justice comme sorcier !

SOCRATE

Tu es un phénomène de malice, Ménon, et pour un peu tu parvenais à me tromper !

MÉNON

Que veux-tu dire en fin de compte, Socrate ?

SOCRATE

Je sais [80c] pourquoi tu m'as ainsi comparé.

MÉNON

Pourquoi donc penses-tu que je l'ai fait ?

SOCRATE

C'est pour qu'en échange, je te compare. Je connais bien ce trait chez tous les êtres beaux, qu'ils prennent plaisir à se voir offrir des images de ce qu'ils sont. Elles servent leurs intérêts. Car elles sont belles, elles aussi, je pense, les images de la beauté. Mais je ne te retournerai pas une image de toi en échange. Quant à moi, si la torpille se met elle-même dans un tel état de torpeur quand elle y met aussi les autres, je lui ressemble. Sinon, je ne lui

ressemble pas. Car ce n'est pas parce que je suis moi-même à l'aise que je mets les autres dans l'embarras ; au contraire, c'est parce que je me trouve moi-même dans un extrême embarras que j'embarrasse aussi les autres. Tu vois bien qu'à présent, [80d] parlant de la vertu, je ne sais pas ce qu'elle est, tandis que toi, qui le savais sans doute avant d'entrer en contact avec moi, tu ressembles tout de même maintenant à quelqu'un qui ne le sait pas ! Cependant, je veux bien mener cet examen avec toi, pour que nous recherchions ensemble ce que peut bien être la vertu.

MÉNON

Et de quelle façon chercheras-tu, Socrate, cette réalité dont tu ne sais absolument pas ce qu'elle est ? Laquelle des choses qu'en effet tu ignores, prendras-tu comme objet de ta recherche ? Et si même, au mieux, tu tombais dessus, comment saurais-tu qu'il s'agit de cette chose que tu ne connaissais pas ?

SOCRATE

Je comprends de quoi tu parles, Ménon. [80e] Tu vois comme il est éristique, cet argument que tu dérites, selon lequel il n'est possible à un homme de chercher ni ce qu'il connaît ni ce qu'il ne connaît pas ! En effet, ce qu'il connaît, il ne le chercherait pas, parce qu'il le connaît, et le connaissant, n'a aucun besoin d'une recherche ; et ce qu'il ne connaît pas, il ne le chercherait pas non plus, parce qu'il ne saurait même pas ce qu'il devrait chercher. [81a]

MÉNON

Ne crois-tu donc pas que cet argument soit bon, Socrate ?

SOCRATE

Non, je ne le crois pas.

MÉNON

Peux-tu me dire en quoi il n'est pas bon ?

SOCRATE

Oui. Voilà, j'ai entendu des hommes aussi bien que des femmes, qui savent des choses divines...

MÉNON

Que disaient-ils ? Quel était leur langage ?

SOCRATE

Un langage vrai, à mon sens, et beau !

MÉNON

Quel est-il ? Et qui sont ceux qui tiennent ce langage ?

SOCRATE

Ce langage, ce sont ceux des prêtres et des prêtresses⁴ qui s'attachent à rendre raison des choses auxquelles ils se consacrent, qui le tiennent. C'est aussi Pindare [81b] qui parle ainsi, comme beaucoup d'autres poètes, tous ceux qui sont divins. Ce qu'ils disent, c'est ceci. Voyons, examine s'ils te semblent dire la vérité.

Ils déclarent en effet que l'âme de l'homme est immortelle, et que tantôt elle arrive à un terme – c'est justement ce qu'on appelle « mourir » –, tantôt elle naît à nouveau, mais qu'elle n'est jamais détruite. C'est précisément la raison pour laquelle il faut passer sa vie de la façon la plus pieuse possible.

« En effet, les êtres dont Perséphone a accepté compensation d'un ancien mal⁵, vers le soleil d'en haut, à la neuvième année, elle envoie de nouveau leurs âmes, et de ces âmes, croissent de nobles rois, [81c] des hommes impétueux par la force ou très grands par le savoir. Pour tout le temps futur, ils sont honorés par les hommes, comme des héros sans tache. »

Or comme l'âme est immortelle et qu'elle renaît plusieurs fois, qu'elle a vu à la fois les choses d'ici et celles de l'Hadès [le monde de l'Invisible], c'est-à-dire toutes les réalités, il n'y a rien qu'elle n'ait appris. En sorte qu'il n'est pas étonnant qu'elle soit capable, à propos de la vertu comme à propos d'autres choses, de se remémorer ces choses dont elle avait justement, du moins dans un temps antérieur, la connaissance. En effet, toutes les parties de la nature étant apparentées, [81d] et l'âme ayant tout appris, rien n'empêche donc qu'en se remémorant une seule chose, ce que les hommes appellent précisément « apprendre », on ne redécouvre toutes les autres, à condition d'être courageux et de chercher sans craindre la fatigue. Ainsi, le fait de chercher et le fait d'apprendre sont, au total, une réminiscence.

Il ne faut donc pas se laisser persuader par cet argument éristique. En effet, il nous rendrait paresseux et, chez les hommes, ce sont les indolents qui aiment à l'entendre, tandis que l'argument que j'ai rapporté exhorte au travail [81e] et rend ardent à chercher. Puisque j'accorde foi à cet argument et crois qu'il est vrai, je veux bien rechercher avec toi ce qu'est la vertu.

MÉNON

Oui, Socrate, mais que veux-tu dire en affirmant que nous n'apprenons

pas, mais que ce que nous appelons « apprendre » est une « réminiscence » ?
Peux-tu m'enseigner que c'est bien le cas ?

SOCRATE

Comme je te l'ai dit à l'instant, Ménon, tu es un phénomène de malice !
Voilà que tu me demandes si je peux te donner un enseignement, à moi qui
déclare qu'il n'y a pas enseignement, [82a] mais réminiscence ! C'est pour
que justement j'aie moi-même aussitôt l'air de me contredire !

MÉNON

Non, par Zeus, Socrate, ce n'est pas ce que j'avais en vue en disant cela,
j'ai plutôt parlé par habitude. Pourtant si tu peux d'une façon ou d'une autre
me montrer qu'il en est comme tu dis, montre-le-moi.

SOCRATE

Mais ce n'est pas facile ! Pourtant je veux bien y consacrer tout mon zèle
pour te faire plaisir. Eh bien, appelle-moi quelqu'un de cette nombreuse
compagnie qui t'escorte, celui que tu veux, [82b] pour que je puisse te faire
une démonstration sur lui.

MÉNON (s'adressant au jeune garçon)

Oui. Parfait. – Toi, viens ici.

SOCRATE

Est-il grec ? parle-t-il le grec ?

MÉNON

Oui, bien sûr, tout à fait, il est né dans ma maison.

SOCRATE

Alors prête bien attention à ce qu'il te paraît faire : s'il se remémore ou
s'il apprend de moi.

MÉNON

Mais oui, je ferai attention !

SOCRATE

Dis-moi donc, mon garçon, sais-tu que ceci, c'est une surface carrée⁶ ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, je le sais.

SOCRATE

Et que, dans une surface carrée, [82c] ces côtés-ci, au nombre de quatre, sont égaux ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Et aussi que ces lignes qui passent par le milieu sont égales, n'est-ce pas ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Alors, une surface de ce genre ne peut-elle pas être et plus grande et plus petite ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Supposons donc que ce côté-ci ait deux pieds de long et que ce côté-là soit long de deux pieds aussi, combien le tout aurait-il de pieds carrés ? Examine la question de cette façon-ci : si on avait deux pieds de ce côté-ci, mais seulement un pied de ce côté-là, n'obtiendrait-on pas une surface d'une fois deux pieds carrés ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Mais si [82d] on a deux pieds aussi de ce côté-là, est-ce que cela ne fait pas deux fois deux ?

LE JEUNE GARÇON

En effet.

SOCRATE

Il y a donc là une surface de deux fois deux pieds carrés ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Or, combien cela donne-t-il, deux fois deux pieds carrés ? Fais le calcul et dis-moi.

LE JEUNE GARÇON

Quatre, Socrate.

SOCRATE

Alors, ne pourrait-on pas avoir un autre espace, double de cet espace-ci, mais de la même figure que lui, et qui, comme celui-ci, aurait toutes ses lignes égales ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Dans ce cas, combien aura-t-il de pieds carrés ?

LE JEUNE GARÇON

Huit.

SOCRATE

Eh bien, justement, essaie de me dire quelle sera la longueur [82e] de chacun des côtés de ce nouvel espace. En effet, dans le premier espace, c'était deux pieds, mais dans ce nouvel espace, double du premier, quelle sera la

longueur de chaque ligne ?

LE JEUNE GARÇON

Il est bien évident, Socrate, qu'elle sera double.

SOCRATE

Tu vois, Ménon, que je n'enseigne rien à ce garçon, tout ce que je fais, c'est poser des questions. Et à présent, le voici qui croit savoir quelle est la ligne à partir de laquelle on obtiendra l'espace de huit pieds carrés. Ne penses-tu pas qu'il le croie ?

MÉNON

Oui, je le pense.

SOCRATE

Or le sait-il ?

MÉNON

Non, assurément pas !

SOCRATE

Mais ce qu'il croit à coup sûr, c'est qu'on l'obtient à partir d'une ligne deux fois plus longue ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Eh bien, observe-le, en train de se remémorer la suite, car c'est ainsi qu'on doit se remémorer.

Réponds-moi. Ne dis-tu pas que c'est à partir d'une ligne deux fois plus longue [83a] qu'on obtient un espace deux fois plus grand ? Je parle d'un espace comme celui-ci, non pas d'un espace qui soit long de ce côté-ci et court de ce côté-là, mais d'un espace égal dans tous les sens, comme celui-ci, seulement qui soit deux fois plus grand que ce premier carré et mesure huit pieds carrés. Eh bien, vois si tu penses encore que cet espace s'obtiendra à partir d'une ligne deux fois plus longue.

LE JEUNE GARÇON

Oui, je le pense.

SOCRATE

Mais n'obtiendra-t-on pas la ligne que voici, double de la première, si nous y ajoutons une autre aussi longue ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Ce sera donc, dis-tu, à partir de cette nouvelle ligne, en construisant quatre côtés de même longueur, qu'on obtiendra un espace de huit pieds carrés, n'est-ce pas ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Donc à partir de cette ligne traçons [83b] quatre côtés égaux. N'aurait-on pas ainsi ce que tu prétends être le carré de huit pieds carrés ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Or, dans le carré obtenu, ne trouve-t-on pas là ces quatre espaces, dont chacun est égal à ce premier espace de quatre pieds carrés ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Dans ce cas quelle grandeur lui donner ? ne fait-il pas quatre fois ce premier espace ?

LE JEUNE GARÇON

Bien sûr que oui.

SOCRATE

Or, une chose quatre fois plus grande qu'une autre en est-elle donc le double ?

LE JEUNE GARÇON

Non, par Zeus !

SOCRATE

Mais de combien de fois est-elle plus grande ?

LE JEUNE GARÇON

Elle est quatre fois plus grande !

SOCRATE

Donc, à partir d'une ligne deux fois plus grande, mon garçon, [83c] ce n'est pas un espace double que tu obtiens, mais un espace quatre fois plus grand.

LE JEUNE GARÇON

Tu dis vrai.

SOCRATE

De fait, quatre fois quatre font seize, n'est-ce pas ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Alors à partir de quelle ligne obtient-on un espace de huit pieds carrés ? N'est-il pas vrai qu'à partir de cette ligne-ci, on obtient un espace quatre fois plus grand ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, je le reconnais.

SOCRATE

Et n'est-ce pas un quart d'espace qu'on obtient à partir de cette ligne-ci qui est la moitié de celle-là ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Bon. L'espace de huit pieds carrés n'est-il pas, d'une part, le double de cet espace-ci, et, d'autre part, la moitié de celui-là ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Mais ne se construira-t-il pas sur une ligne plus longue que ne l'est celle-ci, et plus petite que [83d] ne l'est celle-là ? N'est-ce pas le cas ?

LE JEUNE GARÇON

C'est bien mon avis.

SOCRATE

Parfait. Et continue à répondre en disant ce que tu penses ! Aussi, dis-moi, cette ligne-ci n'était-elle pas longue de deux pieds, tandis que celle-là en avait quatre ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Il faut donc que le côté d'un espace de huit pieds carrés soit plus grand que ce côté de deux pieds, mais plus petit que ce côté de quatre.

LE JEUNE GARÇON

Il le faut.

SOCRATE

Alors essaie [83e] de dire quelle est sa longueur, d'après toi.

LE JEUNE GARÇON

Trois pieds.

SOCRATE

En ce cas, s'il faut une ligne de trois pieds, nous ajouterons à cette première ligne sa moitié, et nous obtiendrons trois pieds. Nous aurons donc deux pieds et un autre pied. Et de ce côté-ci, c'est la même chose, deux pieds et un autre pied. Et voici que nous obtenons cet espace dont tu parlais.

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Or si cet espace a trois pieds de ce côté et trois pieds de cet autre côté, sa surface totale n'est-elle pas de trois fois trois pieds carrés ?

LE JEUNE GARÇON

Il semble.

SOCRATE

Mais trois fois trois pieds carrés, combien cela fait-il de pieds carrés ?

LE JEUNE GARÇON

Neuf.

SOCRATE

Et combien de pieds carrés l'espace double devait-il avoir ?

LE JEUNE GARÇON

Huit.

SOCRATE

Ce n'est donc pas non plus à partir de la ligne de trois pieds qu'on

obtient l'espace de huit pieds carrés.

LE JEUNE GARÇON

Certainement pas.

SOCRATE

Mais à partir de quelle ligne ? Essaie de nous le dire avec exactitude. [84a] Et si tu préfères ne pas donner un chiffre, montre en tout cas à partir de quelle ligne on l'obtient.

LE JEUNE GARÇON

Mais par Zeus, Socrate, je ne le sais pas.

SOCRATE

Tu peux te rendre compte encore une fois, Ménon, du chemin que ce garçon a déjà parcouru dans l'acte de se remémorer. En effet, au début il ne savait certes pas quel est le côté d'un espace de huit pieds carrés – tout comme maintenant non plus il ne le sait pas encore –, mais malgré tout, il croyait bien qu'à ce moment-là il le savait, et c'est avec assurance qu'il répondait, en homme qui sait et sans penser éprouver le moindre embarras pour répondre ; mais à présent le voilà qui considère désormais qu'il est dans l'embarras, et tandis qu'il ne sait pas, au moins ne croit-il pas non plus [84b] qu'il sait.

MÉNON

Tu dis vrai.

SOCRATE

En ce cas n'est-il pas maintenant dans une meilleure situation à l'égard de la chose qu'il ne savait pas ?

MÉNON

Oui, cela aussi, je le crois.

SOCRATE

Donc en l'amenant à éprouver de l'embarras et en le mettant, comme la raie-torpille, dans cet état de torpeur, lui avons-nous fait du tort ?

MÉNON

Non, je ne crois pas.

SOCRATE

Si je ne me trompe, nous lui avons bien été utiles, semble-t-il, pour qu'il découvre ce qu'il en est. En effet, maintenant, il pourrait en fait, parce qu'il ne sait pas, se mettre à chercher avec plaisir, tandis que tout à l'heure, c'est avec facilité, devant beaucoup de gens et un bon nombre de fois, qu'il croyait s'exprimer correctement sur la duplication du carré [84c] en déclarant qu'il faut une ligne deux fois plus longue.

MÉNON

C'est probable.

SOCRATE

Or penses-tu qu'il entreprendrait de chercher ou d'apprendre ce qu'il croyait savoir et qu'il ne sait pas, avant d'avoir pris conscience de son ignorance, de se voir plongé dans l'embarras et d'avoir aussi conçu le désir de savoir ?

MÉNON

Non, je ne crois pas, Socrate.

SOCRATE

En conséquence, le fait de l'avoir mis dans la torpeur lui a-t-il été profitable ?

MÉNON

Oui, je crois.

SOCRATE

Examine donc ce que, en partant de cet embarras, il va bel et bien découvrir en cherchant avec moi, moi qui ne fais que l'interroger [84d] sans rien lui enseigner. Surveille bien pour voir si tu me trouves d'une façon ou d'une autre en train de lui donner enseignement ou explication au lieu de l'interroger pour qu'il exprime ses opinions.

Dis-moi donc, mon garçon, n'avons-nous pas là un espace de quatre pieds carrés ? Comprends-tu ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, je comprends.

SOCRATE

Pourrions-nous lui ajouter cet autre espace, qui lui est égal ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Et aussi ce troisième espace qui est égal à chacun des deux autres ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

En ce cas, nous pourrions combler cet espace-ci dans le coin ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Les quatre espaces que voici, ne seraient-ils pas égaux ? [84e]

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Que se passe-t-il alors ? Ce tout qu'ils forment, de combien de fois est-il plus grand que cet espace-ci ?

LE JEUNE GARÇON

Quatre fois plus grand.

SOCRATE

Mais il nous fallait obtenir un espace deux fois plus grand, ne t'en souviens-tu pas ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Or n'a-t-on pas ici une ligne qui va d'un coin à un autre coin et coupe en deux [85a] chacun de ces espaces⁷ ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Et n'avons-nous pas là quatre lignes, qui sont égales, et qui enferment cet espace-ci ?

LE JEUNE GARÇON

Oui, nous les avons.

SOCRATE

Eh bien, examine la question : quelle est la grandeur de cet espace ?

LE JEUNE GARÇON

Je ne comprends pas.

SOCRATE

Prenons ces quatre espaces qui sont là, chaque ligne ne divise-t-elle pas chacun d'eux, à l'intérieur, par la moitié ? N'est-ce pas le cas ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

Or combien de surfaces de cette dimension se trouvent dans ce carré-ci ?

LE JEUNE GARÇON

Quatre.

SOCRATE

Et combien dans ce premier espace ?

LE JEUNE GARÇON

Deux.

SOCRATE

Mais combien de fois deux font quatre ?

LE JEUNE GARÇON

Deux fois.

SOCRATE

Donc ce carré, [85b] combien a-t-il de pieds ?

LE JEUNE GARÇON

Huit pieds carrés.

SOCRATE

Sur quelle ligne est-il construit ?

LE JEUNE GARÇON

Sur celle-ci.

SOCRATE

Sur la ligne qu'on trace d'un coin à l'autre d'un carré de quatre pieds ?

LE JEUNE GARÇON

Oui.

SOCRATE

C'est justement la ligne à laquelle les savants donnent le nom de

« diagonale ». En sorte que, si cette ligne s'appelle bien « diagonale », ce serait à partir de la diagonale que, d'après ce que tu dis, serviteur de Ménon, on obtiendrait l'espace double.

LE JEUNE GARÇON

Oui, parfaitement, Socrate.

SOCRATE

Que t'en semble, Ménon ? Y a-t-il une opinion que ce garçon ait donnée en réponse, qui ne vînt pas de lui ?

MÉNON

Non, [85c] au contraire, tout venait de lui-même.

SOCRATE

Et pourtant il est vrai qu'il ne savait pas, comme nous le disions un peu plus tôt.

MÉNON

C'est la vérité.

SOCRATE

Mais ces opinions-là se trouvaient bien en lui, n'est-ce pas ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Chez l'homme qui ne sait pas, il y a donc des opinions vraies au sujet des choses qu'il ignore, opinions qui portent sur les choses que cet homme en fait ignore ?

MÉNON

Apparemment.

SOCRATE

Et maintenant en tout cas ce sont bien ces opinions-là qui ont été, à la

manière d'un rêve, suscitées en lui ; puis, s'il arrive qu'on l'interroge à plusieurs reprises sur les mêmes sujets, et de plusieurs façons, tu peux être certain qu'il finira par avoir sur ces sujets-là [85d] une connaissance aussi exacte que personne.

MÉNON

C'est vraisemblable.

SOCRATE

En ce cas, sans que personne ne lui ait donné d'enseignement, mais parce qu'on l'a interrogé, il en arrivera à connaître, ayant recouvré lui-même la connaissance en la tirant de son propre fonds.

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Mais le fait de recouvrer en soi-même une connaissance, n'est-ce pas se la remémorer ?

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Or la connaissance que ce garçon possède à présent, ne faut-il pas soit qu'il l'ait reçue à un moment donné soit qu'il l'ait possédée depuis toujours ?

MÉNON

Si.

SOCRATE

En ce cas, si, d'un côté, il la possédait depuis toujours, c'est que depuis toujours aussi il savait. D'un autre côté, s'il l'a reçue à un moment donné, il ne l'aurait assurément pas reçue dans le cours de sa vie actuelle. Lui a-t-on enseigné [85e] la géométrie ? Car c'est pour toute question de géométrie que ce garçon se ressouviendra pareillement, et même pour tous les autres objets d'étude. Y a-t-il donc quelqu'un qui lui ait tout enseigné ? C'est bien à toi de le savoir, je pense, surtout puisqu'il est né dans ta maison et y a été élevé.

MÉNON

Mais je sais bien que personne ne lui a jamais rien enseigné.

SOCRATE

Or possède-t-il ces opinions-là, oui ou non ?

MÉNON

Nécessairement, Socrate, c'est clair.

SOCRATE

Mais s'il ne les a pas reçues dans sa vie actuelle, n'est-il pas désormais [86a] évident qu'il les possédait en un autre temps, les ayant déjà apprises ?

MÉNON

Apparemment.

SOCRATE

Or ce temps-là, n'est-ce pas bien sûr le temps où il n'était pas un être humain ?

MÉNON

Si.

SOCRATE

Donc, si, durant tout le temps qu'il est un homme et tout le temps qu'il ne l'est pas, des opinions vraies doivent se trouver en lui, opinions qui, une fois réveillées par une interrogation, deviennent des connaissances, son âme ne les aura-t-elle pas apprises de tout temps ? Car il est évident que la totalité du temps, c'est le temps où soit on est un être humain soit on ne l'est pas.

MÉNON

Apparemment.

SOCRATE

Donc, si la vérité des êtres est depuis toujours dans notre âme, [86b] l'âme doit être immortelle, en sorte que ce que tu te trouves ne pas savoir maintenant, c'est-à-dire ce dont tu ne te souviens pas, c'est avec assurance

que tu dois t'efforcer de le chercher et de te le remémorer.

MÉNON

J'ai l'impression que tu as raison, Socrate, je ne sais comment.

SOCRATE

Sache que moi aussi, j'ai cette impression, Ménon. À vrai dire, il y a des points pour la défense desquels je ne m'acharnerais pas trop ; mais, le fait que si nous jugeons nécessaire de chercher ce que nous ne savons pas, nous serons meilleurs, plus courageux, moins paresseux, que si nous considérons [86c] qu'il est impossible de le découvrir et qu'il n'est pas non plus nécessaire de le chercher, ce fait, pour le défendre, je me battrais avec la dernière énergie, aussi fort que j'en serais capable, et dans ce que je dis et dans ce que je fais !

MÉNON

Sur ce point encore, tu me donnes bien l'impression d'avoir raison, Socrate.

SOCRATE

Donc, consens-tu, puisque nous sommes d'accord pour dire qu'il faut chercher ce qu'on ne sait pas, à ce que nous nous appliquions à rechercher ensemble ce que peut bien être la vertu ?

MÉNON

Certes, oui. Toutefois ce n'est pas cela, Socrate, mais c'est autre chose qui me ferait le plus plaisir, oui, ce que je te demandais au début, j'aimerais le prendre pour objet d'examen et je voudrais t'entendre dire s'il faut aborder la recherche en considérant que la chose [86d] elle-même s'enseigne ou si c'est par nature ou d'une autre façon que la vertu se trouve en l'homme.

SOCRATE

Eh bien, si j'avais de l'autorité, Ménon, non seulement sur moi, mais aussi sur toi, nous n'examinerions pas si la vertu s'enseigne ou ne s'enseigne pas avant d'avoir d'abord recherché ce qu'elle est. Mais puisque, d'une part, tu n'essaies même pas de te maîtriser, pour rester libre crois-tu, et que, d'autre part, tu cherches à exercer ton autorité sur moi, et que de fait tu l'exerces, je te céderai ; en effet, qu'ai-je d'autre à faire ?

Ainsi, il est probable qu'il nous faille examiner comment est une chose [86e] dont nous ne savons pas ce qu'elle est. Si tu ne veux céder sur rien d'autre, relâche ton autorité au moins sur ce point, de peu d'importance, et à

ton tour concède-moi de faire, à partir d'une hypothèse, l'examen de la question de savoir si la vertu s'enseigne ou si elle advient autrement. Quand je dis « à partir d'une hypothèse », je parle d'un procédé semblable à ce que les géomètres font souvent au cours de leurs examens, quand on leur demande, par exemple à propos d'une surface, s'il est possible d'inscrire en tant que triangle une telle surface dans un cercle donné. [87a] À cela un géomètre répondrait : « Je ne sais pas encore si cette surface a une telle propriété, mais je crois à propos d'adopter, pour le problème posé, la forme d'hypothèse suivante. Si la surface en question est telle qu'une fois appliquée sur sa ligne donnée, elle laisse pour reste un espace semblable à l'espace qui a été appliqué, je pense qu'il s'ensuit telle chose, et à l'inverse telle autre chose, s'il est impossible que cette situation se produise⁸. Donc après avoir fait cette hypothèse, je veux bien te dire ce qui en résulte pour l'inscription [87b] de cette surface dans le cercle, si elle est impossible ou si elle ne l'est pas. »

Or c'est là que nous en sommes au sujet de la vertu aussi. Puisque nous ne savons dire ni ce qu'elle est ni quoi que ce soit d'elle, nous allons examiner, en faisant une hypothèse, la question de savoir si elle s'enseigne ou ne s'enseigne pas. Formulons la chose ainsi : parmi les réalités qui se rapportent à l'âme, de quel genre doit être la vertu pour qu'elle puisse s'enseigner ou qu'elle ne le puisse pas ? Première chose : si elle est différente de ce qu'est la connaissance, peut-elle ou non s'enseigner, ou encore, comme nous disions tout à l'heure, être objet de réminiscence ? Le fait que nous nous servions de l'un ou l'autre terme nous est indifférent, [87c] il s'agit toujours de savoir si la vertu s'enseigne. Or n'est-il pas évident pour tout le monde qu'il n'y a que la connaissance⁹ qui s'enseigne à l'homme ?

MÉNON

Il me semble.

SOCRATE

Par ailleurs si la vertu est bien une forme de science, n'est-il pas évident qu'elle peut s'enseigner ?

MÉNON

Bien sûr !

SOCRATE

Nous voilà donc bien vite débarrassés de cette question : si la vertu est telle, elle s'enseigne, sinon, elle ne s'enseigne pas.

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Alors, voici, semble-t-il, ce que nous devons examiner après cela : la vertu est-elle connaissance ou est-elle différente d'une connaissance ?

MÉNON

Je crois en effet qu'après la question précédente, [87d] c'est celle-là qu'il nous faut considérer.

SOCRATE

Alors, justement, que dire ? Affirmons-nous que cette chose est un bien, je veux dire la vertu ; aussi, que la vertu soit un bien, est-ce là une hypothèse qui reste vraie à nos yeux ?

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Donc, s'il existait une chose qui soit un bien tout en étant différente de la connaissance, il se pourrait que la vertu ne soit pas connaissance ; mais s'il n'y a aucun bien que la connaissance n'enferme, n'aurions-nous pas de bonnes raisons de soupçonner que la vertu est le bien ?

MÉNON

C'est cela.

SOCRATE

Par ailleurs, c'est bien grâce à une vertu que nous sommes bons ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Mais [87e] si nous sommes bons, nous sommes utiles. En effet, tout ce qui est bon est utile, non ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

La vertu aussi, n'est-elle pas précisément chose utile ?

MÉNON

Nécessairement, d'après ce dont nous sommes convenus.

SOCRATE

Examinons donc, en les passant en revue chacune à son tour, quelles sont les choses qui nous sont utiles. La santé, disons-nous, la force, la beauté, et bien sûr la richesse. De ces réalités, et de celles qui sont dans le même genre, nous disons qu'elles sont utiles. Non ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Mais de ces mêmes réalités, ne disons-nous pas [88a] que parfois aussi elles font du tort. Toi, dis-tu autre chose ou bien comme moi ?

MÉNON

Non, au contraire, comme toi.

SOCRATE

Voyons donc quel est le principe qui, lorsqu'il guide l'usage de chacune de ces choses, les rend avantageuses pour nous, et quel est celui qui les rend nuisibles. Lorsqu'elles sont l'objet d'une utilisation correcte, n'est-ce pas là qu'elles sont utiles, tandis que sans cela, elles font du tort ?

MÉNON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Voyons ceci encore : qu'en est-il des réalités qui relèvent de l'âme ? Y a-t-il une chose que tu appelles tempérance, et une autre justice, courage,

facilité à apprendre, mémoire, générosité, et toutes les réalités de ce genre ?

MÉNON

Oui, [88b] en effet.

SOCRATE

Examine donc si, au nombre des réalités dont tu crois qu'elles ne sont pas des connaissances mais se distinguent de la connaissance, il n'y en pas qui parfois nous font du tort, parfois nous sont avantageuses ? Prenons l'exemple du courage, lorsque le courage n'est pas raison, mais semble être une simple audace : quand un homme fait voir une audace dépourvue d'intelligence, n'est-ce pas à son détriment ? tandis que s'il a de l'intelligence, cela lui sera utile ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

En ce cas n'en est-il pas de même aussi pour la tempérance et la facilité à apprendre ? Avec de l'intelligence, les choses qu'on apprend et celles qui servent à se maîtriser sont choses utiles, tandis que, sans intelligence, elles sont nuisibles.

MÉNON

Oui, certainement. [88c]

SOCRATE

Alors, en résumé, ce que l'âme entreprend et ce qu'elle supporte, tout cela aboutit au bonheur si la raison en est le guide, mais si c'est la déraison, le résultat obtenu est alors tout à fait contraire.

MÉNON

Il semble.

SOCRATE

Si donc la vertu est une des choses qui sont en l'âme, et s'il est nécessaire que cette chose soit utile, elle ne peut être que raison. En effet, toutes les réalités qui se rapportent à l'âme ne sont par elles-mêmes ni utiles ni

nuisibles, mais c'est selon que la raison ou l'absence de raison s'y ajoutent, qu'elles deviennent nuisibles ou utiles. **[88d]** D'après cet argument en tout cas, la vertu, si elle est utile, doit être une forme de raison.

MÉNON

Je le crois.

SOCRATE

Aussi venons-en justement aux autres réalités dont nous parlions tout à l'heure, la richesse et les choses du même genre, dont nous avons dit que parfois elles sont bonnes et parfois nuisibles. N'en va-t-il pas pour elles comme pour les autres qualités de l'âme – quand la raison guide leur usage, les réalités de l'âme sont source de bienfaits, alors que sujettes à la déraison, elles deviennent nuisibles –, n'est-ce pas pareil **[88e]** pour les réalités dont je parle : quand l'âme s'en sert correctement et les dirige de façon droite, elles deviennent bénéfiques, mais mal dirigées, les voilà nuisibles ?

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Mais l'âme raisonnable, n'est-elle pas à coup sûr celle qui dirige et guide de façon droite, au lieu que l'âme déraisonnable dirige en se trompant ?

MÉNON

C'est cela.

SOCRATE

En ce cas, voici ce qu'on peut dire sur l'ensemble de ces réalités. Chez l'être humain, toutes choses dépendent de l'âme. Et si l'on passe aux choses qui appartiennent à l'âme, **[89a]** tout ce qui doit être bon en elles dépend de la raison même. Aussi, suivant ce raisonnement, l'utile ne peut être que raison ; or n'affirmons-nous pas que la vertu est l'utile ?

MÉNON

Oui, c'est tout à fait exact.

SOCRATE

Déclarons-nous donc que la vertu est la raison, soit toute la raison, soit une partie de la raison ?

MÉNON

Je crois, Socrate, que ce que tu dis est juste.

SOCRATE

Or si c'est le cas, les êtres bons ne sauraient l'être par nature.

MÉNON

Non, je ne le pense pas.

SOCRATE

Car en fait, voici sans doute ce qui se passerait alors. [89b] Si les hommes bons devenaient bons par nature, il devrait exister chez nous, j'imagine, des personnes qui reconnaîtraient, parmi les jeunes gens, ceux dotés de bonnes natures ; et les jeunes gens qui se seraient révélés être tels, nous les recueillerions et, leur ayant apposé un sceau leur donnant une valeur plus précieuse que celle de l'or, nous les garderions dans l'Acropole, pour éviter qu'on ne les corrompît, et pour que, lorsqu'ils en auront atteint l'âge, ils puissent être utiles aux cités.

MÉNON

Oui, c'est assez vraisemblable, Socrate.

SOCRATE

Donc, puisque les bons ne deviennent pas bons par nature, [89c] est-ce par le fait d'apprendre ?

MÉNON

Voilà qui me paraît désormais nécessaire. Aussi il est évident, Socrate, conformément à notre hypothèse, que si une vertu est une connaissance, elle s'enseigne.

SOCRATE

Peut-être, par Zeus, mais n'est-ce pas à tort que nous sommes convenus de cela ?

MÉNON

Pourtant, tout à l'heure nous pensions avoir raison de le dire.

SOCRATE

Eh bien, sache qu'il ne fallait pas tout à l'heure seulement croire que nous avons raison de le dire, mais le croire aussi en cet instant présent et dans la suite du temps, si ce que nous disons doit être de bon aloi.

MÉNON

Où veux-tu en venir alors ? [89d] Qu'as-tu en tête pour trouver à cela des difficultés et douter que la vertu soit connaissance ?

SOCRATE

Je vais te le dire, Ménon. En réalité, que la vertu s'enseigne, si elle est vraiment connaissance, je ne le retire pas en déclarant que nous avons eu tort de l'admettre. Mais qu'elle soit connaissance, examine si, d'après toi, nous n'avons pas de bonnes raisons d'en douter. En effet, réponds-moi sur ce point : si une chose s'enseigne, quelle que soit cette chose, et je ne parle pas seulement de la vertu, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait à la fois des maîtres qui l'enseignent et des élèves qui l'apprennent ?

MÉNON

Oui, je crois.

SOCRATE

Or à rebours, prenons le cas contraire, [89e] une chose dont il n'y aurait ni maîtres ni élèves, n'aurait-on pas raison de conjecturer qu'elle ne s'enseigne pas ?

MÉNON

C'est exact. Mais ne crois-tu pas qu'il y a des maîtres de vertu ?

SOCRATE

J'ai souvent cherché en tout cas s'il existait des hommes qui enseignent la vertu, et j'ai beau tout faire, je n'arrive pas à en trouver. Pourtant, nombreux sont ceux qui m'aident à mener une telle recherche, surtout ceux dont je pense qu'ils sont les plus expérimentés en la matière.

Tiens voici que justement maintenant, Ménon, au bon moment, Anytos,

oui, celui-là, est venu s'asseoir à côté de nous : associons-le à notre recherche ! Nous aurions de bonnes raisons de le faire. Car cet Anytos [90a] est tout d'abord le fils d'un père riche et savant, Anthémion, qui ne s'est enrichi ni par hasard ni à la suite d'un don – comme de nos jours Isménias de Thèbes qui vient de recevoir les richesses de Polycrate ; au contraire, ses richesses, Anthémion les a acquises par son savoir et sa diligence ; et puis, pour le reste aussi, il ne passait pas pour un citoyen arrogant, gonflé de son importance et insupportable, mais au contraire, pour un homme modéré et facile à vivre. [90b] Et puis, cet Anytos que tu vois, Anthémion l'a bien élevé et l'a bien éduqué, comme en a décidé le peuple des Athéniens ! En tout cas, ils le choisissent pour les charges les plus importantes. Ce n'est que justice de rechercher, en compagnie de pareils hommes, s'il y a ou s'il n'y a pas de maîtres de vertu.

Eh bien, toi, Anytos, viens chercher avec nous, avec ton hôte, Ménon que voici, et avec moi, quels seraient les maîtres de la matière dont je parle. Examine la question de cette façon-ci : si nous voulions que Ménon, ici présent, devînt un bon médecin, [90c] à quels maîtres l'adresserions-nous ? Ne serait-ce pas aux médecins ?

ANYTOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Et si nous voulions qu'il devînt un bon cordonnier ? ne serait-ce pas aux cordonniers ?

ANYTOS

Oui.

SOCRATE

Et pour les autres apprentissages, en serait-il de même ?

ANYTOS

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Justement ainsi, à propos des mêmes exemples, réponds-moi encore une fois. Nous faisons bien d'envoyer ce garçon fréquenter, par exemple, les médecins, parce que nous voulons qu'il devienne médecin. Mais alors, ne voulons-nous pas dire [90d] ainsi qu'il serait raisonnable de notre part de

l'envoyer chez ceux qui prétendent être les praticiens de l'art de la vertu plutôt que chez ceux qui ne le sont pas ! c'est-à-dire de l'envoyer chez ceux qui, en raison de cette prétention, se font payer un salaire, et se déclarent capables d'enseigner la vertu à tout homme désireux de venir auprès d'eux pour l'apprendre ? N'est-ce pas en considérant ces raisons que nous ferions bien de le leur adresser ?

ANYTOS

Oui.

SOCRATE

Or les mêmes raisons ne s'appliquent-elles pas aussi à l'art de jouer de la flûte comme à toute autre matière ? Si on veut qu'un homme devienne flûtiste, [90e] c'est montrer une grande inintelligence que de refuser de l'envoyer auprès de ceux qui promettent d'enseigner l'art de la flûte et exigent un salaire ! Cela, pour créer des ennuis à d'autres gens, en voulant que cet homme cherche à apprendre auprès d'eux, eux qui n'ont aucune prétention à enseigner un tel art, et qui n'ont pas le moindre disciple, étudiant auprès d'eux la matière en question – je veux dire, l'art de la flûte, dont nous voudrions que notre homme l'apprenne chez ceux à qui nous l'adresserons ! Ne crois-tu pas que ce serait faire preuve d'un grand manque d'intelligence ?

ANYTOS

Oui, par Zeus, je le crois, et c'est en plus de l'ignorance !

SOCRATE

Tu as raison. Maintenant je vois, tu es à même de réfléchir [91a] de concert avec moi sur le cas de cet homme, Ménon, qui est ton hôte. Car voilà un moment, Anytos, qu'il me dit désirer acquérir ce savoir et cette vertu qui permettent aux hommes de bien gouverner leurs maisons et leurs cités, de rendre un culte à leurs parents, de savoir comment accueillir, de façon digne d'un homme de bien, citoyens et étrangers, et comment prendre congé d'eux. Or pour qu'il apprenne la vertu dont je parle – réfléchis, à qui [91b] aurions-nous raison de l'adresser ? N'est-il pas bien évident, d'après ce que nous venons de dire, que c'est auprès de ceux qui promettent d'être des maîtres de vertu et se déclarent à même d'enseigner la vertu, sans distinction de personne, à tout Grec désireux de l'apprendre ? n'est-ce pas à ceux qui ont fixé un salaire pour cela et qui se le font payer ?

ANYTOS

Et quels sont ces gens dont tu parles, Socrate ?

SOCRATE

Tu le sais bien sans doute toi aussi : ce sont ceux que les hommes appellent sophistes.

ANYTOS

Par Héraclès, [91c] prends garde à tes paroles, Socrate ! Qu'aucun des miens en tout cas, ni de mes amis, homme de notre cité ou étranger, ne soit pris d'une pareille folie, d'aller chez ces gens-là pour y être empesté, car ils sont, c'est bien évident, la peste et la destruction de ceux qui les fréquentent !

SOCRATE

Que veux-tu dire, Anytos ? Ces hommes-là sont donc les seuls, parmi ceux qui prétendent savoir faire du bien, à être tellement différents des autres que non seulement ils ne sont, au contraire de ces derniers, d'aucune utilité pour l'objet qu'on leur confie, mais que de plus, tout au contraire, [91d] ils le ruinent ! Et c'est en échange de cela qu'ils exigent au grand jour de se faire payer des fortunes ! Alors moi, je ne sais pas comment je pourrai te croire. Car je suis sûr qu'un homme comme Protagoras, à lui seul, s'est acquis avec ce savoir-là plus de richesses que Phidias – lequel a sculpté des œuvres si manifestement belles – et que dix autres sculpteurs mis ensemble !

Vraiment, tu dis une chose prodigieuse ! Quoi ? Tandis que ceux dont le travail est de remettre en état vieilles chaussures et vieux vêtements, ne pourraient pas, s'ils rendaient vêtements et chaussures en plus mauvais état qu'ils ne les ont reçus, agir ainsi, à l'insu de tous, pendant plus de trente jours [91e] – au contraire, s'ils agissaient ainsi, ils seraient vite réduits à la famine –, Protagoras, lui, à l'insu de la Grèce entière, aurait donc corrompu ceux qui le fréquentaient, les rendant pires qu'il les avait pris, pendant près de quarante ans ! Car il est mort, je crois, alors qu'il avait presque soixante-dix ans, ayant passé quarante ans à exercer son art. De plus, durant tout ce temps-là jusqu'au jour d'aujourd'hui, il n'a cessé d'être bien considéré. Et il ne s'agit pas seulement de Protagoras, mais aussi de beaucoup d'autres sophistes, [92a] les uns qui ont vécu avant lui, les autres qui sont encore vivants aujourd'hui. Alors, que dire ? D'après ce que tu prétends, savaient-ils qu'ils trompaient les jeunes gens et qu'ils étaient pour eux une calamité ? ou bien le faisaient-ils à leur propre insu ? Allons-nous penser que ces hommes étaient fous à ce point, eux qui sont, au dire de certains, les plus savants des hommes ?

ANYTOS

Ils sont bien loin d'être fous, Socrate, mais beaucoup plus fous sont les jeunes gens qui leur donnent de l'argent ! et encore plus fous ceux qui le leur permettent, leurs parents ! **[92b]** mais plus folles que tout, et de beaucoup, les cités qui laissent les sophistes s'installer, au lieu de chasser tout individu qui, étranger ou de la cité, entreprend de pratiquer pareil métier !

SOCRATE

Mais, Anytos, un des sophistes t'a-t-il fait du tort ? Sinon pour quelle raison es-tu si irrité contre eux ?

ANYTOS

Non, par Zeus, pour ma part, je n'ai jamais fréquenté l'un de ces individus ! Et je ne le permettrais à aucun des miens non plus !

SOCRATE

Tu n'as donc absolument aucune connaissance de ces hommes !

ANYTOS

Oui, et puissé-je n'en avoir jamais !

SOCRATE

Mais dans ce cas, bienheureux, **[92c]** comment pourrais-tu savoir qu'il y a du bon dans ce qu'ils font ou que c'est vain, si tu n'y connais absolument rien ?

ANYTOS

C'est facile. En tout cas, ces gens-là, je sais ce qu'ils sont, que je les connaisse ou pas !

SOCRATE

Tu es sans doute devin, Anytos ! Puisque, comment sinon, en s'en tenant à ce que tu dis toi-même, connaîtrais-tu ces hommes ? c'est ce dont j'aurais lieu de m'étonner ! – Et puis, quoi qu'il en soit, les hommes que nous recherchons, ce ne sont pas les gens qui, s'il les fréquentait, rendraient Ménon plus mauvais ! Bon, ces gens-là, **[92d]** si tu y tiens, mettons que ce soient les sophistes. Mais alors les autres, dis-nous qui ils sont, et rends service à cet ami que ton père t'a légué, en lui indiquant qui fréquenter, dans cette grande ville d'Athènes, pour se distinguer par la vertu que j'ai décrite en détail tout à l'heure.

ANYTOS

Et toi, pourquoi ne le lui indiques-tu pas ?

SOCRATE

Mais moi, j'ai nommé ceux qui, d'après moi, enseignaient ces choses ! Or il se trouve que j'ai parlé pour rien, à ce que tu dis ! [92e] Et sans doute as-tu raison. À toi donc de lui dire à ton tour quels sont les Athéniens qu'il ira trouver ; donne le nom de qui tu veux.

ANYTOS

Mais pourquoi doit-on prononcer le nom d'un homme en particulier ? En effet, qu'il aille trouver n'importe quel Athénien, homme de bien, il n'y en a pas un qui ne le rendra meilleur que ne le feraient les sophistes, pourvu qu'il veuille bien écouter !

SOCRATE

Mais les hommes de bien dont tu parles, sont-ils devenus tels spontanément et, sans avoir rien appris de personne, sont-ils néanmoins capables d'enseigner aux autres ce qu'eux-mêmes [93a] n'ont pas appris ?

ANYTOS

Eux aussi, ils ont appris, à mon sens, auprès de ceux qui les ont précédés, qui étaient des hommes de bien. Est-ce que tu ne crois pas qu'il y a eu beaucoup d'hommes bons dans notre cité d'Athènes ?

SOCRATE

Je le crois, Anytos, et aussi qu'il y a à Athènes des hommes bons en politique, qu'il y en a eu jusqu'à présent pas moins qu'il n'y en a encore. Mais ont-ils été aussi de bons maîtres pour enseigner leur propre vertu ? En effet, c'est sur ce point que porte notre discussion. Non pas sur la question de savoir s'il y a, ou s'il n'y a pas, à Athènes, des gens de bien, ni sur celle de savoir s'il y en a eu [93b] dans le passé, mais notre examen porte depuis un moment sur la question de savoir si la vertu s'enseigne. Or, au cours de cet examen, nous en sommes venus à considérer le point suivant : y a-t-il des hommes de bien, parmi nos contemporains et chez leurs prédécesseurs, qui aient su transmettre également à autrui cette vertu en laquelle eux-mêmes excellaient ? ou bien cette vertu est-elle une chose qui ne peut se transmettre à un homme, ni qu'un homme puisse recevoir d'autrui ? Voilà ce que nous recherchons depuis un moment, Ménon et moi. Essaie donc en partant de tes propres affirmations de mener cet examen. Ne dirais-tu pas que Thémistocle [93c] a

été un homme de bien ?

ANYTOS

Oui, plus que tous, bien sûr !

SOCRATE

Il serait donc aussi un bon maître, et si jamais homme a pu être à même d'enseigner sa propre vertu, ce fut bien lui !

ANYTOS

Oui, je pense, à condition qu'il l'ait voulu.

SOCRATE

Alors, tu penses qu'il aurait pu ne pas vouloir que d'autres hommes devinssent bons, et plus que tout, sans doute, son propre fils ? Penses-tu qu'il était jaloux de son fils, et que c'est à dessein qu'il ne lui a pas transmis la vertu [93d] en laquelle lui-même excellait ? N'as-tu pas entendu dire que Thémistocle fit donner des leçons à son fils, Cléophante, pour qu'il devienne bon cavalier ? En tout cas, Cléophante parvenait à se tenir debout sur son cheval et, une fois debout sur son cheval, à lancer le javelot ; de plus, il arrivait à accomplir bien d'autres prouesses aussi étonnantes, en lesquelles son illustre père l'avait fait éduquer et rendu expert, toutes choses qui dépendaient de bons maîtres. N'as-tu entendu des anciens raconter cela ?

ANYTOS

Je l'ai entendu.

SOCRATE

On ne saurait donc en tout cas accuser la nature de son fils d'être mauvaise ! [93e]

ANYTOS

Sans doute non.

SOCRATE

Mais comment expliquer la chose suivante ? Que Cléophante, fils de Thémistocle, soit devenu un homme bon et savant dans les mêmes matières que son père, l'as-tu déjà entendu dire par un jeune ou par un vieux ?

ANYTOS

Non, certes pas !

SOCRATE

Or, allons-nous croire, en admettant que la vertu s'enseigne vraiment, que Thémistocle, quoique voulant lui-même instruire son propre fils en ce savoir qu'il possédait, ne soit pas parvenu à le rendre meilleur que ses voisins ?

ANYTOS

Non, sans doute pas, par Zeus !

SOCRATE

Et c'est un tel homme qui est pour toi un maître de vertu, dont tu reconnais qu'il est parmi les meilleurs de nos prédécesseurs ! [94a] Mais passons plutôt à l'examen de quelqu'un d'autre : Aristide, le fils de Lysimaque, n'admetts-tu pas que ce fut un homme bon ?

ANYTOS

Oui, certes, sans réserve.

SOCRATE

Or lui aussi, il a fait éduquer son fils, Lysimaque, de façon que celui-ci soit, pour tout ce qui dépendait de maîtres, le plus brillant des Athéniens, mais penses-tu qu'il en ait fait un homme meilleur que n'importe qui ? Toi aussi tu dois sans doute connaître ce Lysimaque, et tu peux voir ce qu'il est ! Et Périclès, si tu préfères, un homme si magnifiquement [94b] savant, sais-tu qu'il a élevé deux fils, Paralos et Xanthippe ?

ANYTOS

Oui, je le sais.

SOCRATE

Pourtant à ces fils, comme tu le sais aussi, il fit enseigner à être des cavaliers qui ne le cèdent en rien à aucun des Athéniens, et pour la musique, la lutte, et tout ce qui dépend d'un art, ils les a fait éduquer en sorte qu'ils soient plus forts que n'importe qui. N'aurait-il pas voulu en faire aussi des gens de bien ? Il l'a voulu, me semble-t-il, mais je crains que la vertu ne

s'enseigne pas. Et pour que tu n'aies pas croire que c'est un petit nombre d'Athéniens, et les plus médiocres, qui se sont révélés incapables [94c] en ce domaine, songe que Thucydide¹⁰ à son tour a élevé deux fils, Méléstias et Stéphanos, qu'il les a fait instruire en tout, et surtout en l'art de la lutte pour qu'ils soient à Athènes les plus brillants lutteurs. En effet, il a confié l'un à Xanthias, et l'autre à Eudore. Or ces hommes étaient réputés, je crois bien, être parmi les meilleurs lutteurs de ce temps. Ne t'en souviens-tu pas ?

ANYTOS

Oui, je l'ai entendu dire.

SOCRATE

En ce cas, n'est-il pas évident que Thucydide, lequel fit enseigner [94d] à ses enfants tout ce dont l'enseignement exigeait des dépenses, leur aurait enseigné, s'il était possible d'enseigner la vertu, à être des hommes de bien, ce pour quoi aucune dépense n'était requise ? Mais il est vrai que Thucydide était sans doute un homme sans valeur ! Qu'il n'avait point de très nombreux amis chez les Athéniens et chez leurs alliés ! Sache seulement qu'il venait d'une grande famille, qu'il était fort puissant, et dans cette cité et dans le reste de la Grèce. En sorte que si vraiment la vertu était une chose qui s'enseignât, il aurait trouvé quelqu'un, soit un de ses concitoyens soit un étranger, pour rendre ses fils hommes de bien, – et ce, dans la mesure où lui-même n'aurait pas eu le loisir de s'en charger, à cause du soin qu'il prenait de la cité. Mais de fait, Anytos mon ami, j'ai bien peur que la vertu ne s'enseigne pas.

ANYTOS

Socrate, j'ai l'impression qu'il est facile pour toi de dire du mal des gens ! Alors, pour ma part, je te donnerai le conseil, si tu veux bien m'écouter, de prendre garde. Il est peut-être facile dans toute autre cité de faire aux gens du mal plutôt que du bien, mais dans notre cité en tout cas rien n'est plus facile que cela ; j'en suis bien sûr ! Je crois d'ailleurs [95a] que tu n'es pas toi-même sans le savoir.

SOCRATE

Anytos me paraît être irrité, Ménon, et cela ne m'étonne pas. En effet, d'abord il pense que j'accuse ces hommes, et ensuite il considère qu'il est lui-même l'un d'eux. Mais si un jour il arrive à cet homme de savoir ce que c'est que dire du mal, il ne fera plus l'irrité ! Seulement, aujourd'hui, il ne le sait pas ! Et toi, dis-moi, n'y a-t-il pas chez vous aussi des hommes de bien ?

MÉNON

Oui, tout à fait.

SOCRATE

Alors que font-ils ? Ces hommes consentent-ils [95b] à se proposer eux-mêmes pour enseigner la vertu aux jeunes gens et reconnaissent-ils qu'ils en sont les maîtres, c'est-à-dire que la vertu s'enseigne ?

MÉNON

Non, par Zeus, Socrate, au contraire, tantôt tu les entendrai dire qu'elle s'enseigne, tantôt qu'elle ne s'enseigne pas.

SOCRATE

En ce cas, devons-nous dire qu'ils enseignent cette matière, eux qui ne parviennent même pas à se mettre d'accord sur une telle question ?

MÉNON

Non, je ne le pense pas, Socrate.

SOCRATE

Mais que penses-tu alors ? D'après toi, les sophistes sont-ils des maîtres de vertu, eux qui sont les seuls qui déclarent l'enseigner ? [95c]

MÉNON

Tu sais, ce que j'apprécie le plus chez Gorgias, Socrate, c'est que tu ne l'entendrais jamais faire ce genre de promesses, et de plus il se moque des autres, quand il les entend promettre cela ; lui, il estime qu'il doit rendre les gens habiles à parler.

SOCRATE

Donc toi non plus, tu ne crois pas que les sophistes puissent enseigner la vertu ?

MÉNON

Je ne peux pas dire, Socrate. Car vois-tu, il m'arrive la même chose qu'à la plupart des gens. Parfois je pense qu'ils l'enseignent, et parfois non.

SOCRATE

Hé bien, sais-tu que [95d] vous n'êtes pas les seuls, toi et les hommes politiques, à croire tantôt que la vertu s'enseigne, tantôt qu'elle ne s'enseigne pas, mais le poète Théognis, sais-tu qu'il fait lui aussi la même chose que vous ?

MÉNON

Dans quels vers ?

SOCRATE

Dans ses élégies, quand il dit :

« Et auprès de ces hommes, bois et mange, et avec ces hommes
Assieds-toi, et sois aimable avec ceux dont la puissance est grande !
Car des êtres nobles, tu apprendras de nobles choses.
Mais si tu viens te mêler aux mauvais, [95e] même ce que tu as d'intelligence, tu le perdras¹¹. »

Comprends-tu que, dans ces vers-là, il parle de la vertu comme d'une chose qui s'enseigne ?

MÉNON

Oui, il semble.

SOCRATE

Mais, dans d'autres vers, le voilà qui change de thème ; il dit :

« Si la faculté de l'intelligence pouvait être fabriquée et placée dans l'homme »,

et il ajoute en substance que :

« elle apporterait des salaires importants et nombreux »,

là, il parle de ceux qui seraient capables de le faire. Puis :

« Jamais d'un père bon ne naîtrait fils mauvais, [96a] s'il obéissait à de sages conseils ; mais, par l'enseignement, tu ne feras jamais qu'un méchant devienne bon ».

Comprends-tu que cette fois, sur le même sujet, c'est lui-même qui se contredit ?

MÉNON

Apparemment.

SOCRATE

Or, y a-t-il une autre chose, quelle qu'elle soit, dont tu puisses dire que, de ceux qui déclarent l'enseigner, on s'accorde à reconnaître que non seulement ils ne peuvent l'enseigner à autrui, mais qu'ils ignorent même la nature de cette chose, et sont néfastes [96b] précisément en ce domaine qu'ils prétendent enseigner ? tandis que ceux dont on reconnaît qu'ils sont des gens de bien, déclarent tantôt que la vertu s'enseigne, tantôt qu'elle ne s'enseigne pas ? Alors toi, pourrais-tu admettre que, quelle que soit la matière en question, les êtres qui s'y montrent si versatiles sont ceux qui, par excellence, l'enseignent ?

MÉNON

Non, par Zeus, je ne saurais l'admettre !

SOCRATE

En tout cas, si ni les sophistes ni les hommes de bien eux-mêmes ne savent enseigner cette matière, il est évident que personne d'autre ne le saura.

MÉNON

Personne, en effet, je crois.

SOCRATE

Mais, bien sûr, [96c] s'il n'y a pas de maîtres, il n'y a pas non plus d'élèves ?

MÉNON

Je suis d'accord avec ce que tu dis.

SOCRATE

Nous étions bien convenus de ceci : une chose dont il n'y a ni maîtres ni élèves, ne peut pas non plus s'enseigner.

MÉNON

Nous en étions convenus.

SOCRATE

Or, des maîtres de vertu, nous n'en voyons apparaître nulle part ?

MÉNON

C'est un fait.

SOCRATE

Mais s'il n'y a pas de maîtres, il n'y a pas non plus d'élèves ?

MÉNON

C'est le cas apparemment.

SOCRATE

En conséquence la vertu ne s'enseignerait pas ?

MÉNON

Elle n'en a pas l'air, si notre examen a été bien conduit. [96d] En sorte que justement j'en viens à me demander avec étonnement, Socrate, s'il a même jamais existé des êtres bons ou, à supposer qu'il y en ait, de quelle façon ils le deviennent.

SOCRATE

Il est possible, Ménon, que toi et moi, nous soyons des gens bien médiocres, que toi, Gorgias ne t'ai pas suffisamment éduqué, ni moi, Prodicos. En ce cas, c'est à nous-mêmes qu'il faut surtout prêter attention, et rechercher qui nous rendra meilleurs, par quelque moyen que ce soit ! Je dis cela parce que, en revoyant la recherche que nous menons depuis tout à l'heure, j'aperçois qu'il nous a échappé de façon ridicule que ce n'est pas seulement lorsque la science les guide que les actions des hommes se font avec rectitude et bonheur ! Voilà sans doute par quelle route la connaissance du moyen grâce auquel les hommes deviennent bons nous a échappé !

MÉNON

Que veux-tu dire par là, Socrate ?

SOCRATE

Écoute. Qu'il faille que les êtres bons soient utiles, sur ce point, nous avons eu raison d'admettre qu'il ne saurait en être autrement, [97a] n'est-ce pas ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Et qu'ils seront utiles s'ils assurent la bonne conduite de nos affaires, cela aussi, n'avions-nous pas, sans doute, raison d'en convenir ?

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Mais qu'il ne soit guère possible d'assurer cette bonne conduite sans le faire par raison, sur ce point, nous avons tout l'air de gens qui en sont convenus à tort.

MÉNON

Que veux-tu donc dire ?

SOCRATE

Je vais t'expliquer. Si quelqu'un, connaissant la route qui conduit à Larisse, ou à tout autre lieu que tu veux, s'y rendait et y conduisait d'autres personnes, ne le ferait-il d'une façon qui soit juste et bonne ?

MÉNON

Oui, absolument.

SOCRATE

Mais qu'en serait-il de l'homme qui aurait une opinion correcte [97b] sur la route à prendre, sans pourtant être allé à Larisse ni connaître la route pour s'y rendre, cet homme-là, ne pourrait-il pas lui aussi être un bon guide ?

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

En tout cas, aussi longtemps, disons, qu'il a une opinion correcte sur la même chose dont l'autre a une connaissance, il ne sera pas un moins bon guide, lui qui a une opinion vraie, même si cette opinion est dépourvue de raison, que l'autre qui connaît par raison.

MÉNON

Non, en effet.

SOCRATE

Donc, une opinion vraie n'est pas un moins bon guide, pour la rectitude de l'action, que la raison. Voilà précisément ce que nous avons négligé tout à l'heure, quand nous avons fait l'examen de ce qu'était la vertu, et que nous disions [97c] que c'est seulement lorsque la raison guide l'action que l'action est correcte ; mais en fait c'est le cas aussi de l'opinion vraie.

MÉNON

Oui, il semble.

SOCRATE

L'opinion droite n'est donc en rien moins utile que la science.

MÉNON

À ceci près, Socrate, que l'homme qui possède la connaissance réussira toujours, tandis que celui qui a une opinion correcte, tantôt réussira, tantôt non.

SOCRATE

Que veux-tu dire ? L'homme qui a une opinion correcte, ne réussira-t-il pas tout le temps, aussi longtemps qu'il conçoit des opinions correctes ?

MÉNON

Cela me paraît nécessaire. Alors je m'étonne, Socrate, [97d] s'il en est ainsi, du fait que la connaissance ait beaucoup plus de valeur que l'opinion droite, et je me demande aussi pour quelle raison on les distingue l'une de l'autre !

SOCRATE

Sais-tu donc pourquoi tu t'étonnes, ou bien dois-je te le dire ?

MÉNON

Oui, absolument, dis-le.

SOCRATE

C'est à cause des statues de Dédale, tu n'y as pas prêté attention ! Mais peut-être n'y en a-t-il pas non plus chez vous !

MÉNON

Mais pour quelle raison me parles-tu de cela ?

SOCRATE

Parce que ces statues, elles aussi, s'échappent en secret et s'enfuient si on ne les attache pas, mais une fois attachées, elles restent à leur place.

MÉNON

Et alors ? [97e]

SOCRATE

Posséder une œuvre de ce sculpteur sans qu'elle soit attachée, cela ne vaut pas grand-chose, c'est comme posséder un esclave enclin à s'évader : ils ne restent pas à leur place. Mais une fois la statue attachée, elle est d'une grande valeur, car ce sont là des œuvres parfaitement belles. Pourquoi je te parle de cela ? c'est au sujet des opinions vraies. Car, vois-tu, les opinions vraies, aussi longtemps qu'elles demeurent en place, sont une belle chose et tous les ouvrages qu'elles produisent sont bons. Mais ces opinions ne consentent pas à rester longtemps [98a] en place, plutôt cherchent-elles à s'enfuir de l'âme humaine ; elles ne valent donc pas grand-chose, tant qu'on ne les a pas reliées par un raisonnement qui en donne l'explication. Voilà ce qu'est, Ménon, mon ami, la réminiscence, comme nous l'avons reconnu par nos accords précédents. Mais dès que les opinions ont été ainsi reliées, d'abord elles deviennent connaissances, et ensuite, elles restent à leur place. Voilà précisément la raison pour laquelle la connaissance est plus précieuse que l'opinion droite, et sache que la science diffère de l'opinion vraie en ce que la connaissance est lien.

MÉNON

Oui, par Zeus, Socrate, il a tout l'air d'en être ainsi. [98b]

SOCRATE

Encore que même moi, je ne dis pas cela parce que je le sais, je le conjecture plutôt. Mais que l'opinion droite et la connaissance soient différentes l'une de l'autre, cela je ne crois aucunement que ce soit une

conjecture. Au contraire, s'il y a une autre chose que je prétendrais savoir, et il y a peu de choses dont je le dirais, ce serait bien l'unique chose que je mettrais au nombre de celles que je sais.

MÉNON

Et tu as bien raison, Socrate.

SOCRATE

Et n'ai-je pas raison de dire ceci : lorsque l'opinion vraie est un guide pour produire l'ouvrage propre à chaque forme d'action, cet ouvrage n'est en rien plus mauvais que celui que la connaissance produit ?

MÉNON

Là aussi, je crois que ce que tu dis est vrai. [98c]

SOCRATE

Par rapport aux actions, l'opinion correcte ne sera en rien plus mauvaise que la connaissance ni moins utile qu'elle ; et l'homme pourvu d'une opinion correcte ne sera pas non plus inférieur à l'homme qui a une connaissance.

MÉNON

C'est cela.

SOCRATE

Par ailleurs, l'homme bon est un homme utile, nous étions d'accord pour le dire.

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Or, puisque ce n'est pas seulement grâce à une connaissance que des hommes, si tant est que de tels hommes existent, sont bons et de plus utiles à leurs cités, mais qu'ils le sont aussi grâce à une opinion droite, puisque aussi aucune de ces deux choses, la connaissance ou l'opinion vraie [98d], n'advient aux hommes par nature, – à moins que tu ne penses que l'une des deux ne leur vienne par nature ?

MÉNON

Non, je ne le pense pas.

SOCRATE

Donc puisqu'elles n'adviennent pas par nature, ce n'est pas non plus par nature que les hommes sont bons.

MÉNON

Non, certainement pas.

SOCRATE

Alors puisqu'ils ne sont pas bons par nature, nous avons ensuite examiné si la vertu peut s'enseigner.

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Or, il nous a semblé que cela s'enseignait, à condition que la vertu soit raison.

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Et que si la vertu s'enseigne, c'est qu'elle est raison ?

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Et que, si on trouve vraiment des gens qui l'enseignent, elle s'enseigne, [98e] tandis que s'il n'y en a pas, elle ne s'enseigne pas.

MÉNON

En effet.

SOCRATE

Mais en fait, nous étions d'accord pour dire qu'il n'y avait pas de maîtres de vertu.

MÉNON

C'est cela.

SOCRATE

Nous étions donc d'accord pour affirmer qu'elle ne s'enseigne pas et qu'elle n'est pas non plus raison.

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Mais pourtant, nous reconnaissons qu'elle est vraiment un bien.

MÉNON

Oui.

SOCRATE

Et que le principe qui nous guide correctement est à la fois utile et bon ?

MÉNON

Oui, absolument.

SOCRATE

Mais, à coup sûr, il n'y a que deux principes pour nous guider de façon correcte : [99a] l'opinion vraie et la connaissance. Et l'homme qui en dispose est un bon guide. En effet, ce qui résulte de la fortune ne dépend pas d'une direction humaine ; mais l'homme qui guide d'autres hommes en visant à la rectitude le fait selon deux principes : l'opinion vraie et la connaissance.

MÉNON

C'est bien mon avis.

SOCRATE

Or, puisqu'une telle chose ne s'enseigne pas, on ne peut plus dire que la vertu vienne d'une connaissance ?

MÉNON

Apparemment pas.

SOCRATE

Donc, des deux réalités qui sont bonnes et utiles, [99b] en voilà déjà une acquittée, et ce ne serait pas à la connaissance d'être guide en matière d'action politique.

MÉNON

Je pense que non, en effet.

SOCRATE

Ce n'est donc pas grâce au savoir qu'ils possèdent, ce n'est pas non plus parce qu'ils étaient savants que pareils hommes ont été les guides de leurs cités – je parle des Thémistocle et autres, que celui-là, Anytos, a mentionnés tout à l'heure. L'absence d'un tel savoir est aussi la raison pour laquelle ils ne sont pas capables de rendre d'autres hommes pareils à eux-mêmes. En effet, ce qu'ils sont, ils ne le doivent pas à une connaissance.

MÉNON

Il me semble qu'il en est comme tu dis, Socrate.

SOCRATE

Or s'ils ne sont pas bons grâce à une connaissance, ils le sont – c'est la possibilité qui reste – grâce à la bonne opinion. C'est en se servant de ce moyen que les hommes politiques [99c] gardent leurs cités bien droites, mais, pour ce qui est du fait de raisonner, il n'y a aucune différence entre eux, les diseurs d'oracles et les prophètes. Car le fait est que ces gens-là disent beaucoup de choses vraies, mais sans rien connaître à ce dont ils parlent.

MÉNON

Il est possible que ce soit le cas.

SOCRATE

Alors, Ménon, ces hommes-là ne méritent-ils pas d'être appelés divins, eux qui, sans aucune intelligence, assurent une droite direction en bien des choses importantes, qu'ils accomplissent ces choses ou qu'ils les prononcent.

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

N'aurait-on pas raison d'appeler divins tous ceux dont nous venons de parler, [99d] prophètes, devins et poètes. Et des hommes politiques, nous dirons qu'ils ne sont pas moins que ceux-là des hommes divins, nous dirons qu'un dieu les habite, et que lorsqu'ils prononcent bien des choses d'importance et en accomplissent autant, mais sans savoir de quoi ils parlent, ils sont inspirés et possédés par le dieu.

MÉNON

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Du reste, ce sont bien sans doute les femmes, Ménon, qui donnent aux hommes bons le nom d'hommes divins. Les Lacédémoniens aussi le font : quand ils louent un homme bon, « cet homme, disent-ils, c'est un homme divin ! ». [99e]

MÉNON

Il semble bien, Socrate, qu'ils aient raison de le dire. Toutefois, peut-être cet Anytos t'en veut-il de ce que tu dis.

SOCRATE

Cela m'est égal. Nous nous entretiendrons une autre fois encore avec cet homme. Quant à nous, à présent, si dans toute la discussion que nous avons eue, c'est une belle recherche que par la parole nous avons menée, la vertu ne saurait ni venir par nature ni s'enseigner, mais elle serait présente comme une faveur divine, dépourvue d'intelligence, chez les hommes où elle se trouve. [100a] À moins qu'il n'y ait, chez les hommes politiques, un homme capable de faire aussi d'autrui un homme politique. Si un tel homme existait, on dirait presque qu'il est parmi les vivants tels qu'Homère décrit Tirésias chez les morts, disant de lui : « là, lui le sage », dans l'Hadès, « et les autres, que des ombres errantes »¹². L'homme dont je parle, il serait aussitôt, pour ce qui est de la vertu, telle la réalité vraie auprès des ombres.

MÉNON

C'est bien beau ce que tu dis, je crois, Socrate. [100b]

SOCRATE

Or, si on suit ce raisonnement, Ménon, il nous apparaît que c'est par une faveur divine que la vertu est présente chez ceux où elle se trouve. Cependant, nous la connaissons avec une plus grande clarté lorsque, avant de chercher de quelle façon la vertu se trouve en l'homme, nous essaierons de rechercher ce qu'est la vertu elle-même prise comme telle.

Mais à présent, c'est l'heure pour moi de m'en aller. Toi, tu essaieras de convaincre aussi ton hôte Anytos, pour qu'il acquière la même conviction que tu as et qu'il montre une plus grande douceur. Sache que, si tu parviens à le convaincre, [100c] ce sera aussi au profit des Athéniens.

1- Voir, sur la théorie de la perception d'Empédocle, le témoignage de Théophraste (*De sensu*, 7 = tém. 86 DK) et les fragments 89 et 101.

2- Fr. 105 Snell-Maehler.

3- L'auteur de cette formule n'est pas identifié.

4- Il est impossible d'identifier ces prêtres ou ces prêtresses. Ce qu'indique cette remarque, c'est que la doctrine philosophique de la « réminiscence » s'enracine dans la tradition religieuse.

5- Voir Pindare, fr. 133 Snell-Maehler.

6- Pour les démonstrations évoquées ici et dans la suite du dialogue, nous renvoyons à la figure qui se trouve dans l'annexe 14.

7- Il s'agit des diagonales du carré. Socrate a demandé au jeune esclave de définir le côté d'un carré de surface double d'un carré donné. Après avoir proposé de doubler le côté du carré – ce qui donne en fait un carré *quatre* fois plus grand –, les questions de Socrate amènent le jeune homme à comprendre que le carré de surface double doit avoir pour côté la diagonale du premier carré. Voir l'annexe 14.

8- Ce passage difficile a donné lieu à un grand nombre d'interprétations divergentes.

9- Il semble que se produise ici un glissement de sens et que *epistēmē* désigne désormais une connaissance vraie et stable, à savoir la science.

10- Il s'agit de l'homme politique athénien, non de l'historien. Sur ce personnage, voir *Lachès* 179 a.

11- Théognis, v. 33-36 West, et v. 434-438 West pour la citation suivante.

12- Voir *Odyssée* X, 494-495.

MINOS

Avec les *Lois*, l'*Épinomis* et les *Lettres*, le *Minos* fait partie chez Thrasylle de la neuvième tétralogie ; il précède les *Lois* qui sont suivies par l'*Épinomis*. Le fait que le *Minos* se termine sur une question dont la réponse est constituée par les *Lois* montre bien que le dialogue était prévu pour jouer le rôle d'introduction aux *Lois*, tout comme l'*Épinomis* en était sinon une conclusion, du moins un complément qui précisait le contenu du programme d'études des membres du collège de veille. Au début de l'ère chrétienne, le *Minos* et l'*Épinomis* étaient donc considérés comme deux dialogues authentiques ; ils l'étaient aussi, deux siècles plus tôt, car dans l'« édition » due à Aristophane de Byzance qui fut à la tête de la bibliothèque d'Alexandrie à partir de 194 avant J.-C., ils constituaient, avec les *Lois* qu'ils encadraient, la troisième trilogie.

Comme l'*Hipparque*, avec lequel il présente beaucoup d'affinités, le *Minos* ne comporte que deux interlocuteurs : Socrate et un disciple. Ce dernier défend une position relativiste : la loi correspond à une décision prise par une cité et qui varie en fonction de la situation de la cité sur un territoire donné et dans l'histoire. Socrate, lui, fait de la loi une opinion vraie que la cité découvre dans le réel. Tandis que, pour le disciple, la loi, c'est ce qui est reconnu comme loi par la cité, et donc une décision, un décret, et, en définitive, une opinion partagée par tous les citoyens. Pour Socrate, il ne s'agit pas de n'importe quelle opinion : ce doit être une opinion vraie qui découle d'une découverte de ce qui est. Et au disciple qui fait valoir que les lois varient selon les cités et selon les époques, Socrate répond que ces variations s'expliquent par l'incapacité qu'éprouvent certains hommes à percevoir le réel. Si l'on se place du côté des experts, dans n'importe quelle technique y compris la politique, on constate une grande stabilité, une grande homogénéité dans les règles édictées. Et dans les temps anciens, la figure emblématique du législateur reste Minos, qui donne son nom au dialogue et dont l'image est réhabilitée.

À l'époque moderne, très peu d'érudits se sont prononcés en faveur de l'authenticité du dialogue. Citons Georges Grote, au XIX^e siècle, et Leo Strauss, au XX^e siècle, qui adopte cette position pour des raisons idéologiques : le *Minos* défend une position politique fondée sur le droit naturel. Même si on le considère comme inauthentique, on trouve dans ce dialogue des remarques très intéressantes sur la mythologie et sur les pratiques religieuses des Barbares et des Grecs. Enfin et surtout, son auteur connaît très bien et jusque dans les détails les dialogues de Platon qu'il peut citer ou évoquer à bon escient pour appuyer son argumentation. Sans doute composé entre la mort de Platon et le travail d'Aristophane de Byzance à Alexandrie moins de deux siècles plus tard, ce dialogue propose une interprétation très intéressante de ce qu'est la loi suivant Platon dans les *Lois*.

MINOS

ou Sur la loi ; genre politique

SOCRATE

[313a] Pour nous, qu'est-ce que la loi ?

DISCIPLE

Sur quelle sorte de lois porte ta question ?

SOCRATE

Que veux-tu dire ? Se peut-il qu'il y ait une différence entre loi et loi sous ce rapport, celui d'être une loi ? Fais bien attention à la question que je suis en train de te poser. Ma question en effet s'apparente à celle qui consisterait à te demander : qu'est-ce que l'or ? et la tienne, à me demander de quelle sorte d'or je veux parler. Je pense que ta question n'est pas correcte, car il n'y a sans doute aucune différence entre de l'or et de l'or, entre une pierre [313b] et une pierre, sous ce rapport du moins, celui d'être une pierre et celui d'être de l'or. De même, sans doute, il n'y a aucune différence entre loi et loi, mais toutes sont la même chose. Chacune d'elles est loi de façon similaire, et non pas l'une plus et l'autre moins. Voilà donc ma question : qu'est-ce que la loi, en général ? Eh bien, si tu as une réponse toute prête, fais-la.

DISCIPLE

Mais, Socrate, que pourrait être la loi, sinon ce qui est reconnu comme légal ?

SOCRATE

À ton avis, le langage est-ce ce qui est dit, la vision, ce qui est vu, et l'audition ce qui est entendu ? Ou bien est-ce que le langage est une chose, et autre chose ce qui est dit ; [313c] la vision une chose, et autre chose ce qui est vu, l'audition une chose, et autre chose ce qui est entendu, la loi une chose, et

autre chose ce qui est reconnu comme légal ? En va-t-il ainsi ou autrement, à ton avis ?

DISCIPLE

La loi m'apparaît maintenant être autre chose que ce qui est reconnu comme légal.

SOCRATE

La loi n'est donc pas ce qui est reconnu comme légal ?

DISCIPLE

Il ne me semble pas.

SOCRATE

Mais alors que peut bien être la loi ? Envisageons la chose de la façon suivante. Supposons que, à propos de ce que nous venons de dire, quelqu'un nous demande :

— Puisque c'est par la vision, dites-vous, qu'est vu ce qui est vu, [314a] que peut bien être la vision qui fait que l'on voit ?

— C'est, lui répondrions-nous, la sensation qui, par le moyen des yeux, révèle les choses.

— Supposons qu'il nous demande encore : eh bien, puisque c'est par l'audition qu'est entendu ce qui est entendu, qu'est-ce que l'audition ?

— C'est, lui répondrions-nous, la sensation qui, par le moyen des oreilles, nous révèle les sons.

— Supposons qu'il nous pose alors cette nouvelle question : puisque c'est par le moyen de la loi que ce qui est reconnu comme légal est reconnu comme tel, qu'est-ce que la loi qui fait que quelque chose est reconnu comme légal ? Est-ce que la loi permet de percevoir ou de faire comprendre, un peu comme les choses qui sont apprises [314b] le sont par le moyen de la science qui les fait comprendre ; ou équivaut-elle à une découverte, tout comme celle par laquelle est découvert ce qui est découvert, par exemple la médecine par le moyen de laquelle sont découvertes la santé et la maladie, ou encore la divination par le moyen de laquelle on découvre ce que les dieux ont à l'esprit, si on en croit les devins. Car la technique sans doute nous sert à découvrir les choses, n'est-ce pas ?

DISCIPLE

Tout à fait.

SOCRATE

Eh bien, laquelle de ces choses¹ nous permet le mieux, supposons-nous, de découvrir ce qu'est la loi ?

DISCIPLE

Ce sont nos décisions et nos décrets, me semble-t-il bien. Comment en effet pourrait-on définir autrement la loi ? Dès lors, la définition générale qui répond à ta question risque bien [314c] d'être la suivante : la loi, c'est une décision prise par la cité.

SOCRATE

Tu m'as l'air de définir la loi comme une opinion ayant à faire avec la cité.

DISCIPLE

Oui, c'est bien mon avis.

SOCRATE

Il est possible que tu aies raison. Mais peut-être allons-nous mieux comprendre, en procédant ainsi. Y a-t-il des gens que tu dis être sages ?

DISCIPLE

Oui, à mon avis du moins.

SOCRATE

Et n'est-ce pas par l'action de la sagesse que les sages sont sages ?

DISCIPLE

Si.

SOCRATE

Eh quoi, les justes ne sont-ils pas justes par l'action de la justice ?

DISCIPLE

Tout à fait.

SOCRATE

Et les gens respectueux de la loi ne sont-ils pas respectueux de la loi en vertu de la loi ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et les gens qui ne respectent pas la loi ne violent-ils pas la loi en agissant dans l'illégalité ? [314d]

DISCIPLE

Si.

SOCRATE

Or les gens qui respectent la loi sont justes ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et les gens qui ne respectent pas la loi sont injustes ?

DISCIPLE

Injustes.

SOCRATE

N'est-ce pas une très belle chose que la justice et la loi ?

DISCIPLE

Bien sûr.

SOCRATE

N'est-ce pas une chose très laide que l'injustice et l'illégalité ?

DISCIPLE

Si.

SOCRATE

L'une assure la sauvegarde des cités et de tout le reste, tandis que l'autre les détruit et les bouleverse.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, c'est comme quelque chose de beau qu'il faut concevoir la loi, et qu'il faut la rechercher comme un bien.

DISCIPLE

Comment faire autrement ?

SOCRATE

N'avons-nous pas soutenu que la loi est une décision prise par la cité² ?
[314e]

DISCIPLE

Nous l'avons soutenu, en effet.

SOCRATE

Eh quoi, n'y a-t-il pas des décisions bénéfiques et des décisions calamiteuses ?

DISCIPLE

Oui, c'est le cas.

SOCRATE

Mais nous avons admis que la loi ne saurait être calamiteuse.

DISCIPLE

Elle ne saurait l'être, en effet.

SOCRATE

Par conséquent, il n'est pas correct de répondre ainsi de but en blanc que la loi est une décision prise par la cité.

DISCIPLE

Non, à mon avis du moins.

SOCRATE

Par conséquent, il ne peut être admis qu'une décision calamiteuse devienne loi.

DISCIPLE

Non, certes.

SOCRATE

Et pourtant, la loi m'apparaît bien, à moi aussi, être une opinion ; et puisque ce n'est pas une opinion calamiteuse, n'est-il pas évident par conséquent, que c'est une opinion bénéfique, à supposer que la loi soit une opinion ?

DISCIPLE

Oui. [315a]

SOCRATE

Mais qu'est-ce qu'une opinion bénéfique ? N'est-ce pas une opinion vraie ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Or l'opinion vraie n'est-ce pas la découverte de ce qui est ?

DISCIPLE

Ce l'est en effet.

SOCRATE

Par conséquent, la loi cherche à être la découverte de ce qui est.

DISCIPLE

Mais, Socrate, si la loi est la découverte de ce qui est, comment se peut-il que nous ne fassions pas toujours usage des mêmes lois relativement aux mêmes sujets ; à supposer bien sûr que nous ayons découvert ce qui est ?

SOCRATE

Il reste que la loi cherche à être une découverte de ce qui est. Et si de fait les hommes ne font pas toujours usage des mêmes lois, c'est, estimons-nous, qu'ils ne sont pas toujours **[315b]** capables de découvrir ce que cherche à atteindre la loi, c'est-à-dire ce qui est. Mais, allons, voyons maintenant si, en partant de là, nous ne trouverons pas une réponse claire à la question de savoir si nous faisons toujours usage des même lois ou si nous faisons usage tantôt de certaines lois tantôt d'autres, c'est-à-dire à la question de savoir si tous les hommes font usage des même lois, ou si les uns et les autres font usage de lois différentes.

DISCIPLE

Vraiment, Socrate, il n'est pas difficile de se rendre compte que les mêmes hommes ne font pas toujours usage des mêmes lois, c'est-à-dire que les uns font usage de certaines lois, et les autres, d'autres lois. Ainsi par exemple chez nous la loi ne permet pas de sacrifier des êtres humains ; c'est au contraire chose impie. En revanche, les Carthaginois **[315c]** font ce genre de sacrifice et chez eux c'est quelque chose de pie et de légal ; certains d'entre eux vont même jusqu'à sacrifier leurs propres enfants à Kronos, comme tu l'as peut-être toi aussi entendu dire. Et ce ne sont pas seulement les Barbares qui font usage d'autres lois que les nôtres, mais aussi les gens du mont Lycée³ et les descendants d'Athamas⁴ ; quels horribles sacrifices n'offrent-ils pas, bien qu'ils soient grecs ! Et il en va de même chez nous. Tu sais sans doute, pour en avoir entendu parler, de quelles lois nous faisons auparavant usage à l'égard des morts : on égorgeait les victimes avant d'emporter le cadavre **[315d]** et on faisait venir des femmes qui en recueillaient les os dans des urnes⁵. Et dans des temps plus anciens encore, on ensevelissait les morts dans sa maison. Or, nous ne faisons plus rien de cela. On pourrait évoquer des milliers d'exemples semblables, car on a le champ libre pour montrer que ni nous-mêmes chez nous ne nous conformons toujours aux mêmes lois, ni les autres hommes chez eux.

SOCRATE

Rien d'étonnant, assurément, très cher, que tu aies raison et que ces choses m'aient échappé. Mais tant que toi de ton côté tu exposeras longuement [315e] ce qui te passe par la tête, et que moi j'en ferai autant de mon côté, il n'y aura aucun moyen de nous rencontrer, j'imagine. Si au contraire nous faisons de cette recherche une entreprise commune, nous finirons peut-être par tomber d'accord. Ainsi, si tu le veux bien, examine la chose en commun avec moi en me posant des questions, ou si tu préfères, en me répondant.

DISCIPLE

Mais, Socrate, je veux bien répondre à toutes les questions que tu souhaiteras me poser.

SOCRATE

Eh bien, allons-y. Est-ce que tu estimes que sont justes les choses injustes et injustes les choses justes, ou que les choses justes sont justes et les choses injustes injustes ?

DISCIPLE

Pour moi, les choses justes sont justes, et les choses injustes injustes.

SOCRATE

[316a] Et chez tous, on pense comme ici, n'est-ce pas ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et aussi chez les Perses ?

DISCIPLE

Chez les Perses aussi.

SOCRATE

Et toujours, bien sûr ?

DISCIPLE

Toujours

SOCRATE

Ce qui fait pencher davantage le plateau de la balance, estime-t-on ici, c'est quelque chose de plus lourd, et ce qui le fait moins pencher, quelque chose de plus léger, ou est-ce le contraire ?

DISCIPLE

Non, ce n'est pas le contraire. Les choses qui font davantage pencher le plateau de la balance sont bien considérées comme plus lourdes, et celles qui le font moins pencher, comme plus légères.

SOCRATE

N'en est-il pas ainsi aussi à Carthage et sur le mont Lycée ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Les choses qui sont belles sont, semble-t-il, considérées [316b] comme belles partout, et les choses laides, comme laides partout ; mais les choses laides ne sont pas considérées comme belles, et les choses belles comme laides.

DISCIPLE

C'est le cas.

SOCRATE

Ainsi donc, pour en parler de façon générale, on considère que sont réelles les choses qui sont, et non celles qui ne sont pas, et cela chez nous comme chez les autres peuples.

DISCIPLE

C'est bien mon avis.

SOCRATE

Dès lors, celui qui se trompe sur ce qui est, fait aussi erreur sur ce qui est

légal⁶.

DISCIPLE

Suivant ton raisonnement, Socrate, les mêmes choses paraissent toujours légales aussi bien chez nous que chez les autres peuples. Mais comme je constate que nous ne cessons de mettre nos lois [316c] sens dessus dessous, je ne puis me laisser convaincre qu'il en est ainsi.

SOCRATE

Mais tu ne réfléchis sans doute pas au fait que, même si au jeu de *petteia* on déplace les pièces, les règles restent les mêmes. D'ailleurs, examine avec moi la question de la manière suivante. T'est-il déjà arrivé de lire un écrit traitant de la guérison des malades ?

DISCIPLE

Moi, oui.

SOCRATE

Eh bien, sais-tu de quelle technique relève ce genre d'écrit ?

DISCIPLE

Je le sais, c'est de la médecine.

SOCRATE

Et tu appelles médecins ceux qui sont compétents en la matière ?

DISCIPLE

Bien sûr.

SOCRATE

Or les gens compétents [316d] n'ont-ils pas les mêmes avis sur les mêmes choses, ou les uns ont-ils un avis, et les autres un avis différent ?

DISCIPLE

Ils ont les mêmes avis, tel est du moins mon point de vue.

SOCRATE

Est-ce que, concernant les choses qu'ils savent, les Grecs ne partagent les mêmes avis qu'avec les Grecs seulement, ou est-ce le cas aussi pour les Barbares entre eux et avec les Grecs ?

DISCIPLE

Sans aucun doute, il est de toute nécessité que les gens qui ont un savoir partagent les mêmes avis, qu'ils soient grecs ou barbares.

SOCRATE

Bonne réponse. Et c'est toujours le cas, n'est-ce pas ?

DISCIPLE

Oui, toujours le cas.

SOCRATE

Et les médecins, n'est-ce pas, composent des écrits qui portent sur la santé et qui édictent des lois [316e] en la matière ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, ces écrits, qui sont ceux des médecins, traitent de questions médicales et formulent les lois de la médecine ?

DISCIPLE

Ils traitent de questions médicales, bien sûr.

SOCRATE

Et les écrits sur l'agriculture formulent donc des lois agricoles, n'est-ce pas ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Mais de qui sont les écrits et les lois qui portent sur l'entretien des

jardins ?

DISCIPLE

Des jardiniers.

SOCRATE

Par conséquent, nous avons dans ces écrits des lois relatives aux jardins.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Elles sont l'œuvre de gens qui savent administrer les jardins ?

DISCIPLE

Comment ne serait-ce pas le cas ?

SOCRATE

Or ceux qui savent cela, ce sont les jardiniers.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et de qui sont les écrits relatifs à la préparation des mets, et les lois sur ce sujet ?

DISCIPLE

Des cuisiniers.

SOCRATE

Ils formulent donc des lois relatives à la cuisine.

DISCIPLE

De lois relatives à la cuisine.

SOCRATE

Ces lois sont celles de gens qui savent diriger la préparation des mets, semble-t-il bien. [317a]

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et ces gens qui savent, ce sont, dit-on, les cuisiniers ?

DISCIPLE

Oui, ce savoir, c'est eux qui le possèdent.

SOCRATE

Soit. Mais de qui maintenant sont les écrits qui traitent de l'administration de la cité, ainsi que les lois qui s'y rapportent ? N'est-ce pas des gens qui savent diriger les cités ?

DISCIPLE

C'est du moins mon avis.

SOCRATE

Or, qui d'autre possède ce savoir sinon les hommes politiques et les rois ?

DISCIPLE

C'est bien eux.

SOCRATE

Ces écrits sur la politique, par conséquent, que les hommes appellent « lois », sont des écrits dus à des rois et à des hommes de bien. [317b]

DISCIPLE

Ce que tu dis est vrai.

SOCRATE

Mais n'est-il pas vrai que les gens qui possèdent un savoir n'écriront pas sur les mêmes sujets tantôt une chose, tantôt une autre ?

DISCIPLE

Non, ils ne le font pas.

SOCRATE

Jamais non plus ils n'édicteront sur les mêmes sujets des lois différentes.

DISCIPLE

Non, certes.

SOCRATE

Si donc nous voyons, où que ce soit, des gens faire cela, allons-nous dire que les gens qui font cela sont compétents ou incompétents ?

DISCIPLE

Incompétents.

SOCRATE

N'est-ce pas ce qui a de la rectitude que, dans chaque cas, nous déclarons être conforme à la loi, qu'il s'agisse de médecine, de cuisine ou de jardinage ?

DISCIPLE

Oui. [317c]

SOCRATE

Tandis que nous ne continuerons pas de dire que ce qui manque de rectitude est conforme à la loi ?

DISCIPLE

Nous ne le dirons plus.

SOCRATE

Dès lors, ce qui manque de rectitude est contraire à la loi.

DISCIPLE

C'est forcé.

SOCRATE

Ainsi donc, même dans les écrits qui portent sur le juste et sur l'injuste et, de façon générale, sur l'administration de la cité, c'est-à-dire sur la façon dont il faut administrer la cité, ce qui présente de la rectitude c'est la loi édictée par un roi, tandis que ce qui manque de rectitude et qui paraît à ceux qui ne savent pas être la loi, ce n'est pas la loi, mais quelque chose qui n'a rien à voir avec la loi.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Il s'ensuit que nous avons eu raison de convenir⁷ que la loi, [317d] c'est la découverte de ce qui est.

DISCIPLE

Il semble bien.

SOCRATE

Mais voici une autre question que nous devons prendre en considération dans notre discussion. Qui est compétent pour répandre dans la terre les semences ?

DISCIPLE

L'agriculteur.

SOCRATE

C'est lui qui répands les semences en fonction de chaque type de terre.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, l'agriculteur est un bon distributeur de semences, et, en

ce qui concerne les semences, ses lois et ses distributions sont correctes.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et pour la musique quel est le bon distributeur de sons, celui qui distribue les sons qu'il faut, c'est-à-dire quel est celui dont les lois sont correctes ?

DISCIPLE

Ces lois sont celles [317e] du joueur d'*aulós* et du cithariste.

SOCRATE

Par conséquent celui qui en la matière établit les meilleures lois, c'est le meilleur joueur d'*aulós* ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et qui donc sait le mieux distribuer la nourriture aux corps des hommes ? N'est-ce pas celui qui sait celle qu'il faut lui donner.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, ses distributions et ses lois sont les meilleures, et quiconque en ces domaines établit les meilleures lois est aussi le meilleur distributeur.

DISCIPLE

Tout à fait.

SOCRATE

Qui est-ce ?

DISCIPLE

L'entraîneur.

SOCRATE

C'est lui qui sait le mieux faire paître le [318a] troupeau humain ?

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et le troupeau de moutons, qui sait le mieux le faire paître ? Quel est son nom ?

DISCIPLE

Le berger.

SOCRATE

Par conséquent, ce sont les lois du berger qui sont les meilleures pour les moutons.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et celles du bouvier pour les bœufs.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Et qui institue les meilleures lois pour les âmes des hommes ? N'est-ce pas le roi ? Dis-moi.

DISCIPLE

Oui, c'est bien ce que je dis.

SOCRATE

Ta réponse est [318b] correcte. Mais pourrais-tu me dire qui parmi les anciens s'est montré bon législateur en matière de flûtes ? Peut-être n'as-tu pas la réponse présente à l'esprit, mais souhaites-tu que je te la rappelle ?

DISCIPLE

Oui, je veux bien.

SOCRATE

N'est-ce pas, selon la tradition, Marsyas et son ami, Olympos de Phrygie.

DISCIPLE

Ce que tu dis est vrai.

SOCRATE

Il est sûr qu'il n'y a rien de plus divin que leurs airs de flûte ; ce sont les seuls airs qui transportent ceux qui ont besoin des dieux, et qui mettent en lumière ce besoin ; ce sont aussi les seuls qui subsistent encore aujourd'hui, en raison de leur caractère divin.

DISCIPLE

C'est bien [318c] cela.

SOCRATE

Et quel est, selon la tradition, celui, parmi les rois de l'ancien temps, qui fut le meilleur législateur, et dont les lois subsistent encore aujourd'hui, en raison de leur caractère divin ?

DISCIPLE

Je ne vois pas.

SOCRATE

Tu ne connais pas ceux qui, chez les Grecs, sont régis par les lois les plus anciennes ?

DISCIPLE

Est-ce que tu veux parler des Lacédémoniens et de Lycurgue, le législateur ?

SOCRATE

À vrai dire, ce sont là des institutions qui n'ont peut-être pas encore trois cents ans, ou à peine plus. Mais parmi ces lois, les meilleures, [318d] d'où viennent-elles ? Le sais-tu ?

DISCIPLE

La tradition veut que ce soit de Crète.

SOCRATE

Ce sont donc les Crétois qui parmi les Grecs sont régis par les lois les plus anciennes.

DISCIPLE

Oui.

SOCRATE

Mais sais-tu quels en furent les bons rois ? Minos et Rhadamante, les fils de Zeus et d'Europe⁸, ce sont d'eux que viennent ces lois.

DISCIPLE

Suivant la tradition, Socrate, Rhadamante fut bien un homme juste, tandis que Minos fut un homme sauvage, dur et injuste.

SOCRATE

C'est un mythe fabriqué par les habitants de l'Attique, mon cher, que tu me racontes là, une intrigue de tragédie.

DISCIPLE

Quoi ? N'est-ce pas ce [318e] qu'on raconte sur Minos ?

SOCRATE

Non, du moins ce n'est pas ce que racontent Homère et Hésiode. Eux, en tous cas, ils sont plus crédibles que tous ces fabricants de tragédies dont tu colportes les dires.

DISCIPLE

Et ces poètes que peuvent-ils bien dire de Minos ?

SOCRATE

C'est bien ce que je vais te raconter, pour éviter que toi aussi comme la plupart des gens, tu ne tombes dans l'impiété. Car il n'y a rien de plus impie et dont il faille se garder davantage que de commettre, en paroles et en actes, une faute contre les dieux et, en second lieu, contre les hommes divins. En fait, il faut, chaque fois qu'il s'agit de décerner blâmes [319a] ou éloges à un homme, toujours prendre les plus grandes précautions pour éviter de dire des choses qui ne sont pas correctes. Voilà pour quelle raison, il faut apprendre à discerner entre les bons et les méchants. La divinité s'irrite, chaque fois que l'on blâme celui qui lui ressemble, ou que l'on décerne des éloges à celui dont la manière de se comporter est à l'opposé. Or, le premier, c'est l'homme de bien. Ne va pas te figurer que soient sacrés des pierres, des morceaux de bois, des oiseaux et des serpents, alors qu'il n'y aurait pas d'hommes à l'être. Au contraire, de tous ces êtres, le plus sacré est l'homme de bien, tandis que le plus impur est le méchant.

Voici donc en ce qui concerne Minos, comment Homère et [319b] Hésiode chantent ses louanges. Je vais te rapporter ces éloges, pour éviter que toi, qui es un homme, fils d'un homme, tu ne commettes en paroles une faute contre un héros, fils de Zeus. Lorsqu'il parle de la Crète pour dire qu'elle est riche en hommes et qu'elle compte quatre-vingt-dix villes, Homère précise :

Parmi elles, Cnossos, grande ville où Minos
Régna, tous les neuf ans, confident du grand Zeus⁹.

Voilà donc l'éloge qu'Homère, en peu de mots, décerne à Minos, [319c] un éloge qu'il n'adresse à aucun autre héros. Que Zeus soit un savant et que la technique qui est la sienne soit d'une totale beauté, c'est une chose qu'Homère a évoquée en plusieurs endroits et notamment ici. Il raconte en effet que, tous les neuf ans, Minos rencontrait Zeus pour s'entretenir avec lui, et qu'il le fréquentait pour être instruit par lui, à savoir par ce savant qu'est Zeus. Or, étant donné que ce privilège d'avoir été instruit par Zeus il n'y a aucun autre héros que Minos à qui Homère l'ait accordé, il s'agit là d'un éloge étonnant. [319d] De plus, dans la descente aux Enfers racontée dans l'*Odyssée*, c'est Minos qu'il peint

rendant la justice avec un sceptre d'or à la main¹⁰

et non pas Rhadamante. Et pas plus qu'il n'a décrit à cet endroit Rhadamante en train de rendre la justice, il ne l'a nulle part non plus montré en train de fréquenter Zeus. Voilà pourquoi j'affirme que Minos est de tous les héros celui qui a reçu d'Homère l'éloge le plus appuyé. Car le fait que, parmi les enfants de Zeus, il est le seul à avoir été éduqué par Zeus est un éloge que

rien ne dépasse. Car ce vers :

<Minos> régna, tous les neuf ans, confident (*oaristês*) du grand Zeus [319e]

indique bien la très grande intimité de Minos avec Zeus. En effet, le terme *óaroí* désigne des discours, et le terme *oaristês* désigne le confident qui reçoit ces discours¹¹. Chaque neuvième année, Minos se rendait pour rencontrer le dieu dans l'antre de Zeus, pour recevoir un enseignement et pour montrer quelles leçons il avait tirées durant la précédente période de neuf ans, de l'enseignement de Zeus. Il y a des gens qui interprètent le terme *oaristês* comme désignant le compagnon de beuverie et de plaisir de Zeus, mais il y a une preuve que l'on pourrait alléguer pour montrer que ceux qui soutiennent cette interprétation ne disent rien qui vaille. [320a] C'est que, parmi la multitude des hommes, grecs aussi bien que barbares, il n'est aucun peuple qui s'abstienne des beuveries et de cette sorte de plaisir où intervient le vin, sauf les Crétois et en second lieu les Lacédémoniens, qui ont appris la chose des Crétois. En Crète, l'une des lois édictées par Minos est ainsi formulée : ne pas boire jusqu'à l'ivresse dans les banquets. Il est parfaitement clair que c'est ce qu'il estimait être beau qu'il a prescrit comme lois à ses concitoyens. Car Minos, je suppose, n'a pas, en se comportant comme un homme pervers, [320b] établi telles ou telles lois, tandis que sa conduite s'écartait de ce qu'il édictait dans ses lois. Au contraire, comme je viens de le dire, ses rencontres avec Zeus se passaient en discours dont l'objet était d'éduquer à la vertu. De là vient qu'il établit pour ses concitoyens ces lois, grâce auxquelles la Crète et Lacédémone ont connu une histoire heureuse tout le temps, depuis le moment où elles ont commencé à en user, parce que ce sont des lois divines.

Quant à Rhadamante, c'était un homme de bien, car c'est à Minos qu'il devait son éducation. Pourtant, il ne fut pas du tout instruit dans l'art royal dans son ensemble, [320c] mais seulement dans cette partie auxiliaire de l'art royal, qui concerne la présidence dans les tribunaux ; de là vient que la tradition veut qu'il soit un bon juge. Minos s'en servit comme gardien des lois dans la ville, et pour le reste de la Crète, ce fut Talos. Trois fois par an, Talos passait dans tous les villages, veillant à ce qu'on y observât les lois, car il portait les lois gravées sur des tablettes de bronze, ce qui lui valut d'être appelé « l'homme de bronze ».

Pour sa part, Hésiode tient sur Minos des propos similaires, car ayant fait mention [320d] de son nom, il déclare :

C'est lui le plus royal des rois mortels ;
Il commandait aux foules d'hommes qui l'entouraient
Armé du sceptre de Zeus. Avec ce même sceptre il régnait aussi sur les cités¹².

Et ce que le poète appelle « le sceptre de Zeus » ce n'est rien d'autre que l'enseignement dispensé par Zeus, au moyen duquel il dirigeait la Crète.

DISCIPLE

Mais alors, Socrate, pourquoi s'est répandue cette rumeur suivant laquelle Minos [320e] manquait d'éducation et était un homme difficile ?

SOCRATE

Pourquoi ? Pour une raison, mon cher, qui vous enseignera, si vous êtes prudents, toi et quiconque a souci de sa réputation, à veiller à ne jamais vous rendre odieux à un poète. Car les poètes ont un grand pouvoir auprès de l'opinion, suivant que dans leurs poèmes ils parlent des gens dans un sens ou dans un autre, soit qu'ils leur décernent des éloges soit qu'ils les blâment. Voilà la faute commise par Minos, faire la guerre à cette cité¹³, dans laquelle se manifeste un grand nombre de savoirs et où on trouve notamment des poètes en tout genre qui, entre autres, composent des tragédies. Or ici, la tragédie est chose ancienne [321a], car elle n'a pas, comme on le pense, commencé avec Thespis et Phrynichos¹⁴, et si tu consens à y réfléchir, tu découvriras que c'est une invention tout à fait ancienne de notre cité. Et de tous les genres de poésie, la tragédie est le plus populaire et le plus séduisant. Or, c'est justement dans la tragédie que nous attaquons Minos pour nous venger de cet impôt¹⁵ qu'il nous força à payer. Minos eut donc le tort d'encourir notre haine, et voilà d'où vient cette mauvaise réputation dont tu me demandais la cause. En tout cas, qu'il ait été un bon [321b] législateur et, comme nous le disions tout à l'heure¹⁶, un bon berger, la meilleure preuve en est que les lois qu'il a établies subsistent sans aucun changement, parce qu'elles sont celles d'un homme qui avait bien découvert la vérité pour ce qui a trait à l'administration de la cité.

DISCIPLE

Ce que tu viens de dire, Socrate, me semble vraisemblable.

SOCRATE

Si je dis vrai, ne te semble-t-il pas que les Crétois, qui sont les concitoyens de Minos et de Rhadamante, obéissent aux lois les plus anciennes ?

DISCIPLE

Il semble bien.

SOCRATE

Ces deux personnages ont donc été, parmi les anciens, les plus éminents législateurs, pasteurs et [321c] bergers d'hommes, pour faire comme Homère qui qualifie le bon chef d'armée de « berger de peuples¹⁷ ».

DISCIPLE

Tout à fait.

SOCRATE

Poursuivons donc, par Zeus protecteur de l'amitié. Si on nous posait la question suivante : « Quand il s'occupe du corps, que va distribuer le bon législateur et le bon berger pour rendre ce corps meilleur ? », nous aurions raison de donner cette réponse qui tient en peu de mots : « Il va distribuer la nourriture et les exercices, celle-là pour assurer la croissance du corps et ceux-ci pour l'exercer et le rendre solide. »

DISCIPLE

Très juste.

SOCRATE

Si donc on continuait en nous posant la question suivante : **[321d]** « Mais que va bien distribuer le bon législateur et le bon berger pour rendre l'âme meilleure ? » Quelle réponse ferions-nous pour n'avoir à rougir ni de nous-mêmes ni de notre âge ?

DISCIPLE

À cette question je ne sais plus répondre.

SOCRATE

Mais c'est vraiment une honte pour notre âme à tous les deux, de constater que, en ce qui la concerne, elle ne sait pas en quoi réside pour elle le bien et le mal, alors même que, dans sa recherche, elle a trouvé ce qu'il en était pour le corps et tout le reste¹⁸.

1- Une difficulté dans le texte grec laisse supposer qu'il y a ici une lacune. Le sens du passage serait : la loi est une découverte qui s'exprime dans nos décisions et nos décrets.

2- Voir *supra*, 314b-c.

3- Le roi Lycaon passait pour avoir institué sur le mont Lycée en Arcadie, dans le temple de Zeus, des sacrifices d'enfants dont les participants mangeaient les chairs, voir *République* VII, 505d. Lycaon avait, comme Tantale, offert son propre fils aux dieux.

4- Le cas d'Athamas, roi d'Orchomène en Béotie, est analogue à celui de Lycaon.

5- Probablement une allusion aux funérailles de Patrocle au début du livre XXIII de l'*Iliade*.

6- En fonction de la définition donnée en 314e.

7- Pour la définition, voir 315a. Mais il n'y a jamais eu accord sur ce point.

8- Minos et Rhadamante sont les fils de Zeus et d'Europe (Homère, *Illiade* XIV, 322). Ils ont tous deux régné sur la Crète, et la tradition dit encore que Rhadamante fut élevé par son frère Minos. Ce sont Minos et Rhadamante, selon le *Gorgias* 523e-524a, qui jugent avec Éaque les âmes des morts pour les envoyer, selon leur mérite, vers l'île des Bienheureux ou vers le Tartare (voir encore *Apologie de Socrate* 41a puis *Lois* XII, 848b).

9- *Odyssée* XIX, 174.

10- *Odyssée* XI, 569, cité aussi dans le *Gorgias* 526c.

11- C'est exact d'un point de vue lexical.

12- On ne connaît pas la source de ces vers ; Plutarque (*Vie de Thésée* 16) les cite probablement à partir de ce dialogue.

13- Athènes.

14- Considérés comme les premiers représentants des auteurs tragiques (premier tiers et fin du VI^e siècle).

15- Voir, sur ce mythe, *Phédon* 58a, et la note *ad loc.*

16- Voir *supra*, 317e.

17- Formule que l'on retrouve en *Illiade* II 243.

18- La remarque finale du *Minos* constitue un indice montrant que le dialogue était considéré comme une introduction aux *Lois*.

PARMÉNIDE

Le *Parménide* reste le plus énigmatique de tous les dialogues de Platon, celui qui a donné lieu au plus grand nombre d'interprétations divergentes. Dès l'Antiquité, on ne parvenait à expliquer ni comment les deux parties qui le composent pouvaient constituer une unité ni quel était le thème de la seconde partie. On commença par s'intéresser à la première partie où Parménide expose les difficultés relatives à la participation des choses sensibles aux formes intelligibles dont elles ne sont que les images, la question la plus disputée chez les Platoniciens étant alors de savoir de quoi il y avait des Formes. La seconde partie attira elle aussi l'attention des interprètes antiques : était-ce une joute dialectique entre Socrate et Parménide sur la base des arguments de Zénon, un exercice logique, une gymnastique destinée à faire comprendre les difficultés associées à une ontologie aussi particulière que celle de Platon ? Avec le Néoplatonisme, tout changea. La seconde partie du *Parménide* devint un manuel où se trouvait exposée la théologie de Platon, qui avait pour principe suprême l'Un identifié au Bien. C'est cette interprétation qui connut les faveurs de la Renaissance et qui parvint jusqu'à nous. Mais après la Seconde Guerre mondiale, c'est surtout la première partie qui intéressa les interprètes qui voulaient y trouver la confirmation de l'abandon par Platon de la doctrine des Formes, qui aurait été remplacée par une théorie du concept.

L'interprétation proposée ici est plus modeste, car elle adopte une perspective historique. Le dialogue met en scène le jeune Socrate qui défend la doctrine des Formes face à Parménide, venu à Athènes avec son disciple et aimé, Zénon, qui, au début du dialogue, lit une partie du livre qu'il vient de composer. Dans la première partie, Parménide soulève contre la doctrine des Formes une série d'objections, notamment celle, fameuse, du « troisième homme », auxquelles Socrate n'arrive pas à répondre de façon satisfaisante. Voilà pourquoi, dans la seconde partie du dialogue, Parménide donne à Socrate un exemple de discussion dialectique en examinant l'hypothèse qui est la sienne et que défend Zénon. Dans cette perspective, la seconde partie du *Parménide* doit être considérée comme un témoignage sur Parménide et sur Zénon, et donc sur une cosmologie antérieure à celle du *Timée*, mais dont Platon a fait usage en la transformant de façon radicale. On y retrouve du reste un problème qui demeure d'actualité : peut-on parler d'univers, en entendant par là l'unité que formeraient toutes les choses qui nous entourent, et dont l'écrasante multiplicité échappe à tous les efforts de la compréhension humaine ?

PARMÉNIDE

ou Sur les Formes ; genre logique

CÉPHALE

[126a] Dès que nous fûmes arrivés à Athènes en provenance de Clazomènes, nous rencontrâmes sur l'Agora Adimante et Glaucon.

ADIMANTE

Me prenant la main, Adimante me dit : « Sois le bienvenu, Céphale, et s'il y a quelque chose que nous puissions faire pour toi ici, dis-le. »

CÉPHALE

Eh bien, répondis-je, je suis là précisément, parce que j'ai quelque chose à te demander.

ADIMANTE

Je t'en prie, dit-il, formule cette demande.

CÉPHALE

Et moi de reprendre : « Votre frère [126b], le fils de votre mère, quel est donc son nom ? Je ne m'en souviens pas. Ce n'était qu'un enfant, lorsque pour la première fois je fis le voyage qui de Clazomènes m'amena ici. Il y a déjà longtemps de cela. Son père, je crois bien, a pour nom Pyrilampe. »

ADIMANTE

Parfaitement, répondit-il, et son nom à lui est Antiphon. Mais que veux-tu savoir au juste ?

CÉPHALE

Ces gens que voici, expliquai-je, viennent de la même cité que moi. Le savoir les intéresse au plus haut point, et ils ont entendu dire que cet Antiphon s'est trouvé être en relation suivie avec un certain Pythodore, un disciple de Zénon, et que les propos qu'échangèrent un jour Socrate, Zénon [126c] et Parménide, il les sait par cœur, pour avoir maintes fois entendu Pythodore les raconter.

ADIMANTE

« C'est la vérité, admit-il. »

CÉPHALE

« Eh bien, répliquai-je, voilà les propos que nous demandons à entendre dans leur intégralité. »

ADIMANTE

Mais cela ne présente aucune difficulté, répondit Adimante. En effet ces propos, mon frère s'est exercé à les apprendre à fond, durant son adolescence, même si maintenant, tout comme son aïeul et homonyme, il passe le plus clair de son temps à s'occuper de chevaux¹. Eh bien, si c'est là ce que vous désirez, allons le trouver. À l'instant, en effet, il vient de nous quitter, pour rentrer chez lui ; mais il demeure tout près à Mélité.

Ce disant [127a], nous nous mîmes en route et nous trouvâmes Antiphon chez lui, occupé à un mors qu'il donnait à arranger à un forgeron. Quand Antiphon eut fini avec le forgeron, ses frères lui communiquèrent le but de notre visite. Il me reconnut pour m'avoir rencontré lors de mon premier voyage et m'adressa ses salutations. Mais, lorsque nous lui demandâmes de rapporter les propos dans leur intégralité, il commença par faire quelques difficultés. « C'est, fit-il alors remarquer, une tâche énorme. » Pourtant, il en vint à nous livrer le récit tout au long.

ANTIPHON

Voici donc le récit d'Antiphon.

Un jour, racontait Pythodore, Zénon et Parménide vinrent à Athènes à l'occasion des grandes Panathénées [127b]. Parménide était déjà d'un âge très avancé. Les cheveux tout blancs, il avait belle et noble prestance. Il avait dans les soixante-cinq ans. Zénon, lui, approchait alors de la quarantaine : de belle taille et l'air gracieux, on disait qu'il avait été l'aimé de Parménide. Ils étaient, racontait Antiphon, descendus chez [127c] Pythodore, hors les murs, au Céramique. Là donc s'étaient rendus Socrate et avec lui quelques autres, qui désiraient ardemment entendre lire ce qu'avait écrit Zénon – c'était en effet la première fois que les deux hommes apportaient cet écrit. À l'époque, Socrate

était un tout jeune homme.

Or, c'est Zénon lui-même qui leur fit lecture de son écrit ; Parménide n'était pas à la maison. C'est alors que la lecture des arguments tirait à sa fin [127d], racontait Pythodore, que lui-même rentra avec Parménide, accompagné d'Aristote, celui qui fut l'un des Trente². Et il ne leur fut donné d'entendre lecture que d'une petite partie de l'écrit. Sous cette réserve toutefois que Pythodore en avait déjà entendu lecture de Zénon.

SOCRATE

Socrate donc, une fois l'audition finie, aurait prié qu'on relût la première hypothèse du premier argument et, cela fait, aurait posé la question suivante : « Que veux-tu dire par là, Zénon ? » [127e] « Si les choses sont plusieurs », il s'ensuit, dis-tu, qu'elles ne peuvent manquer d'être à la fois semblables et dissemblables, ce qui évidemment est impossible. Il n'est possible, en effet, ni que ce qui est dissemblable soit semblable ni que ce qui est semblable soit dissemblable. N'est-ce pas ce que tu veux dire ?

ZÉNON

C'est bien ce que je veux dire, répondit Zénon.

SOCRATE

Donc, s'il est impossible que ce qui est dissemblable soit semblable et que ce qui est semblable soit dissemblable, n'est-il pas aussi absolument impossible que les choses soient plusieurs. Si en effet elles étaient plusieurs, elles seraient affectées de ces impossibilités. Ce à quoi prétendent tes arguments, n'est-ce à rien d'autre en fait qu'à te battre pour établir, à rencontre de tout ce que l'on dit, que les choses ne sont pas plusieurs ? Et n'est-ce pas de cette impossibilité même qu'apporte une preuve chacun de tes arguments, de telle sorte que, estimes-tu, les arguments que tu as consignés par écrit sont autant de preuves à l'effet que les choses ne sont pas plusieurs ? [128a] Est-ce là ce que tu veux dire, ou t'aurais-je mal compris ? »

ZÉNON

Non, répondit Zénon. Au contraire, tu as bien saisi ce qu'est dans son ensemble l'objectif de mon écrit.

SOCRATE

Je comprends, Parménide, aurait observé Socrate, que Zénon désire être inséparable de toi non seulement en amour, mais aussi par son œuvre écrite. D'une certaine façon, en effet, il a écrit la même chose que toi, mais, en

retournant l'argumentation, il essaie de nous faire accroire qu'il dit autre chose.

Toi, en effet, dans ton poème, tu poses que l'univers est un, et à l'appui de cette thèse [128b] tu produis des preuves aussi belles que bonnes ; Zénon, lui, pose à l'inverse que les choses ne sont pas plusieurs, et il produit un très grand nombre de preuves très élaborées.

Alors que Parménide dit : « Il est un », Zénon dit : « Elles ne sont pas plusieurs », et chacun de votre côté vous vous exprimez, en ayant l'air de ne dire rien de pareil, alors que, tant s'en faut, vous dites la même chose. C'est par-dessus nos têtes, à nous autres, que paraissent se répondre vos arguments.

ZÉNON

Oui, Socrate, reprit Zénon. Mais tu n'as pas bien saisi le vrai dessein de mon livre. [128c] Et pourtant, c'est avec le flair des chiennes de Laconie³ que tu harcèles et suis à la trace ce qui est dit.

Eh bien, voici ta première méprise : mon livre n'a absolument pas la prétention de chercher à dissimuler au public le fait qu'il a été écrit avec le dessein que tu dis comme si cette tromperie constituait un grand exploit. Aussi ce que tu viens de dire n'est-il que secondaire. La vérité, c'est que ce livre apporte un secours à la thèse de Parménide contre ceux qui entreprennent de la tourner en dérision [128d], en prétendant que, « s'il est un », plusieurs conséquences ridicules s'attachent à cette hypothèse et entrent en contradiction avec elle. Cet écrit est donc une réplique à ceux qui soutiennent qu'il y a plusieurs choses et il rend les coups avec usure, en voulant leur montrer ceci : que les conséquences découlant de leur hypothèse « si les choses sont plusieurs » seraient plus ridicules encore que celles découlant de l'hypothèse « s'il est un », pour peu que l'on s'acharne à en tirer toutes ces conséquences. C'est bien par goût de la controverse ou de quelque chose du genre que je composai cet écrit alors que j'étais jeune ; puis quelqu'un me vola ce que j'avais écrit, de telle sorte que je n'eus même pas à délibérer [128e] sur le point de savoir si je devais ou non le produire au jour.

Voilà donc où se situe ton autre erreur : c'est, Socrate, de penser que cet écrit fut composé non par goût de controverse par un jeune homme, mais par goût de l'ambition par un homme plus âgé. Autrement, je te l'ai dit, ta façon de voir n'est pas mauvaise.

SOCRATE

Eh bien, je l'admets, répondit Socrate, et je veux penser qu'il en est comme tu le prétends. Mais dis-moi ceci. Ne partages-tu pas ces convictions : il y a une Forme en soi de la Ressemblance [129a] ; une telle Forme a pour contraire ce qu'est la Dissemblance ; les choses dont nous disons qu'elles sont multiples, moi, toi ou autre chose, participent à ces deux Formes qui sont véritablement ; et c'est parce qu'elles participent à la Ressemblance et dans la

mesure où elles en participent que les choses qui participent à la Ressemblance sont semblables, tandis que les choses qui participent à la Dissemblance sont dissemblables, et que celles qui participent aux deux Formes à la fois sont à la fois semblables et dissemblables. Or, même si toutes choses participent de ces deux Formes qui sont des contraires, même si, du fait qu'elles participent à ces deux Formes, toutes sont à la fois mutuellement semblables et dissemblables, qu'y a-t-il d'étonnant à cela ? Certes, si on montrait que les choses qui sont Semblables en soi deviennent dissemblables [129b] ou que les Dissemblables deviennent semblables, cela, je pense, serait un prodige. Mais, si ce sont les choses qui participent à ces deux Formes qu'on montre affectées de ces deux caractères, pour moi il n'y a rien là, Zénon, qui paraisse étrange ; pas plus que si l'on déclare que toutes choses sans exception sont une du fait qu'elles participent à l'Un et que ces mêmes choses sont plusieurs du fait qu'elles participent par ailleurs à la Pluralité.

En revanche, si ce qu'est l'Un on montre que cela est en soi plusieurs, et si par ailleurs on montre que le Plusieurs est en fait un, voilà [129c] où je commencerai à m'étonner ; et il en va de même pour tout le reste. Si c'étaient les mêmes Genres, les mêmes Formes, qui paraissaient être en soi affectés par ces mêmes caractères contraires, il y aurait de quoi s'étonner.

Mais si on démontre que je suis, moi, une chose et plusieurs choses, qu'y a-t-il d'étonnant ? Si on désire montrer que je suis plusieurs choses, on dira que mon côté droit est une chose, mon côté gauche autre chose, autre chose ma face arrière, autre chose ma face avant, et de même pour le haut et pour le bas, car j'ai part, je crois, à la Pluralité. Mais si on désire prouver que je suis une seule chose, on dira [129d] que, dans notre groupe de sept, l'être humain que je suis est unique, parce que je participe aussi à l'Un. Il s'ensuit que les deux affirmations sont l'une et l'autre vraies. Dans ces conditions, si l'on entreprend de démontrer que les mêmes choses sont à la fois multiples et unes, par exemple des pierres, des morceaux de bois et ainsi de suite, nous dirons qu'on a montré qu'une même chose est plusieurs choses et une seule, non que l'Un est multiple, ou que la Pluralité est une. Il n'y a rien là d'extraordinaire, rien sur quoi nous ne tomberions tous d'accord. Mais que l'un de ceux dont je viens de parler commence par distinguer, en les mettant à part, les Formes en soi, par exemple la Ressemblance, la [129e] Dissemblance, la Pluralité, l'Un, le Repos, le Mouvement et toutes les choses de ce genre ; que, par la suite, on les démontre, en soi, capables de se mélanger et de se séparer, c'est alors, Zénon, que je serais émerveillé, ravi.

Ton argumentation, tu la conduis avec une belle et mâle vigueur, mais avec combien plus de plaisir encore, je le répète, j'applaudirais celui qui saurait montrer comment cette même difficulté se retrouve entrelacée de toute sorte de façons [130a] au niveau même des Formes, et qui démontrerait que cette difficulté que vous, Parménide et toi, Zénon, avez décrite en détail au niveau des objets visibles, se manifeste aussi de la même façon au niveau des objets que saisit la raison.

Ainsi parlait Socrate, à ce que racontait Pythodore, lequel s'imaginait que, à chacune des paroles que Socrate prononçait, Parménide et Zénon allaient se fâcher. Mais Parménide et Zénon prêtaient à Socrate la plus grande attention, ils échangeaient des regards et ils souriaient, comme s'ils étaient ravis de l'entendre. Et c'est bien en manifestant ce sentiment que prit la parole Parménide, lorsque Socrate eut fini de parler.

PARMÉNIDE

Socrate, dit-il, elle est bien digne de susciter le ravissement **[130b]** ton ardeur pour l'argumentation ! Et dis-moi, as-tu fait toi-même la distinction dont tu parles, mettant d'un côté ce que tu appelles les Formes en soi et d'un autre côté les choses qui en participent ? Et te semble-t-il qu'il y ait une Ressemblance en soi distincte de la ressemblance que nous avons en nous, et qu'il en va de même pour l'Unité, pour la Pluralité et pour toutes les choses que Zénon vient d'évoquer ?

SOCRATE

En ce qui me concerne, je le reconnais, répondit Socrate.

PARMÉNIDE

Le fais-tu aussi dans les cas suivants, aurait demandé Parménide ? Par exemple, pour le Juste, admetts-tu une Forme en soi, pour le Beau, pour le Bien et encore pour toutes les choses de cette sorte ?

SOCRATE

Oui, répondit-il.

PARMÉNIDE

Eh quoi ! Tu poses une Forme **[130c]** de l'Être humain distincte de nous qui sommes des êtres humains et de tous ceux qui comme nous le sont ; tu poses une Forme de l'Être humain en soi, une Forme du Feu et de l'Eau ?

SOCRATE

C'est, répondit Socrate, une difficulté à laquelle bien souvent, Parménide, je me suis trouvé confronté concernant ces choses. Faut-il dire qu'il en va ainsi dans leur cas ou prendre un autre parti ?

PARMÉNIDE

Et au sujet de ces choses, Socrate, qui peuvent sembler grotesques comme le cheveu, la boue, la crasse ou tout ce qui par ailleurs est sans aucune valeur ou sans importance, ne t'es-tu pas interrogé sur le point de savoir s'il fallait, oui ou non, poser pour chacune d'elles aussi une Forme séparée, séparée des choses que [130d] touchent nos mains ?

SOCRATE

Absolument pas, répondit Socrate. Eh bien, à ce que nous voyons, à cela aussi je reconnais une existence, mais penser qu'il y a une Forme de ces choses, ce serait, je le crains, trop absurde. Pourtant il m'est déjà arrivé de me tourmenter l'esprit sur le point de savoir s'il ne faudrait pas faire de même pour toutes les choses. Mais, à peine m'y suis-je arrêté, que je m'en détourne en toute hâte, de peur de tomber dans quelque abîme de niaiserie et de m'y perdre. Ainsi donc, revenu à mon refuge, aux objets auxquels nous venons de reconnaître qu'il y a des Formes, c'est à eux que je consacre le plus clair de mes réflexions [130e].

PARMÉNIDE

C'est que tu es encore jeune, Socrate, aurait repris Parménide, et que la philosophie ne t'a pas encore saisi de cette ferme emprise dont, c'est ma conviction, elle te saisira un jour, le jour où tu n'auras plus de mépris pour aucune de ces choses. À cette heure, tu restes encore, en raison de ton âge, fasciné par l'opinion des gens.

Mais voici une nouvelle question. Te semble-t-il, comme tu dis, qu'il y ait des Formes, dont, parce qu'elles y participent, les autres choses, celles d'ici-bas, reçoivent le nom qui est le leur [131a] ; par exemple, les choses d'ici-bas sont dites « semblables », parce qu'elles participent à la Ressemblance, « grandes », parce qu'elles participent à la Grandeur, « belles et justes », parce qu'elles participent à la Beauté et à la Justice ?

SOCRATE

Parfaitement, répondit Socrate.

PARMÉNIDE

Est-ce donc à la Forme en sa totalité ou à l'une des parties de cette Forme que participe chaque chose qui participe à cette Forme ? Ou y aurait-il une autre façon de participer, à part ces deux-là ?

SOCRATE

Comment pourrait-il y en avoir une autre, répondit-il ?

PARMÉNIDE

Laquelle des deux solutions te semble la bonne ? La Forme, en sa totalité, se trouve en chacune des choses qui sont plusieurs, tout en restant une, ou en va-t-il autrement ?

SOCRATE

Qu'est-ce donc Parménide, demanda Socrate, qui l'empêche de rester une ?

PARMÉNIDE

Si tel est le cas, c'est, par conséquent, en restant une [131b] et identique qu'elle se trouverait en sa totalité en plusieurs choses distinctes et que en même temps elle se trouverait ainsi elle-même distincte d'elle-même.

SOCRATE

Non point, si du moins, répliqua Socrate, c'est à la manière du jour qui, restant un et identique, se trouve en plusieurs endroits en même temps et n'en est pour si peu distinct de lui-même. Et si c'était ainsi que chacune des Formes se trouvait en même temps une et identique en toutes choses ?

PARMÉNIDE

Jolie façon, Socrate, reprit-il, de faire que la Forme se retrouve une et identique en même temps en plusieurs endroits. C'est comme si tu étendais un voile sur plusieurs êtres humains et que tu disais « Le voile reste un en sa totalité, lorsqu'il est étendu sur plusieurs choses. » N'est-ce pas d'une présence de ce genre [131c] que tu veux parler ?

SOCRATE

Peut-être, répondit Socrate.

PARMÉNIDE

Est-ce donc en sa totalité que le voile se trouverait sur chacun, ou est-ce une partie de lui qui se trouverait sur l'un, une autre partie sur l'autre ?

SOCRATE

Une partie.

PARMÉNIDE

Voici, Socrate, répondit-il, les conséquences qui découlent de cette position : les Formes elles-mêmes sont divisibles ; les choses qui participent de ces Formes ne peuvent avoir part qu'à une des parties de ces Formes ; et c'est non pas la totalité, mais une partie de cette Forme qui se retrouve dans chaque chose.

SOCRATE

Apparemment, il en va bien ainsi.

PARMÉNIDE

Admettras-tu donc, Socrate, que la Forme, qui est une, se trouve, en vérité, divisée entre nous, tout en demeurant encore une ?

SOCRATE

Certainement pas.

PARMÉNIDE

Eh bien, considère ceci, reprit Parménide. Si c'est la Grandeur en soi que tu partages et si plusieurs choses sont chacune **[131d]** grandes en vertu d'une portion de Grandeur plus petite que la Grandeur en soi, cela ne semblera-t-il pas absurde ?

SOCRATE

Totalement absurde, répliqua-t-il.

PARMÉNIDE

Eh quoi ! Si quelque chose possède une partie de l'Égal, parce chaque chose petite a reçu une partie de l'Égal, sera-ce en vertu de ce qui est plus petit que l'Égal en soi que quelque chose présentera la propriété d'être égal ?

SOCRATE

C'est impossible.

PARMÉNIDE

Mais, supposons que c'est une partie du Petit que l'un d'entre nous possède. À l'égard de cette partie, le Petit sera plus grand, puisque la partie en question est une partie de lui-même. D'où il suit que le Petit en soi sera plus grand. Par contre, ce à quoi l'on additionnera la partie retranchée, cela sera

plus petit [131e] et non pas plus grand qu'auparavant.

SOCRATE

Voilà bien, répondit Socrate, ce qui ne saurait se produire.

PARMÉNIDE

À ton avis, Socrate, demanda Parménide, de quelle manière les autres choses participeront-elles donc aux Formes, si ce n'est ni en parties ni en totalité ?

SOCRATE

Certes, par Zeus, avoua Socrate, il ne me paraît pas aisé de trancher en telle matière de quelque façon que ce soit.

PARMÉNIDE

Eh bien, sur le point que voici, comment réagis-tu ?

SOCRATE

Sur quel point ?

PARMÉNIDE

Voici, j'imagine, à partir de quelle considération tu en viens à poser que chaque Forme est une [132a]. Chaque fois que plusieurs choses te paraissent être grandes, c'est, je suppose, une seule Forme, qui t'apparaît être la même, lorsque tu les embrasses toutes du regard ; voila pourquoi tu estimes que le Grand est unique.

SOCRATE

Tu dis vrai, répondit-il.

PARMÉNIDE

Eh bien, le Grand en soi et ces autres choses que sont les choses grandes, suppose que, de la même façon, avec les yeux de l'âme, tu les embrasses toutes du regard. N'est-ce pas que de nouveau apparaîtra quelque chose d'unique qui est grand, et en vertu de quoi ces mêmes choses dans leur ensemble apparaîtront nécessairement grandes ?

SOCRATE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

C'est donc une autre Forme de Grandeur qui va faire son apparition, s'étendant sur la Grandeur en soi et sur les choses qui participent de cette Forme, ce qui revient à dire que, en plus de la Grandeur en soi et des choses qui en participent [132b], il y aura encore une Forme, différente, en vertu de laquelle la Grandeur en soi et les choses qui en participent seront grandes. Par suite, chacune de tes Formes ne sera désormais plus une, mais elle se multipliera sans limites.

SOCRATE

À moins, Parménide, rétorqua Socrate, que chacune de ces Formes ne soit une pensée, et que nulle part ailleurs que dans les âmes il ne convienne qu'elle ne vienne à l'existence. De la sorte en effet, chaque Forme serait une chose une et n'aurait plus à subir les difficultés de tout à l'heure.

PARMÉNIDE

En ce cas, répliqua Parménide, chacune de ces pensées est une chose, mais ce n'est la pensée de rien ?

SOCRATE

Mais c'est impossible, s'écria Socrate.

PARMÉNIDE

C'est donc la pensée de quelque chose ?

SOCRATE

Oui.

PARMÉNIDE

De quelque chose qui est, ou [132c] de quelque chose qui n'est pas ?

SOCRATE

De quelque chose qui est.

PARMÉNIDE

La pensée de quelque chose qui est un, n'est-ce pas, c'est-à-dire de quelque chose que cette pensée considère comme s'étendant sur toute une série de choses, tout en restant une espèce unique ?

SOCRATE

Oui.

PARMÉNIDE

Ne sera-ce pas une Forme que cette chose qui sera pensée comme une, puisqu'elle restera toujours la même en s'étendant sur toute une série de choses ?

SOCRATE

Une fois de plus, c'est nécessaire.

PARMÉNIDE

Mais quoi, poursuit Parménide, étant donné la façon dont, declares-tu, les autres choses participent des Formes, n'est-il pas nécessaire d'admettre cette alternative : ou bien chaque Forme est constituée de pensées et chacune pense, ou bien ce sont des pensées qui ne pensent pas ?

SOCRATE

Eh bien, cette solution-là, reprit Socrate, n'est pas raisonnable non plus. Mais voici, Parménide, ce qui me semble, à moi, être la meilleure explication. [132d] Alors que ces Formes sont comme des modèles qui subsistent dans leur nature, les autres choses entretiennent avec elles un rapport de ressemblance et en sont les copies ; en outre, la participation que les autres choses entretiennent avec les Formes n'a pas d'autre explication que celle-ci : elles en sont les images.

PARMÉNIDE

Si donc, reprit-il, quelque chose ressemble à une Forme, cette Forme peut-elle ne pas être semblable à ce qui lui ressemble, dans la mesure où l'image en question entretient avec cette Forme un rapport de ressemblance ? Ou est-il quelque moyen par lequel le semblable puisse ne pas être semblable au semblable ?

SOCRATE

Il n'y en a point.

PARMÉNIDE

Mais n'est-il pas absolument nécessaire que ce qui est semblable participe à une seule et même Forme [132e] ?

SOCRATE

Certainement.

PARMÉNIDE

Et ce en vertu de quoi, du fait qu'elles y participent, sont semblables les choses qui sont semblables, n'est-ce pas cette Forme même ?

SOCRATE

C'est tout à fait cela.

PARMÉNIDE

Par suite, rien ne peut être semblable à cette Forme et cette Forme ne peut être semblable à autre chose. Si tel n'est pas le cas, au-delà de cette Forme une autre Forme toujours surgira. Et si cette dernière se trouve ressembler à quelque chose, une autre Forme [133a] surgira encore, et jamais ne cessera l'apparition d'une Forme chaque fois nouvelle, à supposer que cette Forme soit semblable à ce qui en participe.

SOCRATE

Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

PARMÉNIDE

Ce n'est donc point en vertu de la ressemblance que les autres choses participent aux Formes.

SOCRATE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Tu vois donc Socrate, répondit-il, dans quelle grande difficulté on se trouve, si on définit les Formes comme des réalités en soi.

SOCRATE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

Sache bien cependant, reprit-il, que, si je puis dire, tu ne mesures pas encore bien l'ampleur **[133b]** de la difficulté qui surgit, si pour définir quelque chose tu fais l'hypothèse, en la posant comme quelque chose à part, qu'il y a toujours une Forme unique pour chacune des choses.

SOCRATE

Comment cela ? demanda-t-il.

PARMÉNIDE

Entre beaucoup de questions, répondit-il, la plus importante est la suivante. Supposons qu'on dise : « Il ne convient même pas que les Formes soient connues, si elles sont telles que nous disons qu'elles doivent être. » À qui prétendrait cela, on ne serait pas en mesure de démontrer qu'il est dans l'erreur, s'il se trouvait n'être pas conscient du nombre d'objections qui existent et n'être pas doué, et s'il n'était pas prêt en outre à suivre quelqu'un qui fasse une démonstration, quelles que soient la complexité et la longueur de cette démonstration. Dans le cas contraire, on ne saurait convaincre **[133c]** celui qui veut contraindre les Formes à rester inconnaissables.

SOCRATE

Pourquoi donc, Parménide ? demanda Socrate.

PARMÉNIDE

Parce que, Socrate, j'imagine que toi et tout autre personne qui poses qu'il y a de chaque chose une réalité en soi admettriez, pour commencer, qu'aucune de ces réalités ne se trouve dans notre monde.

SOCRATE

Comment en effet une réalité en soi pourrait-elle se trouver dans notre monde ? répliqua Socrate.

PARMÉNIDE

Bien parlé, répondit-il. Et de là suit que, parmi les Formes, toutes celles qui sont ce qu'elles sont en raison de leurs relations mutuelles tiennent leur réalité de ces relations, et non **[133d]** des relations qu'elles entretiennent avec les choses qui se trouvent dans notre monde, que ce soit en vertu de la

ressemblance ou à un autre titre, et cela même si, parce que nous participons de ces Formes, nous donnons chaque fois aux choses sensibles le même nom que celui que nous donnons à la Forme correspondante. Même si dans notre monde les choses portent le même nom que les Formes, ce nom leur vient alors des relations qu'elles entretiennent les unes avec les autres et non des relations qu'elles entretiennent avec ces Formes ; et de là suit que tous les noms que, en vertu de ces relations, reçoivent les choses sensibles, leur viennent alors des choses sensibles comme elles et non des Formes.

SOCRATE

Que veux-tu dire, demanda Socrate.

PARMÉNIDE

Suppose par exemple, répondit Parménide, que l'un d'entre nous soit le maître ou l'esclave de quelqu'un. Il n'est assurément ni l'esclave de ce maître-là [133e], le Maître en soi, « ce qu'est le Maître », ni, à supposer qu'il soit le maître de cet esclave-ci, le Maître de l'esclave en soi, « ce qu'est l'Esclave ». Mais, puisqu'il est un homme, c'est d'un autre homme qu'il est le maître ou l'esclave. La Maîtrise en soi, c'est par rapport à l'Esclavage en soi qu'elle est ce qu'elle est, et de même c'est par rapport à la Maîtrise en soi que l'Esclavage en soi est esclavage. Eh bien, les choses sensibles n'ont pas plus d'efficace sur les Formes que les Formes n'en ont sur les choses sensibles. Au contraire, je le répète, c'est sur elles-mêmes que les Formes ont de l'efficace et c'est avec elles-mêmes qu'elles entretiennent des rapports [134a] ; et pareillement les choses sensibles n'entretiennent de rapports qu'entre elles. Tu comprends ce que je veux dire, n'est-ce pas ?

SOCRATE

Je comprends parfaitement, répondit Socrate.

PARMÉNIDE

Et par suite, reprit Parménide, cette science en soi, ce qu'est la Science, sera la science de ce qu'est la Vérité.

SOCRATE

Certainement.

PARMÉNIDE

Et à son tour, chacune des Sciences, correspondant à ce qu'est la Science, sera science d'un genre d'Êtres, correspondant à ce que c'est l'Être,

n'est-ce pas ?

SOCRATE

Oui.

PARMÉNIDE

Dans notre monde, la science ne sera-t-elle pas science de ce qui est vrai dans notre monde ; et par suite telle science qui se rencontre dans notre monde ne se trouvera-t-elle pas être science de tel genre d'êtres [134b] qui se rencontre dans notre monde ?

SOCRATE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Mais une chose est sûre en tout cas, c'est que les Formes en soi, tu en conviens, ne se trouvent pas en nous et qu'elles ne peuvent se rencontrer dans notre monde.

SOCRATE

Non, bien sûr.

PARMÉNIDE

C'est sans doute, je suppose, par la Forme en soi, celle de la Science, que sont connus les Genres en soi, chacun étant ce que c'est que d'être Tel ou Tel.

SOCRATE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais cette Forme, nous ne la possédons pas.

SOCRATE

Nous ne la possédons pas, en effet.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, aucune de ces Formes n'est connue de nous, puisque nous n'avons pas part à la Science en soi.

SOCRATE

Apparemment, nous n'y avons pas part.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que restent inconnaissables pour nous et le Beau en soi, ce qu'est le Beau, et le Bien et [134c] tout ce que nous admettons comme Formes en soi.

SOCRATE

Cela risque d'être le cas.

PARMÉNIDE

Et voici plus déconcertant encore.

SOCRATE

Quoi donc ?

PARMÉNIDE

Tu conviendras, je suppose que, s'il y a un genre de la Science, ce genre présente beaucoup plus d'exactitude que la science de chez nous, et qu'il en va ainsi pour la beauté et pour les autres choses.

SOCRATE

Oui.

PARMÉNIDE

Si donc tu supposes qu'un autre être a part à la Science en soi, ne serais-tu pas prêt à admettre ceci : seule une divinité peut posséder la science qui présente le plus d'exactitude ?

SOCRATE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Eh bien, ce dieu [134d], lui, sera-t-il en mesure de connaître les choses de chez nous, s'il possède cette science ?

SOCRATE

Pourquoi ne le pourrait-il pas ?

PARMÉNIDE

Parce que, répondit Parménide, nous avons, Socrate, convenu de ceci : il est tout aussi impossible que les Formes aient sur les choses de chez nous l'efficace qui est la leur, qu'il est impossible que les choses de chez nous aient sur les Formes l'efficace qui est la leur. En réalité, les unes et les autres n'ont d'efficace que sur les choses qui se trouvent à leur niveau respectif.

SOCRATE

Nous en sommes convenus en effet.

PARMÉNIDE

Si c'est du côté du divin que se trouve la Maîtrise en soi absolument exacte et la Science en soi absolument exacte, il s'ensuit que la Maîtrise des entités de là-haut ne saurait jamais s'exercer sur nous [134e], et que leur Science ne saurait s'appliquer ni à nous ni à autre chose de chez nous ; mais, de même que nous ne pouvons commander à ces entités en exerçant la maîtrise de chez nous et que nous ne pouvons rien connaître de ce divin par notre science, de même à leur tour ces entités ne peuvent, pour la même raison, être nos maîtres et avoir connaissance des affaires humaines, même si ce sont des divinités.

SOCRATE

Je crains, reprit Socrate, qu'il ne soit trop déconcertant l'argument qui en vient à priver la divinité du savoir.

PARMÉNIDE

Voilà pourtant, Socrate, rétorqua Parménide, quelles sont les difficultés – et, en plus de celles-là, il y en a un plus grand nombre encore [135a] – qui s'attachent inévitablement aux Formes, à supposer que les Formes des choses présentent une existence en soi et qu'on définisse chaque Forme comme quelque chose en soi. De là, les incertitudes qu'on éveille chez celui à qui l'on expose ces théories, et les objections qu'il soulève : « Ces Formes n'existent point et, même si à la rigueur elles existent, elles restent de toute nécessité inconnaissables à l'humaine nature. » En disant cela, il semble dire quelque

chose, et, comme nous venons de le rappeler, changer la conviction de celui qui tient ces propos est chose extraordinairement difficile. Et ce serait un homme particulièrement doué, celui à qui on pourrait faire comprendre qu'il y a de chaque chose un Genre, un être en soi et [135b] par soi. Ce serait un homme plus merveilleux encore celui qui aurait fait cette découverte et qui pourrait la transmettre par l'enseignement à quelqu'un d'autre après en avoir auparavant éprouvé tous les détails par une critique adéquate.

SOCRATE

Je suis de ton avis, Parménide, répondit Socrate. Ce que tu dis là correspond fort bien à ce que je pense.

PARMÉNIDE

Mais pourtant, rétorqua Parménide, si, Socrate, il se trouve quelqu'un qui, au vu de toutes les difficultés qui viennent d'être soulevées et d'autres du même genre, n'admette point qu'il y ait des Formes des choses, quelqu'un qui refuse de poser à part une Forme pour chaque chose en particulier, cet individu ne saura de quel côté tourner sa pensée, parce qu'il n'admet point que pour chaque chose [135c] il y a une Forme qui est toujours la même ; et, par suite, il détruira toute possibilité de pratiquer la dialectique. Voilà le genre de conséquence dont, me semble-t-il, tu n'es que trop conscient.

SOCRATE

Tu dis vrai, répondit Socrate.

PARMÉNIDE

Que feras-tu donc de l'aspiration au savoir ? Où te tourner si à ces questions tu n'as pas de réponse ?

SOCRATE

Je n'en ai aucune en vue, que je sache, pour le moment du moins.

PARMÉNIDE

C'est qu'en effet, reprit Parménide, tu as, Socrate, entrepris avant l'heure, avant de t'entraîner, de poser à part le Beau, le Juste, le Bien et chacune des Formes une par une. En effet, cela m'est venu à l'esprit [135d] avant-hier encore, en t'entendant discuter avec Aristote ici même. Oui, l'élan est beau et divin, sache-le bien, qui t'emporte vers l'argumentation. Mais exerce-toi, pendant que tu es jeune encore, et entraîne-toi à fond en te livrant à ces exercices qui, aux yeux du grand nombre, paraissent être une perte de

temps et qui sont par lui qualifiées de « bavardages ». Sinon, la vérité se dérobera à tes prises.

SOCRATE

Mais de quelle façon, Parménide, faut-il s'entraîner ?

PARMÉNIDE

En faisant précisément, répondit-il, ce que tu as entendu Zénon faire. Sous la réserve toutefois de ce que tu lui as dit et qui m'a ravi, [135e] à savoir qu'il faut ne laisser l'enquête s'égarer ni dans les choses visibles ni même dans ce qui les concerne, mais l'appliquer aux choses qui sont par excellence objets de la raison et dont on pourrait estimer que ce sont des Formes.

SOCRATE

Il me semble en effet, répliqua Socrate, que du côté du sensible il n'y a aucune difficulté à montrer que les objets sont aussi bien semblables et dissemblables, et qu'ils sont affectés de toute autre espèce de contrariété.

PARMÉNIDE

Fort bien, répliqua Parménide. Mais il faut continuer et faire ceci encore. Il ne suffit pas d'examiner les conséquences qui [136a], pour chaque prédicat, découlent de l'hypothèse : « s'il est... », mais il faut aussi, si tu veux t'entraîner à fond, faire, pour le même objet, l'hypothèse : « s'il n'est pas... ».

SOCRATE

Que veux-tu dire ? aurait demandé Socrate.

PARMÉNIDE

Prends pour exemple, si tu le veux bien, répondit-il, l'hypothèse même qui, tu le sais, est celle de Zénon. S'il y a plusieurs choses, quelles conséquences doivent résulter et, pour ces choses qui sont plusieurs, à l'égard d'elles-mêmes et à l'égard de l'un et, pour ce qui est un, à l'égard de lui-même et à l'égard des choses qui sont plusieurs. Et, à l'inverse, s'il n'y a pas plusieurs choses, examiner de nouveau ce qui en découle pour la chose qui est une et pour les choses qui sont plusieurs par rapport à elles-mêmes et les unes par rapport aux autres.

Si maintenant [136b] c'est la ressemblance que l'on suppose être ou ne pas être, que s'ensuivra-t-il de l'une et de l'autre hypothèse à la fois pour les choses mêmes sur lesquelles porte l'hypothèse et sur les autres choses aussi bien par rapport à elles-mêmes que les unes par rapport aux autres ? C'est la

même argumentation que l'on appliquera aussi à ce qui est dissemblable, au mouvement et au repos, à la génération et à la corruption, au fait d'être et au fait de ne pas être eux-mêmes.

En un mot donc, au sujet de tout ce que toujours tu poses par hypothèse « être » ou « ne pas être », ou recevoir une autre caractéristique, il faut examiner de la même façon les conséquences qui découlent pour ces choses elles-mêmes et [136c] pour chacune des autres choses, que tu auras choisie, en les considérant l'une après l'autre, puis pour plusieurs, et pour toutes sans exception. Et, de nouveau, tu mettras les autres choses en relation avec elles-mêmes et avec le prédicat que chaque fois tu auras choisi, que tu l'aies supposé être ou ne pas être, à supposer que tu aies l'intention de t'entraîner comme il faut et de discerner à coup sûr la vérité.

SOCRATE

Elle n'est pas, observa Socrate, d'un maniement facile la méthode que tu indiques, Parménide, et je ne la comprends pas très bien. Mais pourquoi ne m'en donnes-tu pas toi-même une démonstration en prenant une hypothèse quelconque, pour que j'arrive à mieux comprendre ?

PARMÉNIDE

[136d] C'est, Socrate, un labeur important que tu exiges là d'un homme de mon âge.

SOCRATE

Mais toi, Zénon, aurait repris Socrate, pourquoi ne nous donnes-tu pas cette démonstration ?

ZÉNON

Et Zénon, racontait Pythodore, de répondre en riant. C'est à Parménide lui-même qu'il faut adresser ta prière, Socrate. En effet, ce que tu demandes n'est pas une mince affaire. Ne vois-tu pas quelle somme de travail tu exiges ? Bien sûr, si nous étions plus nombreux, il ne conviendrait pas de faire à Parménide cette demande. En effet, il ne convient pas d'aborder des sujets pareils devant un auditoire nombreux, surtout quand on a son âge. Le grand nombre ignore en effet que faute [136e] d'explorer toutes les voies, sans cette divagation, il est impossible de tomber sur le vrai pour en avoir l'intelligence. J'unis donc, Parménide, ma prière à celle de Socrate, pour redevenir moi aussi ton auditeur depuis le temps.

Ainsi aurait parlé Zénon, et, aux dires d'Antiphon, Pythodore racontait s'être lui-même joint à Aristote et aux autres pour prier Parménide de donner

une démonstration de la méthode qu'il préconisait et de ne pas se dérober.

PARMÉNIDE

Je suis dans la nécessité de vous obéir aurait repris Parménide. Pourtant, il me semble éprouver ce que ressentait [137a] le coursier d'Ibycos. Se comparant à un cheval qui a gagné des prix, mais qui a vieilli, et qui, sur le point d'être attelé à un char pour participer à une course, tremble devant l'épreuve, Ibycos déclare :

« Moi de même, c'est bien à contrecœur que je me vois, à ce point de mon âge, poussé de force sur le chemin de l'amour⁴. »

En évoquant ces mots, je ressens moi aussi une grande appréhension, à songer comment il me faudra, si vieux, traverser à la nage un si rude et si vaste océan d'arguments. Et pourtant, il faut tout de même vous faire plaisir, puisque aussi bien, comme le dit Zénon, « nous sommes entre nous ». Par où donc allons-nous bien commencer [137b] et que prendrons-nous comme première hypothèse ? N'êtes-vous point d'avis, puisque nous avons pris le parti de jouer ce jeu laborieux, que je commence par moi-même et par ma propre hypothèse, en la faisant porter sur l'un lui-même ; « s'il est un » et « s'il n'est pas un », qu'est-ce qui doit en découler ?

ZÉNON

Tout à fait d'accord, aurait répondu Zénon.

PARMÉNIDE

Et qui donc me donnera la réplique ? aurait demandé Parménide. Ne sera-ce pas le plus jeune ? En effet, c'est lui qui fera le moins d'embarras, et répondra le plus ce qu'il pense. Par la même occasion, ses réponses me fourniront des pauses [137c].

PARMÉNIDE

Eh bien, allons-y, dit-il. Supposons qu'il soit un. Cet un ne saurait être plusieurs choses, ou quoi alors ?

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il bien être plusieurs choses ?

PARMÉNIDE

Par conséquent, il ne saurait ni avoir des parties ni être un tout.

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi donc ?

PARMÉNIDE

La partie, je suppose, est partie d'un tout.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais qu'est-ce que le tout ? N'est-ce pas ce à quoi aucune partie ne manque, qui peut être considéré comme un tout ?

JEUNE ARISTOTE

Absolument.

PARMÉNIDE

[137d] Par voie de conséquence, l'un serait composé de parties dans les deux cas, qu'il soit un tout ou qu'il comporte des parties.

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Par conséquent, dans l'un et l'autre cas, l'un serait multiple et non point un.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Or, on le sait, il doit être non pas multiple, mais un.

JEUNE ARISTOTE

Il doit être non pas multiple, mais un.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, il ne sera pas un tout et il n'aura pas de parties cet un, s'il est un.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Si donc il n'a point de parties, il ne saurait avoir ni commencement ni fin ni milieu ; car ce serait déjà des parties que lui feraient de telles déterminations.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

Or, n'est-il pas vrai, la fin et le commencement constituent une limite pour chaque chose ?

JEUNE ARISTOTE

Comment en irait-il autrement ?

PARMÉNIDE

Par conséquent, il est dépourvu de limites, l'un, s'il est vrai qu'il n'a ni commencement ni fin.

JEUNE ARISTOTE

Il est dépourvu de limites.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit qu'il est aussi dépourvu de figure ; [137e] en effet, il n'a part ni au rond ni au droit.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Est rond, je présume en tout cas, ce dont les extrémités se trouvent partout à égale distance du milieu ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et droit assurément ce dont le milieu intercepte la vue entre ses deux extrémités.

JEUNE ARISTOTE

C'est bien cela.

PARMÉNIDE

Il serait donc pourvu de parties, cet un, et il serait multiple, s'il avait part à la figure droite ou à la figure ronde.

JEUNE ARISTOTE

Tout à fait.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il n'est ni droit ni rond, [138a] puisqu'il n'est même pas pourvu de parties.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

En outre, assurément s'il est bien tel, il ne saurait être nulle part ; en effet, il ne saurait se trouver ni en autre chose ni en lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

S'il se trouvait en autre chose, il serait, je suppose, enveloppé en cercle par ce en quoi il serait contenu, et en plusieurs endroits il se trouverait en contact avec ce qui l'envelopperait par plusieurs de ses points ; or il est impossible de se trouver en contact par plusieurs points avec ce qui est un, dépourvu de parties et qui ne participe pas au cercle.

JEUNE ARISTOTE

Impossible.

PARMÉNIDE

Si en revanche il se trouvait en lui-même, rien d'autre que lui-même ne saurait l'envelopper, s'il était vrai qu'il se trouvait en lui-même ; [138b] en effet, il est impossible de se trouver en quelque chose sans en être enveloppé.

JEUNE ARISTOTE

C'est impossible en effet.

PARMÉNIDE

Autre chose serait donc ce qui enveloppe, autre chose ce qui est enveloppé, car en son entier la même chose ne peut être à la fois patient et agent. S'il en était ainsi, l'un ne serait plus un, il serait deux.

JEUNE ARISTOTE

Il ne serait plus un évidemment.

PARMÉNIDE

Par conséquent, l'un n'est nulle part, puisqu'il ne se trouve ni en lui-même ni en autre chose.

JEUNE ARISTOTE

Il n'est nulle part.

PARMÉNIDE

Vois donc si, puisqu'il en est ainsi, il peut être en repos ou en mouvement.

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi ne le pourrait-il pas ?

PARMÉNIDE

Parce que, s'il était en mouvement, il se déplacerait ou s'altérerait ;
[138c] en effet, il n'y a pas d'autres mouvements que ceux-là.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Or, si c'est par rapport à lui-même que l'un s'altère, il ne peut, je suppose, continuer d'être un.

JEUNE ARISTOTE

Il ne le peut.

PARMÉNIDE

Par conséquent, ce n'est certainement pas dans l'altération que réside son mouvement.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment, non.

PARMÉNIDE

Eh bien, alors, est-ce qu'il change en se déplaçant ?

JEUNE ARISTOTE

Peut-être.

PARMÉNIDE

Si effectivement l'un se déplaçait, ou bien il effectuerait une révolution circulaire dans le même endroit ou bien il passerait d'une place à une autre.

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Si donc il effectuait une rotation circulaire il lui faudrait se rattacher à un milieu et être pourvu d'autres parties de lui-même qui gravitent autour de ce milieu.

JEUNE ARISTOTE

...⁵.

PARMÉNIDE

Or y a-t-il moyen que ce à quoi [138d] il ne convient de posséder ni milieu ni parties ait jamais rotation circulaire sur son milieu ?

JEUNE ARISTOTE

Il n'y a pas moyen.

PARMÉNIDE

Si par contre il change d'emplacement, vient-il à se trouver tantôt ici tantôt là, et est-il de ce fait doté de mouvement ?

JEUNE ARISTOTE

Oui, si toutefois il est bien en mouvement.

PARMÉNIDE

Mais se trouver quelque part en quelque chose, n'est-il pas apparu que cela était impossible ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais venir à se trouver quelque part en quelque chose n'est-ce pas une chose plus impossible encore ?

JEUNE ARISTOTE

Je ne vois pas en quoi.

PARMÉNIDE

Si en un endroit quelque chose vient à être, n'est-il pas nécessaire et que cette chose ne se trouve pas encore dans cet endroit aussi longtemps qu'elle est en train de venir s'y trouver et qu'elle ne se trouve plus tout à fait à l'extérieur de cet endroit, dès lors qu'elle est déjà en train de venir s'y trouver ?

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Par conséquent, si quelque chose en est susceptible [138e], ce ne saurait être que ce qui comporte des parties. Dans ce cas, une partie de la chose se trouverait déjà dans l'endroit en question, alors que l'autre se trouverait au même moment à l'extérieur. Mais ce qui ne comporte point de parties ne saurait en aucune façon, je suppose, se trouver en totalité en même temps dans un endroit et à l'extérieur de cet endroit.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Quant à ce qui se trouve ne pas comporter de parties et n'être pas un tout, n'est-il pas encore plus impossible qu'il vienne à être quelque part, puisqu'il ne saurait y venir ni en parties ni en totalité ?

JEUNE ARISTOTE

Il me semble que c'est encore plus impossible.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il ne change pas de place [139a], que ce soit en se trouvant quelque part ou en venant à se trouver en un endroit, que ce soit en effectuant une révolution au même endroit ou en s'altérant.

JEUNE ARISTOTE

Non, apparemment.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que l'un est privé de toute espèce de mouvements.

JEUNE ARISTOTE

Tout à fait.

PARMÉNIDE

Mais nous avons aussi dit par ailleurs qu'il ne pouvait se trouver quelque part.

JEUNE ARISTOTE

Nous l'avons dit en effet.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il ne peut jamais rester dans le même endroit.

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi donc ?

PARMÉNIDE

Parce qu'il lui faudrait déjà se trouver en cela même en quoi il se trouve.

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

Mais nous avons dit qu'il ne pouvait être ni en lui-même ni en autre chose.

JEUNE ARISTOTE

Non, il ne le peut en effet.

PARMÉNIDE

Par conséquent, l'un ne reste jamais [139b] dans le même endroit.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien que non.

PARMÉNIDE

Mais, n'est-ce pas, ce qui ne reste jamais dans le même endroit ne connaît ni tranquillité ni repos ?

JEUNE ARISTOTE

Il ne connaît ni tranquillité ni repos.

PARMÉNIDE

Par conséquent, l'un, ce semble, n'est ni en repos ni en mouvement.

JEUNE ARISTOTE

La conclusion paraît bien s'imposer en tout cas.

PARMÉNIDE

Qui plus est, il ne sera ni identique à quelque chose de différent ou à lui-même, ni non plus différent de lui-même ou de quelque chose de différent.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

À supposer qu'il fût différent de lui-même, il serait autre chose qu'un, et il ne serait plus un.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Et si par contre il était identique à quelque chose de différent, il serait cette chose, et il ne serait plus lui-même [139c], si bien que de cette façon il serait non plus ce que précisément il est, un, mais autre chose qu'un.

JEUNE ARISTOTE

Non effet, il ne serait plus un.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il ne sera pas identique à quelque chose de différent, et il ne sera pas différent de lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Il ne le sera pas en effet.

PARMÉNIDE

Oui, et il ne sera pas différent de quelque chose de différent, tant qu'il restera un ; en effet, ce n'est pas à ce qui est un qu'il convient d'être différent de quelque chose, mais à cela seul qui est différent de quelque chose de différent, et à rien d'autre.

JEUNE ARISTOTE

Tout juste.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, du fait qu'il est un il ne sera pas différent ; es-tu d'un autre avis ?

JEUNE ARISTOTE

Non, assurément.

PARMÉNIDE

Mais évidemment, s'il ne l'est pas de ce fait, il ne sera pas différent par lui-même, et s'il ne l'est point par lui-même, il ne sera pas différent, lui ; et comme, en tant que tel, il n'est différent d'aucune façon [139d], il ne sera différent de rien.

JEUNE ARISTOTE

Tout juste.

PARMÉNIDE

Il ne sera pas davantage identique à lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Ce en quoi consiste précisément l'un, ce n'est évidemment pas la même chose que ce en quoi consiste l'identique.

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi donc ?

PARMÉNIDE

Parce que, quand une chose devient identique à autre chose, elle ne devient pas une.

JEUNE ARISTOTE

Mais, au juste ?

PARMÉNIDE

Si c'est aux choses qui sont plusieurs qu'une chose devient identique, elle devient nécessairement multiple et non point une.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

En revanche, si l'un et l'identique ne diffèrent en rien, quand une chose deviendrait identique, toujours elle deviendrait une, et quand elle deviendrait une, toujours elle deviendrait identique.

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Par conséquent, si cet un est [139e] identique à lui-même, il ne fera pas un avec lui-même ; et ainsi, tout en étant un, il ne sera pas un.

JEUNE ARISTOTE

Mais en vérité c'est impossible.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il est tout aussi impossible à l'un d'être différent de quelque chose de différent que d'être identique à lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Ce l'est.

PARMÉNIDE

Ainsi donc l'un ne saurait être ni différent ni identique par rapport à lui-même ou à quelque chose de différent.

JEUNE ARISTOTE

Il ne le saurait en effet.

PARMÉNIDE

Qui plus est, il ne sera ni semblable ni non plus dissemblable que ce soit à lui-même ou à autre chose.

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi donc ?

PARMÉNIDE

En effet, est semblable ce qui en quelque manière admet l'identique.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais nous avons vu que, par nature, l'un n'admet pas l'identique.

JEUNE ARISTOTE

Nous l'avons vu.

PARMÉNIDE

[140a] Par suite, si l'un admettait un caractère sans aucun rapport avec ce qui fait qu'il est un, l'un se trouverait, en raison de ce caractère, plus

nombreux qu'un, ce qui est impossible.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Par conséquent, l'un ne peut en aucune façon admettre l'identique par rapport à autre chose ou par rapport à lui-même.

JEUNE ARISTOTE

C'est, semble-t-il, impossible.

PARMÉNIDE

Par suite, l'un ne peut être semblable ni à autre chose ni à lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Il ne le peut, selon toute apparence.

PARMÉNIDE

Et assurément l'un n'admet pas davantage la différence ; car, de cette façon aussi, l'un aurait pour caractère d'être plus nombreux qu'un.

JEUNE ARISTOTE

Il serait plus nombreux qu'un, en effet.

PARMÉNIDE

Or, ce qui admet la différence par rapport à lui-même ou à autre chose, cela devrait être dissemblable par rapport à soi-même ou à autre chose [140b], s'il est vrai que ce qui admet l'identique est semblable.

JEUNE ARISTOTE

C'est exact.

PARMÉNIDE

Cet un, semble-t-il bien, étant donné qu'il n'admet aucunement la différence, n'est en aucune façon dissemblable par rapport à lui-même ou à quelque chose d'autre.

JEUNE ARISTOTE

Il ne l'est pas, bien sûr.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il ne saurait être ni semblable ni dissemblable par rapport à quelque chose de différent ou par rapport à lui-même, l'un.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment, il ne le saurait.

PARMÉNIDE

Et vois, s'il est bien tel, qu'il ne sera ni égal ni inégal à lui-même ou à autre chose.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

S'il est égal, il comportera le même nombre d'unités de mesure que ce à quoi il est égal.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

S'il est tant soit peu plus grand ou plus petit [140c], il comportera, eu égard aux choses avec lesquelles il a communauté de mesure, un plus grand nombre d'unités de mesure que les choses qui sont plus petites que lui et un plus petit nombre d'unités de mesure que les choses qui sont plus grandes que lui.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et par rapport aux choses avec lesquelles il n'a pas communauté de mesure, il sera de mesures tantôt trop petites tantôt trop grandes.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Mais n'est-il pas impossible que ce qui ne participe pas de l'identique comporte un nombre identique d'unités de mesure ou de quoi que ce soit d'autre ?

JEUNE ARISTOTE

Impossible.

PARMÉNIDE

Par conséquent, ce qui ne participe pas de l'identique ne saurait être égal ni à soi-même ni à autre chose, puisque cela ne comporte pas un nombre identique d'unités de mesure.

JEUNE ARISTOTE

Non, à ce qu'il paraît du moins.

PARMÉNIDE

Mais, de toute évidence, s'il comporte un plus grand ou un moins grand nombre d'unités de mesure, il devra avoir autant de parties que d'unités de mesure [140d] ; et de cette façon encore, il sera non plus un, mais en aussi grand nombre que ses parties.

JEUNE ARISTOTE

C'est exact.

PARMÉNIDE

Ne comportât-il qu'une seule unité de mesure, il serait égal à cette unité de mesure. Mais il est incapable, nous l'avons démontré, d'être égal à quoi que ce soit.

JEUNE ARISTOTE

Nous l'avons démontré en effet.

PARMÉNIDE

Par conséquent, puisqu'il ne comporte ni une seule unité de mesure, ni un nombre d'unités de mesure qui soit grand ou petit, puisqu'il ne participe absolument pas de l'identique, il ne sera, ce semble, jamais égal ni à lui-même ni à autre chose ; par suite, il ne sera jamais plus grand ou plus petit que lui-même ou que quelque chose de différent.

JEUNE ARISTOTE

Cette conclusion est parfaitement juste.

PARMÉNIDE

Eh quoi ! Plus vieux, [140e] plus jeune ou du même âge, l'un paraît-il capable de l'être ?

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi donc n'en serait-il pas capable ?

PARMÉNIDE

Parce que, je suppose, s'il a le même âge que lui-même ou qu'autre chose, il participera, eu égard au temps, à l'égalité et à la ressemblance, égalité et ressemblance auxquelles, nous l'avons dit, l'un ne participe pas.

JEUNE ARISTOTE

Nous l'avons dit en effet.

PARMÉNIDE

Bien plus, il ne participe ni à la dissemblance ni à l'inégalité, cela aussi nous l'avons dit.

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Comment donc pourrait-il être [141a] plus vieux, plus jeune ou du même âge que quoi que ce soit, s'il est bien tel ?

JEUNE ARISTOTE

Il ne le peut d'aucune manière.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il ne saurait, l'un, être ni plus jeune ni plus vieux ni du même âge par rapport à lui-même ou par rapport à autre chose.

JEUNE ARISTOTE

Non, apparemment.

PARMÉNIDE

Il ne saurait d'aucune façon être dans le temps l'un, s'il était tel ? Ou ne faut-il pas dire que, si une chose est dans le temps, elle devient sans cesse plus vieille qu'elle-même ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Mais, bien sûr, ce qui est plus vieux c'est toujours par rapport à quelque chose qui est plus jeune qu'il est plus vieux ?

JEUNE ARISTOTE

Sans conteste.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, [141b] ce qui devient plus vieux que soi-même devient, en même temps plus jeune que soi-même, s'il lui faut avoir quelque chose par rapport à quoi il devienne plus vieux.

JEUNE ARISTOTE

Que veux-tu dire ?

PARMÉNIDE

Ceci ! Rien ne peut devenir différent à l'égard de ce qui est déjà différent ; mais, à l'égard de ce qui est déjà différent, il est déjà différent ; à l'égard de ce qui a été différent, il a été différent ; à l'égard de ce qui sera différent, il sera différent ; à l'égard de ce qui devient différent, il devient différent. Mais, à l'égard de ce qui est en train de devenir différent, il ne saurait avoir été, devoir être ou être encore différent ; mais il le devient et

c'est tout.

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité en effet.

PARMÉNIDE

Oui, mais, [141c] n'est-ce pas, ce qui est plus vieux implique une différence à l'égard de ce qui est plus jeune et à l'égard de rien d'autre ?

JEUNE ARISTOTE

C'est bien cela.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, ce qui est en train de devenir plus vieux que soi-même doit, dans le même laps de temps, devenir plus jeune que soi-même.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Bien plus, c'est dans un laps de temps qui n'est ni plus grand ni plus petit que l'âge qui est le sien, un laps de temps qui est donc égal à cet âge, qu'il lui faut et devenir et être, et avoir été et devoir être.

JEUNE ARISTOTE

Une fois de plus, la conclusion est inévitable.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, c'est, semble-t-il, une nécessité que, à tout le moins pour toutes les choses qui sont dans le temps et qui participent [141d] à ce qui le caractérise, chacune de ces choses ait le même âge qu'elle-même et que, dans le même laps de temps, elle devienne et plus vieille et plus jeune qu'elle-même.

JEUNE ARISTOTE

Cela risque d'être le cas.

PARMÉNIDE

Oui, mais l'un n'a part à aucune affection de ce genre.

JEUNE ARISTOTE

Il n'y a point part, en effet.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, il n'a point part au temps et il ne se trouve en aucun moment du temps.

JEUNE ARISTOTE

Non certes, voilà bien ce que démontre l'argumentation.

PARMÉNIDE

Mais quoi ? Les expressions « il était », « il est devenu » et « il devenait », ne signifient-elles pas une participation au temps, au temps passé ?

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

Eh quoi ! Les expressions « il sera », [141e] « il sera devenu » et « il deviendra », ne signifient-elles pas une participation au temps futur, au temps qui vient ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et les expressions « il est », « il devient » ne signifient-elles pas participation au temps présent ?

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Si l'un ne participe d'aucune façon à aucune espèce de temps, il s'ensuit ceci : dans le passé, il n'est pas devenu, il ne devenait pas et il n'était pas ; dans le moment présent, il ne devient ni n'est ; et dans l'avenir, il ne deviendra pas, il ne sera pas devenu, et il ne sera pas.

JEUNE ARISTOTE

C'est on ne peut plus vrai.

PARMÉNIDE

Mais y a-t-il moyen de participer à l'être autrement que sous l'un de ces modes ?

JEUNE ARISTOTE

Il n'y a pas moyen.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que d'aucune façon l'un ne participe à l'être.

JEUNE ARISTOTE

D'aucune façon, semble-t-il.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, l'un n'est d'aucune façon.

JEUNE ARISTOTE

Selon toute apparence.

PARMÉNIDE

Il n'a donc même pas l'être qu'il faut pour être un, car s'il l'avait, il serait déjà en train d'être et de participer à l'être. Il apparaît, au contraire, que l'un n'est pas un et qu'il n'est pas, s'il faut ajouter foi à cette argumentation.

JEUNE ARISTOTE

J'en ai bien peur.

PARMÉNIDE

[142a] Or ce qui n'est point saurait-il avoir, alors même qu'il n'est point,

quelque chose qui soit à lui ou de lui ?

JEUNE ARISTOTE

Comment cela se pourrait-il ?

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, il n'y a de lui ni nom ni définition. Il n'est de lui ni science ni sensation ni opinion.

JEUNE ARISTOTE

Non, semble-t-il bien.

PARMÉNIDE

En outre, il s'ensuit qu'on ne peut ni le nommer ni le définir, qu'il ne peut être objet ni d'opinion ni de connaissance ni de sensation par quelque être que ce soit.

JEUNE ARISTOTE

Non, à ce qu'il semble.

PARMÉNIDE

Mais est-il possible qu'il en soit ainsi de l'un ?

JEUNE ARISTOTE

Tout à fait impossible, à mon avis du moins.

PARMÉNIDE

Veux-tu donc que nous revenions à notre hypothèse et [142b] que nous reprenions depuis le début, pour voir si, la reprenant, des conséquences différentes nous apparaîtront ?

JEUNE ARISTOTE

C'est bien ce que je veux.

PARMÉNIDE

Eh bien, donc, s'il est un, énumérons les conséquences, quelles qu'elles puissent être, qui découlent alors pour lui, conséquences sur lesquelles il

faudra se mettre d'accord, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Attention, je reprends depuis le début. S'il est un, se peut-il qu'il soit, sans pour autant participer à l'être ?

JEUNE ARISTOTE

Ce n'est pas possible.

PARMÉNIDE

Il y aurait donc aussi un être de cet un qui ne serait pas identique à cet un ; sinon, en effet cet être ne serait pas l'être de cet un, et ce dernier, l'un, ne participerait même pas à l'être [142c]. En fait, cela reviendrait au même de dire : « il est un » que de dire : « l'un est un ». Or, pour l'instant, l'hypothèse n'est pas « si l'un est un », que doit-il en résulter, mais « s'il est un », que doit-il en résulter, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

C'est bien cela.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il faut admettre que « il est » signifie autre chose que « un ».

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

On ne veut pas dire autre chose, n'est-ce pas, que « l'un participe à l'être » quand on emploie la formule ramassée : « s'il est un »⁶ ?

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Reformulons notre hypothèse : « s'il est un », pour voir quelles conséquences en découlent. Cela étant, examine si, de toute nécessité, cette hypothèse ne signifie pas ceci : « si l'un est tel, il a des parties » ?

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Voici. [142d] Si le « il est » est dit de « l'un qui est » et si l'« un » est dit de « ce qui est un », si par ailleurs l'être et l'un ne sont pas la même chose, mais appartiennent à la même chose, celle en quoi consiste l'hypothèse, à savoir « s'il est un », ne s'ensuit-il pas nécessairement que le tout, ce soit « être un », dont les parties sont l'un et l'être ?

JEUNE ARISTOTE

C'est nécessaire.

PARMÉNIDE

Dans ces conditions, appellerons-nous chacune de ces parties seulement « partie », ou ne devons-nous pas plutôt appeler cette partie-là « partie de ce tout » ?

JEUNE ARISTOTE

Partie de ce tout.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, la chose qu'évoque l'hypothèse « s'il est un », est un tout qui possède aussi des parties.

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Eh bien, l'une et l'autre des deux parties de l'un qui est, [142e] c'est-à-dire l'un et l'être, manquent-elles, l'une, à cette partie qu'est l'être, et l'autre, à cette partie qu'est l'un ?

JEUNE ARISTOTE

Elle ne le saurait.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, chacune de ces deux parties possède à son tour l'un et l'être, et cette partie en vient à nouveau à se composer d'au moins deux parties. Et pour la même raison, il en va toujours ainsi : tout ce qui précisément se constitue comme partie possède toujours ces deux parties. L'un en effet possède toujours l'être, et l'être, l'un, de sorte que nécessairement, comme il devient toujours [143a] deux, il n'est jamais un.

JEUNE ARISTOTE

C'est absolument sûr.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que ce qui est un sera ainsi illimité du point de vue de la pluralité.

JEUNE ARISTOTE

C'est à croire.

PARMÉNIDE

Poursuis donc dans cette autre direction.

JEUNE ARISTOTE

De quel côté ?

PARMÉNIDE

À l'être, disons-nous, l'un a part, voilà pourquoi il est.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et c'est précisément pour ces raisons que ce qui est un est apparu plusieurs.

JEUNE ARISTOTE

C'est cela.

PARMÉNIDE

Eh bien, cet un, que nous disons participer à l'être, si, par la pensée, nous le prenons en soi seulement, indépendamment de ce dont, disons-nous, il participe, cet un en soi apparaîtra-t-il seulement un ou plusieurs aussi ?

JEUNE ARISTOTE

Un, à mon avis du moins.

PARMÉNIDE

[143b] Voyons donc autre chose. De toute nécessité, l'être de l'un est une chose et l'un lui-même, une chose différente, s'il est vrai que l'un n'est pas l'être ; mais c'est en tant qu'un que, nous l'avons vu, l'un participe à l'être.

JEUNE ARISTOTE

De toute nécessité.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, si l'être est une chose et si l'un est une chose différente, ce n'est ni en tant qu'un que l'un est différent de l'être ni en tant qu'être que l'être est autre chose que l'un, mais c'est par la différence, c'est-à-dire par l'altérité, qu'ils sont différents l'un de l'autre.

JEUNE ARISTOTE

Très certainement.

PARMÉNIDE

De sorte que la différence, ce n'est pas la même chose que l'un et que l'être.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela pourrait-il se faire ?

PARMÉNIDE

Eh bien, à supposer que, de ces choses, nous prélevions à ton gré soit [143c] l'être et la différence, soit l'un et la différence, ne prélevons-nous pas, à l'occasion de chacun de ces choix, un ensemble de deux choses qu'il est exact d'appeler un « couple » ?

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Voici. On peut dire « être » ?

JEUNE ARISTOTE

On le peut.

PARMÉNIDE

Et, dans la foulée, on peut dire « un » ?

JEUNE ARISTOTE

On peut aussi dire cela.

PARMÉNIDE

N'est-ce donc pas chaque fois l'un de ces deux termes qui se trouve être désigné ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et quoi, [143d] quand je dis « être » et « un », n'ai-je pas désigné un couple ?

JEUNE ARISTOTE

Si, absolument.

PARMÉNIDE

Et si, par ailleurs, je dis « être » et « différence » ou « différence » et « un », c'est encore par là de toute façon et dans chaque cas un couple que je

désigne ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Or, ces choses qu'il est correct d'appeler un couple, est-il possible qu'elles forment un couple, sans être deux ?

JEUNE ARISTOTE

Ce n'est pas possible.

PARMÉNIDE

Or y a-t-il moyen que chacun des termes qui constituent un ensemble de deux ne soit pas un ?

JEUNE ARISTOTE

Il n'y a pas moyen.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, même s'il arrive à ces éléments de se trouver dans un couple de deux, dans tous les cas chaque élément reste un.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Si par suite chacun de ces éléments reste un, chaque fois qu'on ajoute un élément quelconque à n'importe quel couple de deux, l'ensemble ne fait-il pas trois ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Or, trois n'est-il pas un nombre impair, et deux, un nombre pair ?

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il en aller autrement ?

PARMÉNIDE

Eh quoi ! dès là qu'il y a deux éléments, n'y a-t-il pas nécessairement [143e] « deux fois », et dès là qu'il y a trois éléments, n'y a-t-il pas nécessairement « trois fois », s'il est vrai que deux, c'est deux fois un et trois, trois fois un ?

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

S'il y a deux éléments et deux fois, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait deux fois deux ? Et s'il y a trois éléments et trois fois, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait trois fois trois ?

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il en aller autrement ?

PARMÉNIDE

Eh bien, s'il y a trois éléments et deux fois, deux éléments et trois fois, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait trois fois deux et deux fois trois ?

JEUNE ARISTOTE

Oui pleinement.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, [144a] il y aura des parement pairs, des impairement impairs, des parement impairs et des impairement pairs.

JEUNE ARISTOTE

C'est bien cela.

PARMÉNIDE

Si donc il en va bien ainsi, peux-tu imaginer qu'il reste un nombre dont la nécessité ne soit pas établie ?

JEUNE ARISTOTE

Pas le moins du monde.

PARMÉNIDE

Par conséquent, s'il est un, il y aura aussi nécessairement le nombre.

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Oui, mais, s'il y a nombre, il y aura plusieurs choses et pluralité illimitée d'êtres. Ou faut-il plutôt envisager que le nombre apparaît sans être illimité du point de vue de la pluralité et sans participer à l'être ?

JEUNE ARISTOTE

Le premier membre de l'alternative s'impose aussi.

PARMÉNIDE

Si donc tout nombre participe à l'être, chaque partie de ce nombre participera à l'être ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

[144b] Par voie de conséquence, à toutes les choses, qui sont plusieurs, l'être a été donné en partage et ne manque à aucune de ces choses dans la mesure où elles sont, à la plus petite comme à la plus grande. N'est-il pas même absurde de poser la question suivante : comment donc l'être pourrait-il venir à manquer à l'une quelconque de ces choses, dans la mesure où elles sont ?

JEUNE ARISTOTE

Cela ne se peut en aucune façon.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, l'être est éparpillé en fragments de tous

formats, aussi petits et aussi grands que faire se peut. Sa fragmentation est on ne peut plus totale, et les parties de cet être sont en nombre illimité.

JEUNE ARISTOTE

[144c] Il en est bien ainsi.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, ses parties sont on ne peut plus nombreuses.

JEUNE ARISTOTE

On ne peut plus nombreuses, assurément.

PARMÉNIDE

Eh quoi ! Peut-il se trouver une de ces choses, qui soit une partie de l'être, sans cependant être une partie ?

JEUNE ARISTOTE

Comment alors serait-elle quelque chose ?

PARMÉNIDE

Au contraire, à mon avis du moins, cette chose doit bien, du moment et aussi longtemps qu'elle est, être quelque chose d'« un », et elle ne peut pas ne pas être une chose.

JEUNE ARISTOTE

De toute nécessité.

PARMÉNIDE

Par conséquent, à toutes les parties de l'être et à chacune d'elles en particulier s'attache l'un, car l'un ne manque à aucune partie, qu'elle soit plus petite, plus grande ou autre.

JEUNE ARISTOTE

C'est bien cela.

PARMÉNIDE

« Ce qui est un » [144d] pourra-t-il, comme un tout, se trouver en

plusieurs endroits en même temps ? Considère un peu ce point.

JEUNE ARISTOTE

Eh bien, tout considéré, je vois que c'est impossible.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, c'est débité en parties qu'il s'y trouvera, si ce n'est pas comme un tout. En effet, je suppose, il ne peut être présent d'aucune façon en même temps à toutes les parties de l'être, s'il n'est pas débité en parties.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et assurément en tout cas, il est absolument nécessaire que ce qui peut se morceler soit en aussi grand nombre que ses parties.

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Par conséquent, nous avons tort de dire tout à l'heure que le nombre des parties entre lesquelles est distribué l'être est le plus grand qui soit. En effet, le nombre des parties de l'être n'est pas plus grand que le nombre des parties de l'un, mais [144e] il est, semble-t-il, égal à ce nombre, car l'être ne manque pas plus à l'un que l'un ne manque à l'être ; tout au contraire ils sont en nombre égal, l'un et l'autre faisant la paire toujours et en tout.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien qu'il en aille ainsi.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, l'un lui-même lorsqu'il est débité en parties par l'être est une multiplicité qui comporte une pluralité indéfinie d'éléments.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Par conséquent, ce n'est pas seulement l'être en tant qu'il est un qui est multiple, mais aussi l'un lui-même, débité en parties par l'être, qui nécessairement doit être multiple.

JEUNE ARISTOTE

C'est tout à fait exact.

PARMÉNIDE

Et assurément, puisque les parties sont bien parties d'un tout, c'est dans la mesure où il est un tout que cet un comportera des limites ; les parties sont contenues par le tout, n'est-ce pas ? [145a]

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Mais, assurément ce qui contient sera bien une limite.

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il en être autrement ?

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, cet un qui est un, se trouve, je suppose, être aussi plusieurs, tout et parties, limité et illimité en pluralité.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Mais, parce qu'il comporte des limites, il a aussi des extrémités, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Mais quoi ! si c'est un tout, ne comporterait-il pas un commencement, un milieu et une fin ? ou se pourrait-il que quelque chose soit un tout sans ces trois déterminations ? Et, si à quelque chose, l'une quelconque de ces déterminations vient à manquer, consentira-t-on encore à en faire un tout ?

JEUNE ARISTOTE

On n'y consentira pas.

PARMÉNIDE

C'est bien, semble-t-il, un commencement, une fin [145b] et un milieu que devrait avoir l'un.

JEUNE ARISTOTE

Voilà bien ce qu'il devrait avoir.

PARMÉNIDE

Mais assurément le milieu se trouve bien à égale distance des extrémités ; sans quoi, il ne serait pas milieu.

JEUNE ARISTOTE

Il ne le serait pas en effet.

PARMÉNIDE

De plus, cet un, s'il était tel, présenterait une figure quelconque, que cette figure soit droite, ronde ou bien constituée d'un mélange de droit et de rond.

JEUNE ARISTOTE

Il présenterait en effet une figure quelconque.

PARMÉNIDE

Mais, à ce compte, ne sera-t-il pas aussi bien en lui-même qu'en autre chose ?

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Chacune de ces parties, je suppose, se trouve dans le tout et pas une ne se trouve à l'extérieur du tout.

JEUNE ARISTOTE

C'est bien cela.

PARMÉNIDE

Toutes les parties sont enveloppées par le tout ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et [145c] il est évident que cet un est constitué de la totalité des parties qui sont les siennes, et qu'il ne comporte ni plus ni moins de parties que le total des siennes.

JEUNE ARISTOTE

Il n'en comporte ni plus ni moins, en effet.

PARMÉNIDE

Mais cet un, c'est aussi le tout ?

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il en être autrement ?

PARMÉNIDE

Si l'on suppose que toutes ces parties se retrouvent dans le tout, que l'un est la totalité de ses parties au même titre que le tout lui-même, et que toutes ces parties sont enveloppées par le tout, il s'ensuit que c'est par l'un que l'un sera enveloppé, et que, puisqu'il en va ainsi, l'un lui-même se retrouvera dès lors en lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Pourtant, le tout en tant que tel ne peut évidemment pas se trouver dans ses parties, que ce soit dans toutes ou dans l'une quelconque de ces parties.

Si en effet le tout se trouve être dans toutes ses parties [145d], il doit se trouver dans n'importe quelle partie ; car s'il se trouvait ne pas être encore dans une seule partie, quelle que soit cette partie, il ne pourrait, je suppose, être dans toutes. Si cette unique partie appartient à la totalité, et que le tout ne se trouve pas dans cette partie, comment le tout peut-il bien encore se trouver dans toutes ses parties ?

JEUNE ARISTOTE

Il ne le peut d'aucune manière.

PARMÉNIDE

Assurément, il ne se trouve pas non plus dans certaines de ses parties. Si en effet le tout se trouvait dans certaines parties, le plus nombreux se trouverait dans le moins nombreux, ce qui est impossible.

JEUNE ARISTOTE

C'est impossible en effet.

PARMÉNIDE

Comme il ne se trouve ni dans un assez grand nombre de ses parties ni dans l'une ni dans toutes, le tout ne doit-il pas se trouver en quelque chose de différent, sous peine de n'être désormais nulle part ?

JEUNE ARISTOTE

Il le doit.

PARMÉNIDE

[145e] Mais à n'être nulle part il ne serait rien ; et comme c'est un tout, il doit, puisqu'il ne se trouve pas en lui-même, se trouver en quelque chose de différent ?

JEUNE ARISTOTE

Très certainement.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, en tant qu'il est un tout, cet un se trouve en autre chose ; mais, en tant qu'il est la totalité de ses parties, il se trouve en lui-même. Et, par suite, cet un est nécessairement aussi bien en soi-même qu'en quelque chose de différent.

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Si telle est bien la nature de l'un, n'est-il pas nécessaire qu'il soit et en mouvement et au repos ?

JEUNE ARISTOTE

Pour quelle raison ?

PARMÉNIDE

Il est au repos, je suppose, s'il se trouve en lui-même : en effet, s'il se trouve en une seule chose et qu'il n'en [146a] sort point, il restera dans le même endroit, en lui-même.

JEUNE ARISTOTE

C'est le cas, en effet.

PARMÉNIDE

Oui, et ce qui est toujours au même endroit n'est-il pas nécessaire assurément que cela soit toujours en repos ?

JEUNE ARISTOTE

Très certainement.

PARMÉNIDE

Eh bien, ce qui toujours est en quelque chose de différent ne serait-ce pas une nécessité que, au contraire, cela ne se trouve jamais dans le même endroit et que, puisque cela ne se trouve jamais dans le même endroit, cela ne soit pas en repos, et que, n'étant point en repos, cela soit en mouvement ?

JEUNE ARISTOTE

C'est bien le cas.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il est nécessaire que l'un, puisque toujours il est aussi bien en lui-même qu'en quelque chose de différent, soit toujours et en mouvement et en repos.

JEUNE ARISTOTE

À ce qu'il paraît.

PARMÉNIDE

Oui, et même il doit être identique à lui-même et différent de lui-même, [146b] tout comme il doit être identique aux autres choses et différent d'elles, à supposer qu'il présente les caractères qui viennent d'être énumérés.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Voici, je suppose, quel type de relations entretient toute chose avec absolument toute chose : une chose est identique ou différente. Si elle n'est ni identique ni différente, ou bien elle sera la partie de ce à quoi elle ne sera pas identique et de quoi elle ne sera pas différente ou bien elle sera comme le tout par rapport à la partie.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Ce qui est un est-il donc lui-même partie de lui-même ?

JEUNE ARISTOTE

Il ne l'est en aucune façon.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il ne saurait non plus être considéré comme un tout par rapport à une partie de lui-même, car c'est par rapport à lui-même qu'il serait

partie.

JEUNE ARISTOTE

Non en effet ce n'est pas possible.

PARMÉNIDE

Mais s'ensuit-il que cet un soit différent de l'un ?

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr que non.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, l'un ne saurait vraiment pas être différent de lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Non, assurément. [146c]

PARMÉNIDE

Dans ces conditions, s'il n'est – par rapport à lui-même – ni différent ni tout ni partie, n'est-il pas nécessaire dès lors qu'il soit identique ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Eh bien, une chose qui à un endroit se trouve identique à elle-même, parce qu'elle est dans le même endroit qu'elle-même, ne doit-elle pas être différente d'elle-même, si elle se trouve aussi ailleurs ?

JEUNE ARISTOTE

C'est mon avis à moi en tout cas.

PARMÉNIDE

Voilà, effectivement, comment l'un nous est apparu : il est à la fois en lui-même et en quelque chose de différent.

JEUNE ARISTOTE

Il nous est bien apparu ainsi.

PARMÉNIDE

Par conséquent, semble-t-il, l'un devrait être dans ces conditions différent de lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Eh bien, [146d] si quelque chose est différent de quelque chose, n'est-ce pas d'une chose différente que ce quelque chose sera différent ?

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Mais tout ce qui n'est pas un, tout cela sans exception est différent de l'un ; en outre l'un est différent de ce qui n'est pas un, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Comment ne serait-ce pas le cas ?

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, l'un devrait être différent des autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Il devrait être différent.

PARMÉNIDE

Vois donc. Considérés en eux-mêmes, l'identique et le différent sont mutuellement des contraires, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il en être autrement ?

PARMÉNIDE

Cela étant, est-ce que l'identique acceptera jamais de se trouver dans le différent, et le différent dans l'identique ?

JEUNE ARISTOTE

Il ne l'acceptera pas.

PARMÉNIDE

Si, par conséquent, le différent ne peut jamais se trouver dans l'identique, il n'est aucun être en quoi puisse se trouver, même pour un moment, le différent.

[146e] Si en effet, pour un moment, il était en quelque chose, pendant ce laps de temps, le différent se trouverait dans l'identique. N'en irait-il pas ainsi ?

JEUNE ARISTOTE

Si fait.

PARMÉNIDE

Mais, puisque jamais il ne se trouve dans l'identique, jamais le différent ne pourra se trouver en quoi que ce soit.

JEUNE ARISTOTE

C'est la vérité.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que le différent ne saurait se trouver ni dans les non-uns ni dans l'un.

JEUNE ARISTOTE

Non effectivement.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, ce n'est pas en vertu du différent que l'un serait différent des non-uns et que à leur tour les non-uns seraient différents de l'un.

JEUNE ARISTOTE

Non, effet.

PARMÉNIDE

Mais ce n'est assurément point par eux-mêmes que l'un et les non-uns seraient mutuellement différents, puisqu'ils n'ont point part à la différence.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela se pourrait-il en effet ?

PARMÉNIDE

[147a] Mais s'ils ne sont différents ni par eux-mêmes ni en vertu du différent, n'est-ce pas absolument dès lors que l'un et les non-uns éviteraient d'être mutuellement différents ?

JEUNE ARISTOTE

Ils l'éviteraient.

PARMÉNIDE

Les non-uns ne participent pas davantage à l'un ; sans quoi en effet, ils seraient non pas non-uns, mais uns d'une certaine façon.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Mais il s'ensuit que les non-uns ne sauraient davantage être nombre ; dans ce cas, en effet ils ne seraient plus absolument non-uns, du moment qu'ils auraient part au nombre.

JEUNE ARISTOTE

Non, bien sûr.

PARMÉNIDE

Eh bien quoi, les non-uns ne sont-ils pas des parties de l'un ? Ou plutôt ne serait-ce pas encore là pour les non-uns une façon de participer à l'un ?

JEUNE ARISTOTE

Ce le serait.

PARMÉNIDE

Si, par voie de conséquence, c'est de façon absolue que l'un est et que les non-uns [147b] sont, l'un ne saurait être ni une partie des non-uns ni le tout dont les non-uns seraient les parties. À leur tour, les non-uns ne sauraient être des parties de l'un ni des tous dont l'un serait une partie.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Mais, nous avons dit, n'est-ce pas, que les choses qui ne sont ni des parties ni des tous les unes par rapport aux autres, et qui ne sont pas différentes les unes des autres devaient être identiques les unes aux autres ?

JEUNE ARISTOTE

C'est bien ce que nous avons dit.

PARMÉNIDE

Ne devons-nous pas dire aussi, par voie de conséquence, que l'un qui n'entretient pas avec les non-uns ce type de relation est identique à eux ?

JEUNE ARISTOTE

Nous devons le dire.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit, semble-t-il, que l'un est à la fois différent aussi bien des autres choses que de lui-même et identique aussi bien à ces choses qu'à lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Telle risque bien d'apparaître la conclusion de cet argument [147c].

PARMÉNIDE

Cela étant, cet un sera-t-il aussi, tout à la fois semblable et dissemblable

à lui-même et aux autres choses ?

JEUNE ARISTOTE

Peut-être le sera-t-il ?

PARMÉNIDE

Puis donc qu'il est apparu différent des autres choses, les autres choses devraient, je suppose, être différentes de lui.

JEUNE ARISTOTE

Sans contredit.

PARMÉNIDE

N'est-ce pas de cette façon qu'il est différent des autres : de la même façon que les autres le sont de lui ni plus ni moins ?

JEUNE ARISTOTE

Oui, et après ?

PARMÉNIDE

Si, par conséquent, ce n'est ni plus ni moins, c'est pareillement.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais, dans la mesure où il souffre d'être différent des autres choses et dans la mesure où de façon similaire les autres choses souffrent d'être différentes de lui, dans cette même mesure l'un devrait souffrir d'être identique aux autres choses et les autres choses souffrir d'être identiques [147d] à l'un.

JEUNE ARISTOTE

Que veux-tu dire ?

PARMÉNIDE

Je veux dire ceci. N'est-ce pas à quelque chose que tu appliques chaque

nom en particulier ?

JEUNE ARISTOTE

C'est du moins ce que je pense.

PARMÉNIDE

Mais quoi, un seul et même nom, tu peux l'utiliser plusieurs fois ou une seule fois.

JEUNE ARISTOTE

C'est du moins ce que je pense.

PARMÉNIDE

En ce cas, de deux choses l'une. Ou bien tu désignes la chose qui en est le référent, si tu prononces ce nom une seule fois, mais pas si tu le prononces plusieurs fois. Ou bien de toute nécessité tu désignes toujours la même chose, que tu profères le même nom une seule fois ou plusieurs ?

JEUNE ARISTOTE

Bien évidemment !

PARMÉNIDE

Or, « le différent » aussi est un nom qui s'applique à quelque chose ?

JEUNE ARISTOTE

Très certainement.

PARMÉNIDE

Toutes les fois, par conséquent, que tu le profères, que ce [147e] soit une seule fois ou plusieurs fois, tu ne l'appliques pas à autre chose que ce dont il est le nom, tu ne dénommes pas autre chose.

JEUNE ARISTOTE

De toute nécessité.

PARMÉNIDE

Lors donc que nous disons que les autres choses sont quelque chose de

différent de l'un et que l'un est quelque chose de différent des autres choses, c'est par deux fois que nous prononçons le mot « différent », sans attribuer rien de plus à une autre chose, mais en reliant toujours cet attribut à la chose dont c'est le nom.

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr que oui.

PARMÉNIDE

Dans la mesure, par conséquent, où l'un est quelque chose de différent des autres choses et dans la mesure où les autres choses sont quelque chose de différent [148a] de l'un, dans cette mesure le différent affecte à l'un un caractère qui n'est pas autre, mais qui est identique à celui qu'il affecte aux autres choses. Or, ce qui admet d'une manière ou d'une autre l'identique est semblable, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

En tant donc que l'un admet d'être différent des autres choses, il sera par le fait même tout entier semblable à toutes les autres choses ; en effet, c'est en son entier qu'il sera différent de toutes les autres choses sans exception.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Pourtant le semblable comme tel est bien le contraire du dissemblable.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais le différent est aussi le contraire de l'identique.

JEUNE ARISTOTE

Il l'est aussi.

PARMÉNIDE

Et, dans la déduction précédente, il nous est aussi apparu que l'un était identique aux autres choses.

JEUNE ARISTOTE

[148b] Cette conclusion nous est bien apparue.

PARMÉNIDE

Or, pour un caractère, être identique aux autres choses est bien le contraire d'être différent des autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Certainement.

PARMÉNIDE

Et, en tant que différent, l'un nous est apparu semblable.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Par suite, dans la mesure où il est identique, il sera dissemblable parce qu'il présente le caractère qui est le contraire de celui qui le rend semblable. Or, c'est, je suppose, le différent qui le rend semblable ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que l'identique rendra dissemblable, sous peine de n'être pas le contraire du différent.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, l'un sera semblable aux autres choses et dissemblable [148c], semblable en tant que différent et dissemblable en tant qu'identique.

JEUNE ARISTOTE

En effet, il faut bien, à ce qu'il semble, qu'il se trouve dans un tel rapport.

PARMÉNIDE

Mais il se trouve encore dans celui-ci.

PARMÉNIDE

Lequel ?

PARMÉNIDE

En tant qu'il est affecté du caractère de l'identique, il n'est pas affecté d'un caractère d'une autre nature ; s'il n'est pas affecté d'un caractère d'une autre nature, il n'est pas dissemblable ; et s'il n'est pas dissemblable, il est semblable. En revanche, pour autant qu'il est affecté d'un autre caractère, il est affecté d'un caractère d'une autre nature, et comme il est d'une autre nature, il est dissemblable.

JEUNE ARISTOTE

Tu dis vrai.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, parce qu'il est identique aux autres choses et parce qu'il en est différent, l'un se trouvera, sous ces deux rapports à la fois et sous chacun d'eux en particulier, être et semblable et dissemblable aux autres [148d] choses.

JEUNE ARISTOTE

Très certainement.

PARMÉNIDE

Et de façon similaire, puisqu'il est apparu différent de lui-même et

identique à lui-même, n'est-il pas apparu, sous ces deux rapports à la fois et sous chacun d'eux en particulier, aussi bien semblable que dissemblable par rapport à lui-même ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Eh bien, donc, concernant le fait que l'un soit en contact avec lui-même et avec les autres choses, qu'en est-il ? Considère la question.

JEUNE ARISTOTE

Je considère la question.

PARMÉNIDE

En effet, l'un, nous l'avons vu je crois, se trouve être en lui-même comme dans un tout.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

L'un ne se trouve-t-il pas aussi dans les [148e] autres choses ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Par conséquent, dans la mesure même où il se trouve dans les autres choses, il sera en contact avec les autres choses ; et dans la mesure où il se trouve en lui-même, le contact avec les autres choses lui sera interdit, et c'est avec lui-même qu'il sera en contact, étant donné qu'il se trouve en lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Ainsi donc l'un sera en contact aussi bien avec lui-même qu'avec les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Il le sera.

PARMÉNIDE

Mais considérons la chose de ce point de vue. Tout ce qui doit être en contact avec quelque chose ne doit-il pas être situé à la suite de ce avec quoi il doit être en contact, puisqu'il occupe précisément l'endroit attenant à celui où se trouve ce avec quoi il est en contact ?

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Et, par voie de conséquence, il faut que l'un, s'il doit être en contact avec lui-même, se trouve immédiatement à la suite de lui-même, puisqu'il occupe la place attenant à celle où il se trouve lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Il le faut bien en effet.

PARMÉNIDE

Du coup, l'un ferait deux [149a] et en viendrait à se trouver dans deux endroits en même temps ; mais, tant qu'il sera un, il s'y refusera.

JEUNE ARISTOTE

Assurément.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, c'est la même nécessité qui interdit à l'un et d'être deux et d'être en contact avec lui-même.

JEUNE ARISTOTE

C'est la même nécessité.

PARMÉNIDE

Mais il ne sera pas davantage en contact avec les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi ?

PARMÉNIDE

Parce que, disons-nous, ce qui doit se trouver en contact doit tout en restant distinct se trouver à la suite de ce avec quoi il doit être en contact, sans qu'il soit besoin d'un troisième terme entre eux.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, deux termes constituent le minimum obligé pour qu'il y ait contact.

JEUNE ARISTOTE

Le minimum obligé.

PARMÉNIDE

Or, si, à ces deux termes, un troisième vient s'ajouter à la suite, il y aura [149b] trois termes, et deux contacts.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et de la sorte, chaque fois qu'une nouvelle unité vient s'ajouter, ne vient s'ajouter qu'un seul contact ; d'où il résulte que les contacts sont en reste d'une unité sur le nombre des termes. En effet, d'autant les deux premiers termes dépassaient en nombre le nombre des contacts, d'autant exactement, à partir de là et dans la suite, le nombre total des termes dépasse le nombre de tous les contacts ; [149c] à mesure qu'une unité s'ajoute à la série des nombres, à mesure un contact s'ajoute aux contacts.

JEUNE ARISTOTE

La déduction est juste.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, quel que soit le nombre des termes impliqués, les contacts leur sont toujours numériquement inférieurs d'une seule unité.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Or, en tout cas, s'il y a un seul terme et non pas deux, il ne saurait y avoir contact.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela se pourrait-il en effet ?

PARMÉNIDE

Mais, disons-nous, les choses qui sont autres que l'un ne sont pas unes et n'ont point part à l'unité, dès là qu'elles sont autres que l'un.

JEUNE ARISTOTE

Non en effet.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit qu'il n'y a point nombre dans les choses autres que l'un, puisque, en elles, on ne trouve point l'un.

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il s'y trouver ?

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, les autres choses ne sont ni un ni deux ni aucun autre nombre, dont elles pourraient recevoir [149d] le nom.

JEUNE ARISTOTE

Elles ne le sont pas, assurément.

PARMÉNIDE

Par conséquent, l'un seulement est un, et le deux ne saurait exister.

JEUNE ARISTOTE

Il ne le saurait, apparemment.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, il n'y a point contact, puisqu'il n'y a pas deux choses.

JEUNE ARISTOTE

Non, il n'y a pas contact.

PARMÉNIDE

En conclusion, l'un n'est pas plus en contact avec les autres choses que les autres choses ne sont en contact avec l'un, dès là qu'il n'y a aucun contact.

JEUNE ARISTOTE

Il n'y a point de contact en effet.

PARMÉNIDE

Ainsi donc, d'après tout ce qui vient d'être dit, l'un avec les autres choses et avec soi-même se trouve et être en contact et ne pas l'être.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Est-ce que, dans ces conditions, il est et égal et inégal aussi bien à soi-même qu'aux autres choses ?

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Supposons que l'un soit plus grand ou plus petit que les autres choses, ou à l'inverse que les autres choses [149e] soient plus grandes ou plus petites que l'un. Ce n'est point, n'est-ce pas, parce que l'un est un et parce que les autres choses sont autres que l'un, que les autres choses et l'un seront mutuellement quelque chose de plus grand ou de plus petit, en vertu de leur essence en quelque sorte. Considérons le cas contraire : si, en plus de ce qu'ils sont effectivement, l'un et les autres possèdent l'inégalité, alors ils seront égaux mutuellement ; mais, si les autres choses possèdent la grandeur alors que l'un possède la petitesse, ou si à l'inverse l'un est affecté de la grandeur alors que les autres choses sont affectées de la petitesse, celle de ces deux espèces à laquelle s'attachera la grandeur sera plus grande, tandis que celle à laquelle s'attachera la petitesse sera plus petite, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement !

PARMÉNIDE

Il y a donc bien ici, en tout cas, deux espèces, la grandeur et la petitesse, n'est-ce pas ? Car, je suppose, si elles n'existaient pas, elles ne sauraient ni être mutuellement contraires ni venir à se manifester dans les réalités.

JEUNE ARISTOTE

Comment le contester ?

PARMÉNIDE

[150a] Si donc la petitesse vient à se manifester en l'un, c'est soit dans le tout soit dans une partie qu'elle se trouvera.

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Si donc c'est dans le tout qu'elle se manifeste, considérons l'alternative. Ou bien elle sera coextensive à l'un et elle sera étendue à travers sa totalité ou bien elle l'enveloppera.

JEUNE ARISTOTE

C'est évident !

PARMÉNIDE

Or, si elle est coextensive à l'un, la petitesse sera égale à cet un lui-même ; mais, si elle l'enveloppe, elle sera plus grande que lui.

JEUNE ARISTOTE

Sans aucun doute.

PARMÉNIDE

Est-il donc possible que le petitesse soit égale à quoi que ce soit ou plus grande que quelque chose, et qu'elle remplisse les fonctions de la grandeur et de l'égalité, mais non la fonction qui est la sienne propre ?

JEUNE ARISTOTE

Ce n'est pas possible.

PARMÉNIDE

[150b] Ce n'est donc pas dans l'un en son entier que se trouvera la petitesse, mais, tout au plus, dans l'une de ses parties.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais en ce cas, ce ne sera pas non plus dans cette partie en sa totalité ; autrement, elle y induira les mêmes effets qu'à l'égard du tout. Elle sera égale ou plus grande que la partie dans laquelle chaque fois elle se trouve.

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Jamais donc, en rien de ce qui est, ne résidera la petitesse, qui ne peut se manifester ni dans une partie ni dans le tout. Et il n'y aura rien de petit à l'exception de la petitesse elle-même.

JEUNE ARISTOTE

Rien, à ce qu'il semble.

PARMÉNIDE

La grandeur ne résidera donc pas davantage en lui. Alors, en effet, il y aurait quelque chose de plus grand [150c] en sus et en dehors de la grandeur elle-même, à savoir ce en quoi résiderait la grandeur ; et cela, sans qu'il y ait, face à la grandeur, quelque chose de petit, qu'il lui faudrait bien surpasser, du moment qu'il est grand. Or une telle éventualité est impossible, puisque la petitesse ne se trouve nulle part.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Dans cette perspective, la grandeur elle-même ne saurait être supérieure en grandeur à rien d'autre qu'à la petitesse elle-même, tout de même que la petitesse ne saurait être inférieure en grandeur à rien d'autre qu'à la grandeur elle-même.

JEUNE ARISTOTE

Elles ne le sauraient, en effet.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, les autres choses ne sont ni plus grandes ni plus petites que l'un, du moment qu'elles ne comportent ni grandeur ni petitesse. Et ces deux espèces, ce n'est point par rapport à l'un [150d] qu'elles ont le pouvoir de surpasser et d'être surpassées, mais c'est l'une par rapport à l'autre. Et, de son côté, l'un ne peut être plus grand ou plus petit que ces deux espèces et que les autres choses, puisqu'il ne comporte ni grandeur ni petitesse.

JEUNE ARISTOTE

Il paraît bien que non.

PARMÉNIDE

Si l'un n'est ni plus grand ni plus petit que les autres choses, n'est-il donc pas nécessaire et que lui-même ne surpasse pas les autres choses et qu'il

ne soit pas surpassé par elles ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Eh bien, ce qui, en tout cas, n'est ni en excès ni en défaut se trouve être de toute nécessité d'égale grandeur, et ce qui est d'égale grandeur se trouve être égal.

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il en aller autrement ?

PARMÉNIDE

[150e] Et naturellement, tel devrait être le cas pour l'un à l'égard de lui-même ; comme en lui-même il n'y a ni grandeur ni petitesse, il ne pourra être ni supérieur en grandeur ni être inférieur en grandeur à lui-même ; mais, comme il est d'égale grandeur, il sera égal à lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que l'un sera égal à lui-même et aux autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Et pourtant, puisque lui-même se trouve bien en lui-même, il devrait aussi s'envelopper lui-même de l'extérieur ; par suite, dans la mesure où il s'enveloppe, il sera plus grand que lui-même, et, dans la mesure où il est enveloppé, il sera plus petit que lui-même. [151a] Ainsi donc, cet un sera-t-il lui-même à la fois plus grand et plus petit que lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Il le sera en effet.

PARMÉNIDE

Mais n'est-il pas aussi nécessaire de poser ceci : il n'y a rien en dehors de l'un et des autres choses ?

JEUNE ARISTOTE

Comment ne pas l'admettre.

PARMÉNIDE

Mais évidemment il faut aussi que ce qui est se trouve toujours quelque part.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Or, pour être en quelque chose, ne faut-il pas être une chose plus petite dans une plus grande ? Une chose ne saurait être autrement dans une autre.

JEUNE ARISTOTE

Impossible en effet.

PARMÉNIDE

Puis donc qu'il n'y a rien d'autre en dehors des autres choses et de l'un, et que l'un et les autres choses doivent être en quelque chose, n'est-il pas dès lors inévitable que l'un et les autres se trouvent réciproquement, les autres choses en l'un et l'un dans les autres choses, [151b] sous peine de n'être nulle part ?

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, étant donné d'une part que l'un se trouve dans les autres choses, ces autres choses seront plus grandes que l'un, puisqu'elles l'enveloppent, et l'un sera plus petit que les autres choses, puisqu'il en est enveloppé. Étant donné d'autre part que les autres choses se trouvent dans l'un, cet un, pour la même raison, sera plus grand que les autres choses, tandis

que les autres choses seront plus petites que cet un.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Par conséquent, cet un est lui-même tout à la fois égal à lui-même et aux autres choses, plus grand et plus petit que lui-même et que les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

On peut le croire.

PARMÉNIDE

En outre, assurément, dès là qu'il est plus petit, plus grand et égal, il aura autant, plus et moins d'unités de mesure, c'est-à-dire de parties, [151c] que lui-même et que les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, comporter autant d'unités de mesure, en comporter plus et moins le fera aussi bien supérieur ou inférieur en nombre à lui-même et aux autres choses qu'égal en nombre à lui-même et aux autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Comparé aux choses par rapport auxquelles il sera plus grand, il comportera, je suppose, plus d'unités de mesure ; or, autant il y a d'unités de mesure autant il y a de parties. Comparé aux choses par rapport auxquelles il sera plus petit, il comportera d'autant moins d'unités de mesure. Et il comportera exactement autant d'unités de mesure que les choses par rapport auxquelles il sera égal.

JEUNE ARISTOTE

C'est cela.

PARMÉNIDE

Donc, s'il est, à l'égard de lui-même, plus grand, plus petit et égal, il comportera un nombre d'unités de mesure, c'est-à-dire un nombre de parties, [151d] égal, inférieur ou supérieur à celui qu'il comporte lui-même, puisqu'il y a autant d'unités de mesure que de parties.

JEUNE ARISTOTE

Sans conteste !

PARMÉNIDE

Par conséquent, s'il a autant de parties que lui-même, il sera du point de vue de la pluralité égal à lui-même ; s'il comporte plus de parties que lui-même, il sera plus grand en nombre que lui-même, et s'il a moins de parties que lui-même, il sera plus petit en nombre que lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

N'est-ce pas aussi un rapport semblable qu'entreiera l'un avec les autres choses ? Du fait qu'il apparaît plus grand qu'elles, il lui faut aussi être supérieur en nombre comparé à elles ; du fait qu'il est leur inférieur en nombre, il est plus petit ; et du fait qu'il est égal en grandeur, il est aussi égal en nombre, comparé aux autres choses ?

JEUNE ARISTOTE

En toute rigueur.

PARMÉNIDE

Ainsi donc, à ce qu'il semble, l'un [151e] sera par ailleurs tout à la fois égal, supérieur et inférieur en nombre lui-même à l'égard de lui-même comme à l'égard des autres.

JEUNE ARISTOTE

Il le sera.

PARMÉNIDE

Est-ce que, dans ces conditions, l'un participe aussi au temps ? Est-il et devient-il lui-même plus jeune et plus vieux que lui-même et que les autres choses ; n'est-il et ne devient-il ni plus jeune ni plus vieux que lui-même et que les autres choses, dès là qu'il participe au temps ?

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Être, je suppose, lui appartient, s'il est vrai qu'il est un.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Or être, est-ce autre chose que participation à l'être au présent, tout de même que « fut », [152a] c'est participation à l'être au passé et par ailleurs « sera », communion à l'être au futur ?

JEUNE ARISTOTE

C'est bien cela.

PARMÉNIDE

Il participe donc au temps, s'il est vrai qu'il participe à l'être.

JEUNE ARISTOTE

Tout à fait.

PARMÉNIDE

Donc au temps qui passe.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il ne cesse de devenir plus vieux que lui-même, puisqu'il avance avec le temps.

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

N'avons-nous donc pas souvenance que c'est par rapport à un plus jeune que le plus vieux devient plus vieux ?

JEUNE ARISTOTE

Nous en avons souvenance.

PARMÉNIDE

Mais, du fait que cet un devient plus vieux que lui-même, n'est-ce pas plus vieux [152b] que lui-même en train de devenir plus jeune qu'il deviendra ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

De la sorte, il devient assurément tout à la fois plus vieux et plus jeune que lui.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Or, quand est-il plus vieux ? N'est-ce pas chaque fois qu'il se trouve en ce maintenant qui, dans son devenir, se place entre le « était » et le « sera » ; en effet, dans ce passage du « jadis » à l'« après », il ne sautera pas par-dessus le « maintenant ».

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Est-ce qu'il ne cesse pas de devenir plus vieux [152c], chaque fois qu'il se trouve dans le « maintenant » ? Dès lors, il ne devient plus, mais il est plus vieux. En effet, s'il continuait d'aller de l'avant, jamais il ne serait rattrapé par le « maintenant ». Car continuer d'aller de l'avant, c'est comme toucher à l'un et à l'autre de ces termes, au « maintenant » et à l'« après » : le « maintenant », on le lâche, l'« après », on le saisit, et dans l'intervalle des deux, l'« après » et le « maintenant », on devient.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Or, si tout ce qui devient ne peut se dispenser de passer à côté du « maintenant », chaque fois qu'on est, on suspend alors son devenir et, à ce moment-là, on est [152d] ce qu'on se trouve être en train de devenir.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que l'un lui aussi, chaque fois que, en train de devenir plus vieux, il tombe sur le « maintenant », cesse de devenir plus vieux, dans la mesure où il est plus vieux.

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

Cela donc précisément par rapport à quoi il devenait plus vieux, c'est par rapport à cela aussi qu'il est plus vieux ; or, c'est par rapport à lui-même qu'il devenait plus vieux.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et ce qui est plus vieux est plus vieux que ce qui est plus jeune.

JEUNE ARISTOTE

C'est le cas.

PARMÉNIDE

Par conséquent, l'un est aussi plus jeune que lui-même chaque fois précisément que, en train de devenir plus vieux, il tombe sur le « maintenant ».

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

En tout cas, il faut bien admettre que le maintenant ne cesse d'être [152e] présent à l'un, d'un bout à l'autre de son existence ; en effet, il est toujours « maintenant », tout le temps qu'il est.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Il s'ensuit donc que cet un est et devient tout à la fois plus vieux et plus jeune que lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Il le semble.

PARMÉNIDE

Mais, lui-même, est-ce plus longtemps que lui-même qu'il est ou devient, ou aussi longtemps ?

JEUNE ARISTOTE

Aussi longtemps.

PARMÉNIDE

Eh bien, devenir ou être aussi longtemps, c'est avoir le même âge.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Or, avoir le même âge, c'est n'être ni plus vieux ni plus jeune.

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, cet un, qui lui-même, tout à fois, est et devient aussi longtemps que lui-même, n'est ni ne devient ni plus jeune ni plus vieux que lui-même.

JEUNE ARISTOTE

C'est bien mon avis.

PARMÉNIDE

Eh bien, qu'en est-il des autres ?

JEUNE ARISTOTE

Je n'en sais que dire.

PARMÉNIDE

[153a] Tu peux dire au moins ceci. Les choses qui sont autres que l'un, dans la mesure où ce sont « des » choses différentes, et non pas « une » chose différente, sont plus d'une. Si, en effet, elles étaient « une » chose différente, elles seraient une ; mais, puisque ce sont « des » choses différentes, elles sont plus d'une et peuvent comporter la pluralité.

JEUNE ARISTOTE

En effet, elles peuvent comporter la pluralité.

PARMÉNIDE

Et du moment qu'elles peuvent comporter la pluralité, elles peuvent participer à un nombre plus élevé qu'un.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Voyons alors ! En ce qui concerne le nombre, allons-nous dire que ce sont les nombres les plus grands qui apparaissent d'abord, ou les nombres les plus petits ?

JEUNE ARISTOTE

Les plus petits.

PARMÉNIDE

C'est donc le nombre le plus petit qui doit être le premier ; or, ce nombre, c'est le nombre « un », n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

Par suite, parmi toutes [153b] les choses qui comportent le nombre, c'est l'un qui est apparu en premier ; or, toutes les choses qui sont autres comportent aussi le nombre, dès là qu'elles sont « des » choses autres et non pas « une » chose autre.

JEUNE ARISTOTE

Elles comportent le nombre en effet.

PARMÉNIDE

Si c'est bien en premier que, comme je le pense, l'un est venu à l'être, il fut le tout premier à apparaître, les autres choses étant apparues après. Or, les choses apparues après sont plus jeunes que celle apparue avant. Et, de la sorte, les autres choses devraient être plus jeunes que l'un, l'un étant plus vieux que les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Ce devrait bien être le cas.

PARMÉNIDE

Autre question. Se peut-il que cet un ce soit contre sa nature qu'il soit venu à l'être, ou est-ce impossible ?

JEUNE ARISTOTE

C'est impossible.

PARMÉNIDE

Mais assurément [153c] c'est bien doté de parties que l'un nous est apparu ; or, s'il a des parties, il a un début, une fin et un milieu.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

En toutes choses, que ce soit en l'un lui-même ou dans chacune des autres choses, n'est-ce pas le début qui vient à l'être en premier ; puis, après le début, viennent toutes les autres choses jusqu'à la fin ?

JEUNE ARISTOTE

Sans contredit.

PARMÉNIDE

Oui, et même nous dirons que toutes ces autres choses sont des parties du tout que constitue l'un ; et que cet un lui-même, comme unité qui constitue un tout, c'est en même temps que la fin qu'il est venu à l'être.

JEUNE ARISTOTE

Nous le dirons bien sûr.

PARMÉNIDE

Oui, et la fin, j'imagine, vient à l'être en tout dernier lieu, et c'est en même temps que la fin que naturellement vient à l'être cet un. [153d] Par suite, s'il est interdit à l'un lui-même de venir à l'être contre nature, c'est en même temps que la fin, le dernier terme venu à l'être après les autres choses, qu'il viendra naturellement à l'être.

JEUNE ARISTOTE

Cela est vraisemblable.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, cet un sera plus jeune que les autres choses, et les autres choses seront plus vieilles que l'un.

JEUNE ARISTOTE

Cela aussi me paraît vraisemblable.

PARMÉNIDE

Et ceci encore. Le début ou n'importe quelle partie de l'un ou de n'importe quelle autre chose, à condition qu'il s'agisse d'une partie aliquote et non point d'une partie aliquante, n'est-ce pas une nécessité que cela soit un, dès là en tout cas que cela est une partie aliquote ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Dans ces conditions, l'un devrait venir à l'être en même temps que ce qui vient à l'être en premier [153e] et que ce qui vient à l'être en second, sans être en reste avec aucune des autres choses qui viennent à l'être, quelle que soit cette chose et quelle que soit celle à la suite de laquelle elle vient à l'être, jusqu'à ce que, ayant atteint dans son parcours la dernière, il devienne un ensemble « un », parce que, au cours de sa venue à l'être, il n'est en reste ni avec le milieu ni avec la fin ni avec le début ni avec rien d'autre.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, cet un a le même âge que toutes les autres choses. Ainsi, dans l'hypothèse où il n'est pas venu à l'être contre nature, cet un ne doit-il être venu à l'être ni avant ni après les autres choses, mais en même temps qu'elles. En vertu de ce raisonnement, cet un ne peut, en outre, être ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses ; et il en va de même pour les autres choses eu égard à cet un. [154a] Suivant le raisonnement

précédent, au contraire, cet un pouvait être plus vieux et plus jeune [que les autres choses], tout de même que les autres choses pouvaient être plus vieilles et plus jeunes que cet un.

JEUNE ARISTOTE

C'est tout a fait cela.

PARMÉNIDE

Voici donc comment il se présente et comment il est venu a l'être. Mais qu'en est-il maintenant du devenir ? L'un, relativement aux autres choses, et les autres choses, relativement à l'un, deviennent-ils tout à la fois plus vieux et plus jeunes ou, au contraire, se trouvent-ils dans l'impossibilité de devenir plus vieux ou plus jeunes ? Ce que nous avons dit de l'être, cela vaut-il aussi pour le devenir, ou en va-t-il [154b] autrement ?

JEUNE ARISTOTE

Je ne sais que dire.

PARMÉNIDE

Pour ma part, je dirai au moins ceci. Même si une chose est plus vieille qu'une autre chose, devenir plus vieille encore que ne le permettait la différence d'âge qu'elle présentait au moment précis où elle est venue à l'être, cela lui serait désormais impossible. Pas davantage, de son côté, une chose qui est plus jeune ne saurait devenir plus jeune encore. En effet, si, à des quantités inégales, on ajoute des quantités égales, qu'il s'agisse de temps ou de quoi que ce soit d'autre, la différence ainsi produite sera toujours égale à la différence initiale.

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il ne pas en aller ainsi ?

PARMÉNIDE

Par conséquent, ce qui est ne deviendra jamais [154c] ni plus vieux ni plus jeune que rien de ce qui est, si la différence d'âge reste bien toujours égale. Disons qu'il « est », c'est-à-dire qu'il est devenu, l'un plus vieux, l'autre plus jeune ; mais ni l'un ni l'autre ne devient plus vieux ou plus jeune.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Et il s'ensuit que l'un, qui est plus vieux et plus jeune que les autres choses, ne devient jamais ni plus vieux ni plus jeune qu'elles.

JEUNE ARISTOTE

Non, bien sûr.

PARMÉNIDE

Vois donc si d'une certaine façon ces autres choses ne deviennent pas plus vieilles ou plus jeunes.

JEUNE ARISTOTE

De quelle façon donc ?

PARMÉNIDE

De cette façon : l'un est apparu plus vieux que les autres choses, et les autres choses plus vieilles que l'un.

JEUNE ARISTOTE

Et alors ?

PARMÉNIDE

Lorsque l'un est plus vieux que les autres choses, c'est, je suppose, qu'il est né [154d] depuis plus longtemps que les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Examine maintenant ce point. Si, à une quantité de temps plus longue et à une quantité de temps plus courte, nous ajoutons une quantité de temps égale, est-ce d'une fraction égale que la quantité de temps qui est la plus longue différera de la quantité de temps qui est la plus courte ou d'une fraction plus petite ?

JEUNE ARISTOTE

D'une fraction plus petite.

PARMÉNIDE

Par conséquent, la différence d'âge que l'un, au point de départ, entretenait avec les autres choses, ne subsistera pas dans la suite ; l'un aura beau prendre du temps en même quantité que les autres choses, sa différence d'âge avec les autres choses ne cessera de devenir plus petite qu'auparavant, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Eh bien, ce dont la différence [154e] d'âge par rapport à quoi que ce soit devient plus petite que ce qu'elle était auparavant, n'est-ce pas plus jeune qu'auparavant que cela devient par rapport aux choses relativement auxquelles il se trouvait être plus vieux antérieurement ?

JEUNE ARISTOTE

Plus jeune.

PARMÉNIDE

Mais si, lui, il devient plus jeune, les autres choses à leur tour ne deviendront-elles pas, relativement à l'un, plus vieilles qu'antérieurement ?

JEUNE ARISTOTE

Si fait.

PARMÉNIDE

Par conséquent, ce qui est né plus jeune devient plus vieux relativement à ce dont la naissance est antérieure et qui est plus vieux : il n'est jamais plus vieux, mais il devient toujours plus vieux que le plus jeune, car le plus vieux se rapproche du plus jeune, tandis que le plus jeune se rapproche du plus vieux. [155a]

Et c'est de la même façon que le plus vieux, à son tour, devient plus jeune relativement au plus jeune. En effet, comme ils vont l'un vers l'autre en sens inverse, c'est inversement que, l'un relativement à l'autre, ils deviennent, le plus jeune, plus vieux par rapport au plus vieux et, le plus vieux, plus jeune par rapport au plus jeune ; mais être devenus plus vieux et plus jeunes, ni l'un ni l'autre ne le sauraient. Si en effet ils étaient devenus plus vieux et plus jeunes, ils ne seraient plus en train de le devenir, mais ils le seraient. Or, en

réalité ils deviennent mutuellement à la fois plus vieux et plus jeunes.

L'un devient plus jeune que les autres choses, parce qu'il est apparu être plus vieux et être né antérieurement, tandis que les [155b] autres choses deviennent plus vieilles que l'un, parce que leur naissance est postérieure. Et, en vertu du même raisonnement, c'est ainsi que les autres choses se comportent à l'égard de l'un, dans la mesure précisément où elles sont apparues plus vieilles que lui, c'est-à-dire nées antérieurement.

JEUNE ARISTOTE

Il paraît bien, dans ces conditions, qu'il en est ainsi.

PARMÉNIDE

Ainsi, dans la mesure où rien ne devient ni plus vieux ni plus jeune que quelque chose qui en diffère, du fait que les deux termes diffèrent toujours mutuellement d'un même nombre, l'un ne saurait devenir ni plus vieux ni plus jeune que les autres choses, pas plus que les autres choses ne sauraient [devenir ni plus vieilles ni plus jeunes que l'un]. Mais, de même que c'est nécessairement d'une fraction qui ne cesse d'être autre que les choses dont la naissance est antérieure différent de celles dont la naissance [155c] est postérieure, de même les autres choses deviennent nécessairement plus vieilles et plus jeunes par rapport à l'un, alors l'un devient plus vieux et plus jeune par rapport aux autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Absolument.

PARMÉNIDE

D'après tout ce raisonnement, donc, l'un est et devient lui-même plus vieux et plus jeune que lui-même et que les autres choses, et il n'est ni ne devient ni plus vieux ni plus jeune que lui-même et que les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

C'est absolument exact.

PARMÉNIDE

Or, du moment que cet un participe au temps et qu'il a la propriété de devenir plus vieux et [155d] plus jeune, n'est-ce pas une nécessité qu'il participe au « jadis », à l'« ensuite » et au « maintenant », dès là qu'il participe au temps ?

JEUNE ARISTOTE

Une nécessité.

PARMÉNIDE

Par conséquent, l'un « était », « est » et « sera », il « est venu à l'être », il « vient à l'être » et il « viendra à l'être ».

JEUNE ARISTOTE

Mais bien sûr.

PARMÉNIDE

Il peut donc y avoir quelque chose qui soit pour lui et de lui ; c'« était » le cas, ce l'« est » et ce le « sera ».

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Et de lui, évidemment, il pourra y avoir science, opinion et sensation, puisque aussi bien nous-mêmes exerçons présentement à son sujet toutes ces activités.

JEUNE ARISTOTE

Ce que tu dis est juste.

PARMÉNIDE

Et tout naturellement il y a pour lui un nom et une définition, c'est-à-dire qu'il est nommé et qu'il est défini ; et autant [155e] il se trouve y avoir de déterminations de cette sorte pour les autres choses, autant il se trouve y en avoir pour l'un.

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement, il en va bien ainsi.

PARMÉNIDE

Reprenons l'argumentation pour une troisième fois encore⁷. Cet un, s'il est tel que nous l'avons décrit, n'est-ce pas une nécessité pour lui, qui est tout

à la fois un et plusieurs et ni un ni plusieurs, et qui participe aussi au temps, d'avoir part à l'être à un moment, parce qu'il est un, et de n'avoir pas part à l'être à un autre moment, parce qu'il n'est pas un ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Cela étant, au moment où il a part à l'être, pourra-t-il alors n'y point avoir part ; ou, au moment où il n'y a point part, pourra-t-il y avoir part ?

JEUNE ARISTOTE

Il ne le pourra pas.

PARMÉNIDE

Par conséquent, c'est à un moment qu'il a part à l'être et à un autre moment qu'il n'y a point part ; c'est là en effet pour lui l'unique moyen de participer et de ne point participer à la même chose. [156a]

JEUNE ARISTOTE

Tout juste.

PARMÉNIDE

Eh bien, n'y a-t-il pas aussi un moment, où il reçoit l'être et un autre où il s'en défait ? ou bien, comment se pourra-t-il que tantôt il possède et que tantôt il ne possède pas la même chose, si ce n'est pas à un moment qu'il en prend possession et à un autre qu'il l'abandonne.

JEUNE ARISTOTE

Il n'y a aucun moyen.

PARMÉNIDE

Or, recevoir l'être, n'est-ce pas du moins ce que tu appelles « naître » ?

JEUNE ARISTOTE

Si fait.

PARMÉNIDE

Au contraire, se défaire de l'être, n'est-ce pas « périr » ?

JEUNE ARISTOTE

Oui, absolument.

PARMÉNIDE

Cet un donc, à ce qu'il semble, c'est en recevant l'être et en le quittant qu'il naît et qu'il périt.

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Puis donc qu'il est un et plusieurs, [156b] qu'il naît et qu'il périt, n'est-ce pas que, quand il naît un, il périt pour ce qui est d'être plusieurs et que, quand il naît plusieurs, il périt pour ce qui est d'être un ?

JEUNE ARISTOTE

Absolument.

PARMÉNIDE

Or, s'il naît un et plusieurs, n'est-ce pas une nécessité pour lui de se dissocier et de s'associer.

JEUNE ARISTOTE

Tout à fait.

PARMÉNIDE

En outre, lorsqu'il naît dissemblable ou semblable, n'est-ce pas une nécessité pour lui de s'assimiler et de se désassimiler ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et, lorsqu'il naît grand, petit et égal, n'est-ce pas une nécessité pour lui de croître, de diminuer et de s'égaliser ?

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

Mais, lorsque, se trouvant en mouvement, il se met au repos, et que, [156c] se trouvant au repos, il change d'état pour se mettre en mouvement, il faut, bien évidemment, qu'il ne se trouve, lui, dans aucun laps de temps.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Être immobile dans un premier temps, puis se mouvoir, être en mouvement dans un premier temps, puis s'immobiliser, ce n'est point sans changer d'état qu'il pourra admettre ces affections.

JEUNE ARISTOTE

Comment serait-ce possible en effet ?

PARMÉNIDE

Or, bien sûr, il n'existe aucun laps de temps où il lui soit possible d'être en même temps en mouvement et en repos.

JEUNE ARISTOTE

Non, bien sûr.

PARMÉNIDE

Et pourtant, il ne peut passer d'un état à un autre sans changer d'état ?

JEUNE ARISTOTE

Non, vraisemblablement.

PARMÉNIDE

Quand donc change-t-il ? Car il ne change ni quand il est au repos ni

quand il est en mouvement [156d] ni dans un laps du temps.

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr que non.

PARMÉNIDE

Est-ce qu'il existe, ce point insituable où l'un se trouve quand il est en train de changer ?

JEUNE ARISTOTE

De quoi s'agit-il donc ?

PARMÉNIDE

L'instant⁸. En effet, l'instant semble designer quelque chose comme le point de départ d'un changement dans l'un et l'autre sens. En effet, ce n'est certes pas à partir du repos encore en repos que s'effectue le changement ; ce n'est pas non plus à partir du mouvement encore en mouvement que s'effectue le changement. Mais l'instant, qu'on ne peut situer, est sis entre le mouvement et le repos, parce qu'il ne se trouve dans aucun laps de temps. Et tout naturellement, c'est bien vers l'instant [156e] et à partir de l'instant que ce qui est en mouvement change d'état pour se mettre au repos, et que ce qui est au repos change son état pour se mettre en mouvement.

JEUNE ARISTOTE

Il y a des chances.

PARMÉNIDE

Évidemment l'un, lui aussi, dès là qu'il est aussi bien en repos qu'en mouvement, devra changer pour passer d'un état à l'autre – c'est en effet l'unique moyen de passer d'un état à un autre – mais, quand il est en train de changer, c'est dans l'instant qu'il change. Et, au cours du changement, il ne peut se trouver dans aucun laps temps, pas plus qu'il ne peut alors être en mouvement ou en repos.

JEUNE ARISTOTE

Non effet.

PARMÉNIDE

En va-t-il donc ainsi pour les autres changements aussi ? Toutes les fois que l'un change d'état pour passer de l'être au périr [157a] ou pour passer du non-être au naître, il se trouve alors entre certains mouvements et certains repos, en sorte qu'on ne saurait dire alors qu'il est ou qu'il n'est pas, qu'il naît ou qu'il périt.

JEUNE ARISTOTE

C'est pour le moins vraisemblable.

PARMÉNIDE

En vertu du même raisonnement donc, lorsqu'il va de l'un vers le plusieurs et du plusieurs vers l'un, il n'est ni un ni plusieurs, il ne se dissocie ni ne s'associe ; de même, lorsqu'il va du semblable vers le dissemblable, du dissemblable vers le semblable, il n'est ni semblable ni dissemblable, ni en train de s'assimiler ou de se désassimiler ; enfin, lorsqu'il va du petit vers le grand [157b] et vers l'égal et inversement, il n'est ni petit ni grand ni égal, il n'est en train ni de croître ni de ne diminuer ni de s'égaliser.

JEUNE ARISTOTE

Non, semble-t-il.

PARMÉNIDE

Voilà précisément toutes les affections que peut admettre l'un, s'il est un.

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il en être autrement ?

PARMÉNIDE

Et maintenant ne conviendrait-il point examiner quelles caractéristiques il conviendrait qu'admettent les autres choses, s'il est un ?

JEUNE ARISTOTE

C'est un point à examiner.

PARMÉNIDE

Il nous faut donc dire ce que, s'il est un, doivent admettre comme caractéristiques les choses qui sont autres que l'un.

JEUNE ARISTOTE

Il faut le dire.

PARMÉNIDE

Si elles sont bien autres que l'un, ce n'est pas l'un qu'elles sont ces autres choses ; sans quoi en effet, elles ne seraient pas autres que l'un.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

Néanmoins [157c], elles ne sont pas totalement privées de l'un ces autres choses, mais elles en participent en quelque façon.

JEUNE ARISTOTE

En quelle façon donc ?

PARMÉNIDE

En ceci, je suppose ; les choses qui sont autres que l'un, c'est parce qu'elles ont des parties qu'elles sont autres ; si en effet elles n'avaient pas de parties, elles seraient complètement un.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

Oui mais, nous l'affirmons, il n'y a de parties que de ce qui constitue un tout.

JEUNE ARISTOTE

Nous l'affirmons en effet.

PARMÉNIDE

Qui plus est, ce tout est nécessairement une unité constituée de plusieurs choses, une unité dont les parties seront ses parties. Car chacune de ces parties doit être la partie non d'une pluralité, mais d'un tout.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Si une chose faisait partie d'une pluralité, où elle se retrouve elle-même, elle serait, c'est évident [157d] partie et d'elle-même, ce qui est impossible, et de chacune des autres choses prises une à une, dès là que cette chose doit être une partie pour toutes. Si, en effet, on trouvait une chose dont cette chose ne fût pas la partie, la chose en question serait une partie pour les autres choses, sauf pour celle-là. Et ainsi il n'y aurait pas une partie pour chaque chose prise une à une ; et puisqu'il n'y aurait pas une partie pour chacune, il n'y aurait de partie pour aucune des choses que comprend cette pluralité. Si on ne l'est pour aucune, il est impossible d'être pour toutes ces choses, à l'égard desquelles on n'est rien, une partie ou quoi que ce soit d'autre.

JEUNE ARISTOTE

Cela semble bien être le cas.

PARMÉNIDE

Par conséquent, ce n'est ni de plusieurs de ces choses ni de toutes qu'une partie sera la partie, mais d'une espèce tout à fait particulière, une unité que nous appelons [157e] tout, une unité qui est complète lorsqu'elle comprend toutes ses parties ; voilà de quoi une partie peut être la partie.

JEUNE ARISTOTE

Tout à fait exact.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que, si les autres choses ont des parties, elle peuvent participer aussi bien au tout qu'à l'un.

JEUNE ARISTOTE

Bien sûr.

PARMÉNIDE

C'est donc, un tout un, complet et possédant des parties que de toute nécessité forment les autres choses que l'un.

JEUNE ARISTOTE

De toute nécessité.

PARMÉNIDE

Oui, et il faut dire la même chose de chaque partie, puisque chacune doit aussi participer de l'un. En effet, si chacune d'elles est une partie [158a], le terme « chacune » indique sans doute qu'elle est « une », qu'elle est distincte des autres et pourvue d'une existence en soi, si les parties peuvent être prises « une à une ».

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

Oui, chaque partie participera de l'un, car il est clair que cette partie est autre chose que l'unité ; si tel n'était pas le cas en effet, elle n'aurait point part à l'unité, et serait elle-même une. En fait, être un, cela est impossible pour un un sauf pour l'un lui-même, je suppose.

JEUNE ARISTOTE

Ce l'est.

PARMÉNIDE

Oui, et participer de l'un, c'est une nécessité aussi bien pour le tout que pour la partie. Car, d'un côté, il y aura un tout « un », dont les parties seront parties ; et de l'autre il y aura dans chaque cas une partie une, en tant que partie du tout.

JEUNE ARISTOTE

C'est cela.

PARMÉNIDE

Mais n'est-ce pas parce qu'elles sont différentes [158b] de l'un que, dans le cadre de la participation, les parties participent de l'un ?

JEUNE ARISTOTE

Comment pourrait-il en être autrement ?

PARMÉNIDE

Les choses qui sont différentes de l'un seront plusieurs, je suppose ; si en effet elles n'étaient ni unes ni plus nombreuses que l'unité, les choses qui sont autres que l'un ne seraient rien.

JEUNE ARISTOTE

En effet, elles ne seraient rien.

PARMÉNIDE

Oui, mais du moment que les choses qui ont part à l'unité d'une partie tout comme celles qui ont part à l'unité d'un tout surpassent l'unité en pluralité, ne doivent-elles pas dès lors être illimitées en pluralité, puisque chacune d'entre elles participe à l'un.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Voyons un peu ! Peut-il en aller autrement ? Elles ne sont point unes et n'ont point part à l'un au moment même où, lorsqu'elles reçoivent leur part de l'un, elles sont en train de la recevoir. [158c]

JEUNE ARISTOTE

C'est évident, bien sûr.

PARMÉNIDE

N'est-ce point qu'elles sont alors des pluralités, d'où l'un est absent ?

JEUNE ARISTOTE

Des pluralités assurément.

PARMÉNIDE

Eh bien ! Si par la pensée nous décidons de prélever sur de telles pluralités la plus petite partie qu'il nous soit possible de concevoir, cette partie ne doit-elle pas, dès là qu'à l'unité elle n'a point part, être une pluralité et non pas une unité ?

JEUNE ARISTOTE

Il le faut.

PARMÉNIDE

Or, si nous nous continuons de procéder ainsi, en examinant, en elle-même, la nature qui est différente de cette espèce, tout ce que nous pourrons toujours en apercevoir sera illimité en pluralité.

JEUNE ARISTOTE

Absolument, bien sûr.

PARMÉNIDE

Et pourtant, chaque fois que chaque partie devient une partie, [158d] elle possède d'ores et déjà une limite relativement aux autres parties et au tout, et il en va de même pour le tout relativement aux parties.

JEUNE ARISTOTE

Oui, sans nul doute.

PARMÉNIDE

Voici ce qui s'ensuit pour les choses qui sont autres que l'un : du commerce qu'entretiennent l'un et ces choses elles-mêmes, quelque chose de différent naît en ces choses elles-mêmes qui, à ce qu'il semble, leur procure effectivement une limite mutuelle : mais la nature de ces choses elles-mêmes, en tant qu'elles sont ce qu'elles sont, leur procure l'illimitation.

JEUNE ARISTOTE

C'est évident.

PARMÉNIDE

Ainsi donc, les choses qui sont autres que l'un, se trouvent-elles, qu'elles soient considérées comme tous ou comme parties, être illimitées et participer à une limite tout à la fois.

JEUNE ARISTOTE

Oui, absolument.

PARMÉNIDE

Dans ces conditions, ne seront-elles pas aussi à la fois semblables [158e] et dissemblables les unes aux autres et à elles-mêmes ?

JEUNE ARISTOTE

De quelle façon donc ?

PARMÉNIDE

Par le fait, je suppose, qu'elles sont illimitées en vertu de leur propre nature, toutes présentant par là le même caractère.

JEUNE ARISTOTE

Oui, absolument.

PARMÉNIDE

Et pourtant, dans la mesure précisément où absolument toutes participent

à la limite, toutes présentant par là le même caractère.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Or, dans la mesure précisément où elles présentent comme caractéristiques d'être et limitées et illimitées, elles ont les mêmes caractéristiques, même si ces caractéristiques sont des caractéristiques mutuellement contraires. [159a]

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Or, les contraires sont aussi dissemblables que possible.

JEUNE ARISTOTE

Sans contredit !

PARMÉNIDE

Au regard de l'une et de l'autre caractéristique, elles seront semblables à la fois à elles-mêmes et les unes aux autres, tandis que au regard de ces deux caractéristiques, elles seront, sous l'un et l'autre rapport, on ne peut plus contraires et on ne peut plus dissemblables.

JEUNE ARISTOTE

Il y a des chances.

PARMÉNIDE

Ainsi donc les choses qui sont autres [que l'un] seront tout à la fois semblables et dissemblables à elles-mêmes et aux autres choses.

JEUNE ARISTOTE

C'est cela.

PARMÉNIDE

Et tout naturellement elles seront aussi bien identiques que différentes les unes par rapport aux autres, en mouvement et en repos, et toutes ces caractéristiques contraires il ne nous sera pas difficile de découvrir que les autres choses que [159b] l'un les présentent, dès là qu'elles sont aussi pourvues des caractéristiques qui viennent d'être énumérées.

JEUNE ARISTOTE

Ce que tu dis là est correct.

PARMÉNIDE

Et si maintenant nous laissons là ces conséquences, puisqu'elles sont évidentes, pour reprendre l'examen de notre hypothèse. S'il est un, les choses qui sont autres que l'un présentent-elles aussi des caractéristiques négatives ou seulement des caractéristiques positives ?

JEUNE ARISTOTE

Cet examen est tout à fait indiqué.

PARMÉNIDE

Revenons au point de départ, et demandons-nous : « s'il est un », quelles caractéristiques doivent présenter les choses autres que cet un ?

JEUNE ARISTOTE

Allons-y.

PARMÉNIDE

Ce qui est un se trouvera à part des autres choses, et les autres choses à part de ce qui est un, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi donc ?

PARMÉNIDE

Parce que, je suppose, à côté de ces choses, on ne trouve rien qui soit autre que cet un et qui soit autre que les autres choses [159c], car on a tout dit, lorsqu'on a évoqué cet un et les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Oui, on a tout dit.

PARMÉNIDE

Par conséquent il n'y a en sus rien qui soit différent de l'un et des autres choses, en quoi puissent se trouver ensemble ce qui est un et les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Non, effet.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit en effet que l'un et les autres choses ne se trouvent jamais dans la même chose.

JEUNE ARISTOTE

Non, à ce qu'il semble.

PARMÉNIDE

Par conséquent, ils se trouvent à part.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et bien sûr nous affirmons aussi que n'a pas de parties ce qui est le plus véritablement un.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela se pourrait-il en effet ?

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que l'un ne saurait se trouver dans les autres choses ni lui-même tout entier ni une partie de lui, s'il se trouve à part des autres choses et s'il n'a pas de parties.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela se pourrait-il en effet ?

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, les autres choses ne sauraient en aucune façon [159d] participer de l'un, puisqu'elles n'en participeraient ni par l'une de ses parties ni en sa totalité.

JEUNE ARISTOTE

Non, à ce qu'il semble.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que les autres choses ne sont unes sous aucun rapport, et n'ont en elles-mêmes absolument rien qui soit un.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Les autres choses ne sont donc pas davantage plusieurs ; en effet, si elles étaient plusieurs, chacune d'elles serait une au titre de partie d'un tout.

Mais, en réalité, les choses qui sont autres que l'un ne sont ni unes ni plusieurs ni tout ni parties, puisqu'à ce qui est un elles ne participent sous aucun rapport.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

D'où cette nouvelle conséquence : les autres choses ne sont même pas deux ou trois en elles-mêmes : deux ou trois ne se trouvent pas en elles, [159e] du moment qu'elles sont privées de l'unité sous tout rapport.

JEUNE ARISTOTE

Assurément.

PARMÉNIDE

Les autres choses ne sont pas davantage semblables, dissemblables en elles-mêmes à l'un ; elles ne contiennent en elles ni ressemblance ni dissemblance. Si en effet elles étaient semblables ou dissemblables ou si elles

avaient en elles-mêmes ressemblance ou dissemblance, c'est, peut-on dire, deux caractères mutuellement contraires que les choses autres que l'un auraient en elles-mêmes.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Oui et, on le sait, pour les choses qui ne peuvent même pas participer à aucun d'eux, il est impossible de participer à ces deux caractères.

JEUNE ARISTOTE

C'est impossible.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, les autres choses ne sont ni semblables ou dissemblables ni semblables et dissemblables. Si elles étaient semblables à l'un [160a] ou si elles en étaient dissemblables, elles participeraient de l'un de ces deux caractères, et si elles étaient à la fois semblables et dissemblables, elles auraient part à des caractères contraires. Or cela est apparu impossible.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit qu'elles ne sont pas davantage identiques ou différentes, en mouvement ou en repos, en train de naître ou en train de périr, plus grandes, plus petites ou égales. D'aucun caractère de cette sorte elles ne sont affectées. Si en effet les autres choses supportent d'être affectées par quelque caractère de ce genre, elles auront part à l'un, au deux et au trois, au pair et à l'impair, caractères auxquels ne peuvent participer [160b], nous l'avons vu, ces choses qui sont privées de l'unité de toutes les manières.

JEUNE ARISTOTE

C'est on ne peut plus vrai.

PARMÉNIDE

Ainsi donc, s'il est un, cet un est tout, et il n'est rien, aussi bien à l'égard

de lui-même qu'à l'égard des autres choses.

JEUNE ARISTOTE

C'est parfaitement exact.

PARMÉNIDE

Soit. Mais si effectivement il n'est pas cet un, ne faut-il pas par la suite examiner ce qui doit en résulter ?

JEUNE ARISTOTE

Il faut l'examiner, oui.

PARMÉNIDE

En quoi peut bien consister cette hypothèse : « s'il n'est pas un » ? Est-ce qu'elle diffère en quelque chose de celle-ci « s'il n'est pas non-un » ?

JEUNE ARISTOTE

Elle en diffère assurément.

PARMÉNIDE

Dire « s'il n'est pas non-un » est-ce seulement quelque chose de différent que de dire [160c] « s'il est non-un » ou n'est-ce pas tout le contraire ?

JEUNE ARISTOTE

C'est tout le contraire.

PARMÉNIDE

Eh quoi, suppose qu'on produise les énoncés suivants « si la grandeur n'est pas », « si la petitesse n'est pas », si « tout autre chose de ce genre n'est pas », n'est-il pas évident que chaque fois c'est quelque chose de différent, qu'on dit ne pas être ?

JEUNE ARISTOTE

Oui, absolument.

PARMÉNIDE

N'est-il pas dès lors évident aussi que c'est une chose différente des autres choses qu'on dit ne pas être, chaque fois qu'on dit « s'il n'est pas un », et ne savons-nous pas ce que cela veut dire ?

JEUNE ARISTOTE

Nous le savons.

PARMÉNIDE

C'est donc de quelque chose qui, en premier lieu, est connaissable et qui, en second lieu, est différent des autres choses que l'on parle, quand on a dit « un » et qu'on attache à cet un soit le fait d'être soit le fait de ne pas être. À tout le moins, on sait [160d] quelle chose est dite ne pas être, et on sait que cette chose diffère des autres choses, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

C'est donc en ce sens que, en revenant au début, il faut considérer ce qui doit résulter de l'hypothèse « s'il n'est pas un ». Cela dit, voici dans un premier temps un point qu'il faut lui reconnaître, semble-t-il : de lui il y a science, sinon on ne sait même pas ce qu'on dit, quand on dit « s'il n'est pas un ».

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Voici encore un autre point : les autres choses sont différentes de lui, sinon on ne pourrait pas dire non plus qu'il est différent des autres choses ?

JEUNE ARISTOTE

C'est sûr.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit qu'il possède aussi la différence en plus de la science ; c'est en effet non pas la différence [160e] qui ressortit aux autres choses que l'on évoque, quand on dit que ce qui est un est différent des autres choses, mais la

différence qui ressortit à l'un.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Oui, et ce qui n'est pas un participe même à « ceci », à « quelque chose », à « ce qui est relatif à ceci », « à ceux-ci » et à toutes les choses de ce genre. En effet, on ne saurait parler ni de l'un ni même des choses qui sont différentes de cet un, et il n'y aurait rien qui soit de lui, rien qui soit à lui, rien qu'on puisse dire de lui, s'il ne participait ni à ce « quelque chose » ni à ces autres attributs.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

C'est effectivement « être » qui ne peut appartenir à cet un, si l'on suppose qu'il n'est pas ; mais rien n'empêche cet un de participer à beaucoup de choses. [161a] Au contraire, c'est même une nécessité pour lui, du moment que c'est bien cet un-ci qui n'est pas, et pas autre chose. Si cependant ce n'est pas cet un, cet un-ci, qui n'est pas, mais si c'est de quelque chose d'autre que l'on parle, alors il faut se taire. Mais si c'est cet un et pas autre chose qui, par hypothèse, n'est pas, il est nécessaire qu'il participe et de « ceci » et de beaucoup d'autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Oui, absolument.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, il présente aussi de la dissemblance par rapport aux autres choses ; en effet, les autres choses, étant différentes de l'un seront aussi d'une espèce différente.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Or, être d'une espèce différente, n'est-ce pas être d'une autre espèce ?

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Et être d'une autre espèce, n'est-ce pas être dissemblable ?

JEUNE ARISTOTE

C'est être dissemblable assurément.

PARMÉNIDE

Si donc ces choses sont dissemblables par rapport à l'un **[161b]**, il est évident que c'est par rapport à quelque chose de dissemblable que ces dissemblables seront dissemblables.

JEUNE ARISTOTE

C'est évident.

PARMÉNIDE

Et en l'un il y aura de la dissemblance, par rapport à laquelle les autres choses seront dissemblables à lui.

JEUNE ARISTOTE

Ce semble.

PARMÉNIDE

Mais, s'il présente bien de la dissemblance par rapport aux autres choses, ne doit-il pas présenter de la ressemblance par rapport à lui-même ?

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Si l'un présente de la dissemblance par rapport à l'unité, l'argumentation en cours ne saurait plus porter, je suppose, sur quelque chose de tel que l'un ; et l'hypothèse ne saurait plus porter sur l'unité, mais sur autre chose que

l'unité.

JEUNE ARISTOTE

Oui, absolument.

PARMÉNIDE

Or, cela en tout cas il faut l'éviter.

JEUNE ARISTOTE

[161c] Il le faut assurément.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, il faut que ce qui en lui est un présente de la similitude par rapport à lui-même.

JEUNE ARISTOTE

Il le faut.

PARMÉNIDE

Et bien évidemment il n'est pas non plus égal aux autres choses. Si en effet il était égal, dès lors il « serait » et de plus il serait « semblable » aux autres choses en vertu de cette égalité. Or, l'une et l'autre de ces conséquences sont impossibles, « s'il n'est pas un ».

JEUNE ARISTOTE

Impossible.

PARMÉNIDE

Or, du moment qu'il n'est pas égal aux autres choses, n'est-ce pas une conséquence nécessaire que les autres choses aussi ne soient pas égales à lui ?

JEUNE ARISTOTE

Une nécessité.

PARMÉNIDE

Or ce qui est égal n'est pas inégal.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et ce qui est inégal n'est-ce pas à quelque chose d'inégal qu'il est inégal ?

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Évidemment, l'un participe aussi de l'inégalité, en vertu de laquelle les autres choses sont inégales [161d] par rapport à lui ?

JEUNE ARISTOTE

Il y participe.

PARMÉNIDE

Mais assurément inégalité implique grandeur et petitesse.

JEUNE ARISTOTE

C'est le cas, oui.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, puisqu'il est tel, l'un doit présenter grandeur aussi bien que petitesse.

JEUNE ARISTOTE

Cela risque d'être le cas.

PARMÉNIDE

Il est évident que grandeur et petitesse sont toujours dissociées l'une de l'autre.

JEUNE ARISTOTE

Oui, absolument.

PARMÉNIDE

Il y a donc toujours entre elles quelque intermédiaire.

JEUNE ARISTOTE

C'est le cas.

PARMÉNIDE

Es-tu en mesure dans ce cas de désigner entre elles un intermédiaire qui soit autre que l'égalité ?

JEUNE ARISTOTE

Non, il n'y a que celui-là.

PARMÉNIDE

Là donc où il y a grandeur et petitesse, on trouve aussi comme intermédiaire entre elles l'égalité.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment.

PARMÉNIDE

Ainsi [161e] donc, cet un qui n'est pas participerait, semble-t-il, à l'égalité, à la grandeur et à la petitesse.

JEUNE ARISTOTE

Il le semble.

PARMÉNIDE

Mieux encore, il doit aussi participer, en quelque façon, à l'être.

JEUNE ARISTOTE

De quelle façon donc ?

PARMÉNIDE

Il doit en aller de lui, ainsi que nous le disons. En effet, s'il n'en va pas ainsi, nous ne disons pas la vérité lorsque nous disons que cet un n'est pas.

Mais si nous disons la vérité, il est clair que nous disons ce qui est, n'est-ce pas le cas ?

JEUNE ARISTOTE

C'est le cas, bien sûr.

PARMÉNIDE

Or, du moment que nous prétendons dire la vérité, c'est une nécessité pour nous que de prétendre dire aussi ce qui est.

JEUNE ARISTOTE

[162a] C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit, semble-t-il, qu'il « est » cet un, même s'il n'est pas ; supposons en effet qu'il ne soit pas un « non étant », mais qu'il lui arrive d'une façon ou d'une autre de quitter l'être pour aller vers le non-être, il sera sur-le-champ un « étant ».

JEUNE ARISTOTE

C'est tout à fait exact.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, il lui faut, comme lien avec le non-être, présenter la propriété d'être un « non étant », s'il doit n'être pas ; de même, ce qui n'est pas devra présenter la propriété de n'être pas à la façon d'un « non étant », si au contraire il veut pleinement être. Voilà de quelle façon en effet ce qui est pourra éminemment être, et ce qui n'est pas pourra éminemment ne pas être : ce qui est, en participant [162b] soit à l'être du fait d'être un « étant », soit au non-être du fait d'être un « non étant », s'il doit pleinement être ; ce qui n'est pas, en participant soit au non-être du fait de ne pas être un « non étant », soit à l'être du fait d'être quelque chose qui n'est pas, si ce qui n'est pas doit à son tour ne pas être pleinement.

JEUNE ARISTOTE

C'est on ne peut plus vrai.

PARMÉNIDE

Dans ces conditions, puisque ce qui est participe au non-être, et que ce qui n'est pas participe à l'être, cet un de même, du fait qu'il n'est pas, participera à l'être pour arriver à ne pas être.

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Et c'est bien l'être qui apparaît en l'un, s'il n'est pas.

JEUNE ARISTOTE

Il y apparaît.

PARMÉNIDE

Et il s'ensuit que le non-être aussi apparaît en l'un, s'il est vrai qu'il n'est pas.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Se peut-il alors que ce qui est d'une certaine façon ne soit pas ainsi, sans changer pour sortir de cet état ?

JEUNE ARISTOTE

Ce n'est pas possible.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, tout ce qui est tel, [162c] susceptible d'être ainsi et de n'être pas ainsi, présente un changement.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Or un changement, c'est un mouvement ; ou bien que faut-il que nous disions ?

JEUNE ARISTOTE

C'est un mouvement.

PARMÉNIDE

Eh bien, cet un ne s'est-il pas révélé aussi bien être que ne pas être ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Par conséquent, il a bien l'air d'être ainsi et de n'être pas ainsi.

JEUNE ARISTOTE

Il en a bien l'air.

PARMÉNIDE

C'est donc aussi en mouvement qu'est apparu ce qui n'est pas un, puisqu'il est aussi affecté d'un changement qui le mène de l'être au non-être.

JEUNE ARISTOTE

Il y a des chances.

PARMÉNIDE

Mais assurément s'il n'a de place nulle part parmi les êtres – et de fait il n'a pas de place, puisqu'il n'est point –, il ne saurait non plus se déplacer d'un endroit à un autre.

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Ce n'est donc point en changeant de place qu'il se mouvrait.

JEUNE ARISTOTE

Non effet.

PARMÉNIDE

Et il ne peut [162d] non plus avoir rotation dans le même endroit, car il ne touche le même point en aucun endroit. En effet, ce qui est le même est. Or, il est impossible que ce qui n'est pas se trouve en quoi que ce soit qui est.

JEUNE ARISTOTE

C'est impossible en effet.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, cet un qui effectivement n'est point ne pourrait être en rotation en ce en quoi il n'est pas.

JEUNE ARISTOTE

Il ne le pourrait pas, bien sûr.

PARMÉNIDE

Pas davantage, je suppose, cet un ne s'altère par rapport à lui-même, qu'il soit ou qu'il ne soit pas. En effet, s'il s'altérerait par rapport à lui-même, l'argumentation ne porterait plus sur cet un, mais sur quelque chose d'autre.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

Mais, s'il ne s'altère pas, s'il ne tourne pas dans le même endroit, s'il ne change pas, [162e] est-ce qu'il saurait encore se mouvoir en quelque façon ?

JEUNE ARISTOTE

Comment le pourrait-il ?

PARMÉNIDE

Eh bien, ce qui est dépourvu de mouvement doit se tenir tranquille, et ce qui se tient tranquille se trouve au repos.

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, cet un qui n'est pas se trouve, semble-t-il, à la fois au repos et en mouvement.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Si effectivement il est en mouvement, il doit absolument s'altérer, puisque, dans la mesure où une chose est en mouvement [163a], elle ne se trouve plus dans le même état qu'auparavant, mais dans un état différent.

JEUNE ARISTOTE

C'est le cas.

PARMÉNIDE

Si effectivement cet un se meut, il s'altère aussi.

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais s'il ne se meut sous aucun rapport, sous aucun rapport il ne saurait s'altérer.

JEUNE ARISTOTE

Sous aucun rapport, en effet.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence cet un qui n'est pas s'altère dans la mesure où il se meut ; et il ne s'altère pas, dans la mesure où il ne se meut pas.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que cet un qui n'est pas s'altère et ne s'altère pas tout à la fois.

JEUNE ARISTOTE

Il semble bien.

PARMÉNIDE

Mais s'altérer n'est-ce pas nécessairement devenir différent de ce qu'on était auparavant, et périr en quittant son état antérieur [163b] ? Ne pas s'altérer, en revanche, c'est ne pas devenir et ne pas périr.

JEUNE ARISTOTE

C'est une nécessité.

PARMÉNIDE

Et il s'ensuit que, s'il s'altère, ce qui n'est pas un naît et périt, et que, s'il ne s'altère pas, il ne naît ni ne périt. Et c'est ainsi que tout à la fois ce qui n'est pas un naît et périt, ne naît ni ne périt.

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Revenons encore une fois au tout début pour voir si ce sont les mêmes conséquences que celles qui viennent de nous apparaître qui nous apparaîtront ou si ce sont des conséquences différentes.

JEUNE ARISTOTE

Oui, il faut voir.

PARMÉNIDE

Eh bien, s'il n'est pas un [163c], disons-nous, que doit-il résulter pour lui ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Mais, quand nous formulons cette expression : « il n'est pas », voulons-nous dire autre chose qu'une absence d'être dans cela que nous déclarons ne pas être ?

JEUNE ARISTOTE

Rien d'autre.

PARMÉNIDE

De deux choses l'une. Chaque fois que nous disons de quelque chose qu'il n'est pas, voulons-nous dire que cela n'est pas sous un certain rapport, mais que cela est sous un autre rapport ? Ou bien, en disant « qui n'est pas », voulons-nous indiquer tout simplement que cela n'est en aucune façon à aucun égard, et que, si cela n'est vraiment pas, cela ne participe d'aucune manière à l'être ?

JEUNE ARISTOTE

C'est ce que nous voulons indiquer purement et simplement, bien sûr.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, cet un qui n'est pas ne saurait ni être ni participer à l'être d'aucune autre [163d] manière.

JEUNE ARISTOTE

Il ne le saurait, en effet.

PARMÉNIDE

Or, le fait de naître et de périr, ce n'est rien d'autre, on le sait n'est-ce pas, qu'acquérir l'être et le perdre ?

JEUNE ARISTOTE

Rien d'autre.

PARMÉNIDE

Mais ce qui ne participe absolument en rien à l'être, ne saurait ni l'acquérir ni le perdre.

JEUNE ARISTOTE

Comment le pourrait-il, en effet ?

PARMÉNIDE

Il s'ensuit que cet un, puisqu'il n'est d'aucune façon, ne saurait ni avoir ni cesser d'avoir l'être ni y participer d'aucune façon.

JEUNE ARISTOTE

C'est vraisemblable.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, cet un qui n'est pas ne périt ni ne naît, puisqu'il ne participe à l'être sous aucun rapport.

JEUNE ARISTOTE

Non, apparemment.

PARMÉNIDE

Pas davantage donc, il ne s'altère en quelque manière ; [163e] car, s'il subissait une altération, il connaîtrait tout de suite naissance et mort.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Et, s'il ne s'altère pas, n'est-il pas nécessaire qu'il ne soit pas non plus en mouvement ?

JEUNE ARISTOTE

C'est nécessaire.

PARMÉNIDE

Oui, et nous ne dirons pas non plus que ce qui n'est nulle part est en repos ; en effet, ce qui est en repos doit toujours être dans le même endroit.

JEUNE ARISTOTE

Dans le même endroit. Comment pourrait-il en aller autrement ?

PARMÉNIDE

Ainsi donc, nous ajouterons maintenant que ce qui n'est pas n'est jamais ni en repos ni en mouvement.

JEUNE ARISTOTE

Ce qui n'est pas n'est ni en repos ni en mouvement, bien sûr.

PARMÉNIDE

Par ailleurs évidemment rien de ce qui est n'est sien. En effet, s'il participait à quelque chose qui est, déjà il participerait à l'être [164a].

JEUNE ARISTOTE

C'est évident.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, ce qui n'est pas n'aura ni grandeur, ni petitesse ni égalité.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Assurément, ce qui n'est pas ne saurait avoir non plus ni ressemblance ni différence ni par rapport à lui ni par rapport aux autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Apparemment, non.

PARMÉNIDE

Eh quoi ! Les autres choses, y a-t-il un biais par lequel elles puissent lui appartenir, si rien ne doit lui appartenir ?

JEUNE ARISTOTE

Non, il n'y a aucun moyen.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, les autres choses ne seront ni semblables ni dissemblables ni identiques ni différentes de ce qui n'est pas.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Eh quoi ! « de lui » ou « à lui », « quelque chose », « cela », « de cela », d'« autre chose » ou « à autre chose », « jadis », « ensuite » et « maintenant » [164b], science, opinion, sensation, définition, nom, tout cela ou quoi que ce soit d'autre parmi les choses qui sont pourra-t-il se rapporter à ce qui n'est pas ?

JEUNE ARISTOTE

Rien ne le pourra.

PARMÉNIDE

Ainsi donc l'un qui n'est pas ne possède aucun caractère sous aucun rapport.

JEUNE ARISTOTE

C'est bien la conclusion qui s'impose, semble-t-il : aucune détermination sous aucun rapport.

PARMÉNIDE

Nous avons encore, concernant l'hypothèse « s'il n'est pas un », à examiner quelles sont les conséquences pour les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Oui, énumérons ces conséquences.

PARMÉNIDE

Il faut d'abord, j'imagine, que les autres choses soient autres ; si en effet elles n'étaient même pas autres, on ne pourrait pas parler des autres choses.

JEUNE ARISTOTE

C'est exact.

PARMÉNIDE

Mais si on arrive à parler des autres choses, c'est que ces autres choses sont différentes. N'est-ce pas à la même chose que tu appliques les dénominations « autre » et [164c] « différent » ?

JEUNE ARISTOTE

C'est mon avis.

PARMÉNIDE

Or, nous dirons, je suppose, que ce qui est différent est différent d'une chose différente, et que ce qui est autre est autre qu'autre chose ?

JEUNE ARISTOTE

Oui.

PARMÉNIDE

Et par suite, pour les autres choses, il y aura, si elles doivent être autres, un terme par rapport auquel elles sont autres.

JEUNE ARISTOTE

Nécessairement.

PARMÉNIDE

Que pourrait bien être ce terme ? Ce ne pourra en effet être relativement à l'un qu'elles seront autres, tout simplement parce qu'il n'est pas.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, c'est les unes par rapport aux autres qu'elles seront autres ; c'est en effet la seule ressource qu'il leur reste, sous peine de n'être autres de rien.

JEUNE ARISTOTE

C'est juste.

PARMÉNIDE

C'est donc par groupe de plusieurs que toutes, autant qu'elles sont, seront autres les unes par rapport aux autres. En effet, ce n'est pas à l'égard d'une chose une qu'elles pourront être autres, puisqu'il n'y a pas de chose une. Mais, à ce qu'il semble, chacun des amas qu'elles forment [164d] est illimité en pluralité, et même si on prend ce qui semble être le plus petit, instantanément, comme si on était en train de rêver en dormant, au lieu de l'unité qu'il semblait former, cet amas apparaît être plusieurs choses, et alors qu'il devrait être une chose très petite, il apparaît extrêmement grand par suite de l'émiettement issu de lui.

JEUNE ARISTOTE

C'est très juste.

PARMÉNIDE

C'est donc par amas de cette sorte que les autres choses seront autres les unes par rapport aux autres, si elles doivent être autres, dès là qu'il n'y a pas d'un.

JEUNE ARISTOTE

Oui, sans nul doute.

PARMÉNIDE

Il y aura donc plusieurs amas, n'est-ce pas, chaque amas paraissant un, mais ne l'étant point, si on suppose qu'il n'y a point d'un ?

JEUNE ARISTOTE

C'est le cas.

PARMÉNIDE

Ces choses, s'il est vrai que chacune semble être une, donneront l'impression de constituer un nombre [164e], parce qu'il y en a plusieurs.

JEUNE ARISTOTE

Oui absolument.

PARMÉNIDE

En outre, certaines choses paraîtront être en nombre pair, tandis que d'autres paraîtront être en nombre impair sans que cela soit vrai, dès là qu'il n'y aura pas d'un.

JEUNE ARISTOTE

Non en effet bien sûr.

PARMÉNIDE

Qui plus est, il semblera, pouvons-nous dire, y avoir parmi eux un plus petit ; or, ce plus petit apparaît être plusieurs choses et des choses grandes au regard des choses qui, constituant cette pluralité, paraissent être petites [165a].

JEUNE ARISTOTE

Comment le nier ?

PARMÉNIDE

Et assurément chaque amas sera considéré comme égal à ces choses qui sont plusieurs et petites ; en effet, un amas ne saurait changer en paraissant passer du plus grand au plus petit, avant d'avoir paru entrer dans ce qui est intermédiaire, ce qui assurément serait un simulacre d'égalité.

JEUNE ARISTOTE

Vraisemblablement.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, on l'imaginera aussi comme ayant une limite relativement à un autre amas, alors que lui-même à l'égard de lui-même n'a ni commencement ni limite ni milieu.

JEUNE ARISTOTE

Pour quelle raison ?

PARMÉNIDE

Pour cette raison. Chaque fois que quelqu'un essaie d'appréhender par la pensée que l'une de ces déterminations appartient à l'un de ces amas, avant ce commencement apparaît toujours un autre commencement [165b], après cette fin subsiste apparemment toujours une fin différente, dans le milieu surgissent

d'autres choses qui se trouvent encore plus dans le milieu que le milieu, mais plus petites, parce qu'on ne saurait appréhender ces déterminations comme appartenant à une chose en particulier, dans la mesure où l'unité n'existe pas.

JEUNE ARISTOTE

C'est on ne peut plus vrai.

PARMÉNIDE

Force est bien à mon avis que soit brisé et émietté tout ce qui est et qu'on aura appréhendé par la pensée. En effet, je suppose, c'est un amas sans unité que chaque fois on saisira.

JEUNE ARISTOTE

Absolument.

PARMÉNIDE

Dans ces conditions, ce qui est tel ne doit-il pas paraître un à celui qui regarde de loin et qui a un regard émoussé [165c], tandis qu'à celui qui regarde de près et qui a un regard perçant chaque chose ne doit-elle pas apparaître comme une pluralité illimitée, dès là qu'elle est privée de l'unité, qui n'est pas ?

JEUNE ARISTOTE

C'est tout ce qu'il y a de plus nécessaire.

PARMÉNIDE

Ainsi donc il faut que chacune des autres choses apparaisse aussi bien illimitée que pourvue d'une limite, une et plusieurs, s'il n'est pas un, alors qu'il y a des choses autres que l'un.

JEUNE ARISTOTE

Il le faut en effet.

PARMÉNIDE

Dans ces conditions, c'est aussi bien semblables que dissemblables qu'elles paraîtront aussi être.

JEUNE ARISTOTE

Comment cela ?

PARMÉNIDE

Prenons cet exemple. Si on regarde de loin des objets peints, tous ces objets, parce qu'ils paraissent être un, semblent avoir pour attribut l'identité et être semblables.

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Mais si on se rapproche [165d], ces objets paraissent être plusieurs, différents, et ce simulacre de différence les fait être différents et dissemblables par rapport à eux-mêmes.

JEUNE ARISTOTE

C'est le cas.

PARMÉNIDE

Ces amas doivent donc aussi apparaître semblables et dissemblables eux-mêmes à l'égard d'eux-mêmes et les uns par rapport aux autres.

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

En outre, il s'ensuit qu'ils seront identiques et différents les uns par rapport aux autres ; qu'ils seront en contact avec eux-mêmes et séparés d'eux-mêmes ; qu'ils seront mus par toutes les sortes de mouvements et qu'ils se trouveront en repos de toutes les façons ; qu'ils seront et ne seront pas soumis à la génération et à la corruption ; et qu'ils présenteront, je suppose, toutes les caractéristiques de ce genre qu'il nous serait désormais facile d'énumérer [165e], dans l'hypothèse où, s'il n'est pas un, il y a pluralité de choses.

JEUNE ARISTOTE

C'est on ne peut plus vrai.

PARMÉNIDE

Revenons encore une fois au commencement, et indiquons quelles conséquences doivent, pour les choses autres que l'un, découler de l'hypothèse : « s'il n'est pas un ».

JEUNE ARISTOTE

Indiquons-les donc en effet.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, les autres choses ne seront pas unes.

JEUNE ARISTOTE

Comment le pourraient-elles ?

PARMÉNIDE

Mais elles ne seront pas davantage plusieurs, car là où il y aurait plusieurs choses, il y aurait un. Si en effet aucune de ces choses n'est une, leur totalité ne peut former un ensemble, de telle sorte qu'elles ne sauraient pas davantage être plusieurs.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Or, puisque l'unité ne se trouve pas dans les autres choses, ces autres choses ne sont ni plusieurs ni unes.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet. [166a]

PARMÉNIDE

Elles n'arrivent même pas à paraître être unes ou plusieurs.

JEUNE ARISTOTE

Pourquoi donc ?

PARMÉNIDE

Voici : avec les choses qui ne sont pas, les autres choses n'ont, en aucun

cas, aucune communauté d'aucune sorte sous aucun rapport. De même, rien de ce qui n'est pas ne peut être attribué à n'importe laquelle des autres choses. Les choses qui ne sont pas n'ont en effet aucune partie.

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

Il s'ensuit qu'il n'y a concernant les autres choses ni opinion de ce qui n'est pas ni non plus représentation. En outre, sous aucun rapport d'aucune façon ce qui n'est pas n'est objet d'aucune opinion par les autres choses.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet, bien sûr.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence, « s'il n'est pas un », aucune des autres choses ne peut être imaginée être ni une ni plusieurs. Sans unité en effet il est impossible d'être plusieurs.

JEUNE ARISTOTE

Impossible en effet.

PARMÉNIDE

Par voie de conséquence « s'il n'est pas un », [166b] aucune des autres choses n'est ni une ni plusieurs ni ne paraît l'être.

JEUNE ARISTOTE

Elles ne le sont ni ne le paraissent, selon toute vraisemblance.

PARMÉNIDE

Ni non plus par conséquent semblables ou dissemblables.

JEUNE ARISTOTE

Non, en effet.

PARMÉNIDE

Pas davantage évidemment elles ne seront identiques ou différentes, en contact ou séparées. Et d'aucune des caractéristiques dont nous avons montré en détail dans nos argumentations précédentes qu'elles apparaissent, les autres choses ne sont dotées ni ne paraissent être dotées, « s'il n'est pas un ».

JEUNE ARISTOTE

C'est vrai.

PARMÉNIDE

En somme, [166c] quand nous disons « s'il n'est pas un », il n'y a rien, nous nous exprimerions avec justesse, n'est-ce pas ?

JEUNE ARISTOTE

Parfaitement.

PARMÉNIDE

Eh bien, tenons-nous-le pour dit et disons encore ceci : selon toute apparence, « s'il est un » ou « s'il n'est pas un », lui et les autres choses dans leurs rapports avec eux-mêmes et dans leurs rapports mutuels présentent et ne présentent pas de toutes les façons toutes les caractéristiques, paraissent et ne paraissent pas les présenter.

JEUNE ARISTOTE

C'est la vérité même.

1- Voir l'arbre généalogique de la famille de Platon, annexe 3.

2- Il s'agit d'un homonyme du disciple de Platon.

3- Pindare (fr. 106 Snell-Maehler) dit de cette race qu'elle est la plus habile à courir le gibier.

4- Ibycos, fr. 6 Page.

5- On peut penser qu'une réponse du jeune Aristote a été ici perdue.

6- Dans la seconde hypothèse, on retient surtout le sens d'existence du verbe « être », alors que dans la première c'est son sens d'identité qui était privilégié.

7- Le passage qui s'ouvre ici peut être considéré comme un corollaire de la deuxième hypothèse et non comme une troisième hypothèse.

8- Par opposition au « maintenant » (*nûn*), où l'on cesse de devenir pour être (voir 152b-d) et qui se trouve dans le temps où il équivaut au présent, l'instant (*exaíphnēs*), articulation qui permet de passer du repos au mouvement et inversement, est regardé ici comme hors du temps.

PHÉDON

Bien qu'il nous fasse assister à la mort de Socrate, le *Phédon* n'est pas une tragédie. Car avant de boire le poison, Socrate a parlé tout le jour avec ses fidèles, comme lui seul sait le faire. Il a parlé de la mort, pas de sa mort, il ne s'est pas lamenté, il s'est, comme toujours, interrogé. Par cette parole singulière, qui seule exprime ce qu'il est lui-même, son âme, Socrate se dissocie de ce cadavre qu'il ne *sera* pas et qu'il ne faudra pas nommer « Socrate ».

Le récit laisse place au dialogue lorsqu'est posée une étrange question : « Pensons-nous que la mort, c'est quelque chose ? » (64c). Qu'on s'en effraie et s'en indigne, ou qu'on y voie le nom d'un processus naturel et par là même insignifiant, la mort est un fait et elle a la figure de l'impensable. Chaque philosophe tirera par la suite les conséquences de ce que tout homme est mortel, mais aucun ne jugera possible de penser ce qui anéantit la pensée elle-même. En répondant d'emblée qu'il se peut que la mort ne soit rien d'autre que la séparation de l'âme et du corps, Socrate ne se contente pas de lui donner un sens possible, il affirme que lorsqu'une âme pense, se concentre en elle-même, elle s'exerce à mourir. Penser la mort revient pour la pensée à se penser elle-même.

Telle est du moins l'opinion des vrais philosophes. Philosophie et mort travaillent de la même façon, en délivrant l'âme de ce qui la cloue à un corps qui ne tient pour réel que ce qui est sensible, pour bon que ce qui est agréable, et qui plonge dans un monde en perpétuel devenir où toute unité se révèle multiple et toute valeur relative. Une chose sensible ne peut jamais être parfaitement égale à une autre, et pourtant nous concevons une égalité parfaite. Aucune expérience faite par une âme unie à son corps ne peut l'appréhender, même si l'âme a besoin de réfléchir à la déficience de ce qu'elle perçoit pour le rapporter à une essence qu'elle n'a pu saisir qu'« avant », lorsqu'elle était séparée.

L'hypothèse de la réminiscence prouve mythiquement la préexistence de l'âme, mais elle a une signification rationnelle : l'âme a en elle-même la puissance de poser et de connaître des réalités purement intelligibles. Si elle s'attache à les connaître, elle s'apparente à elles. L'âme n'est donc pas seulement un principe de vie, mais elle n'est pas non plus une essence. Chaque âme détermine sa nature en fonction de son degré de compromission avec le corps et de son aptitude à philosopher droitement, et dans le mythe final il y a moins rétribution que typologie : nos âmes iront habiter des lieux qui leur ressemblent. On ne se donne pas la même âme et on ne se représente pas l'âme de la même façon si on la croit, ou non, mortelle.

Mais, pour la plupart des hommes, la mort n'est pas la mort métaphorique des philosophes, un état que l'âme s'efforce d'atteindre, mais un événement qui risque de la détruire. Comment exorciser cette peur ? En réfléchissant aux causes de la génération et de la corruption. Ce qui mérite le nom de cause n'est pas ce qui engendre, même de la meilleure manière possible, mais ce qui rend intelligible. Si toute possession d'une essence ou d'une propriété résulte de la participation à

une Idée, toute perte s'explique par une non-participation. L'âme est essentiellement liée à l'Idée de vie, à laquelle elle fait participer tout ce en quoi elle entre : parler d'une âme morte est aussi contradictoire que parler de neige fondue. La causalité des Idées permet de démontrer que l'âme est immortelle, et non pas que nos âmes à nous sont indestructibles, qu'elles continueront à exister sinon à vivre. Mais là n'est pas le but du *Phédon* : parler philosophiquement de la mort est le moyen d'approfondir la compréhension que l'âme a d'elle-même et de ce qui est.

Socrate nous enjoint de ne pas oublier que nous devons un coq à Esculape. De quoi nous a-t-il guéris ? De la peur de la mort, d'une vie collée au corps, de la haine des raisonnements ? De tout ce qui nous détournerait de la philosophie ?

PHÉDON

ou Sur l'âme ; genre éthique

[57a] ÉCHÉCRATE

Toi-même, Phédon, est-ce que tu étais présent auprès de Socrate le jour où, dans sa prison, il a bu le poison ? Ou as-tu pu apprendre de quelqu'un d'autre ce qui s'est passé ?

PHÉDON

J'y étais, Échécrate.

— Qu'est-ce donc qu'a dit cet homme avant sa mort ? Et comment est-il mort ? Ce serait vraiment pour moi un plaisir de l'apprendre. Car, parmi mes concitoyens de Phlionte, il n'y en a autant dire pas un qui, pour l'instant, fasse régulièrement le voyage d'Athènes. Et cela fait un bon moment qu'il ne nous arrive de là-bas aucun étranger, [57b] aucun du moins qui soit capable de nous renseigner clairement à ce sujet – sauf évidemment sur le fait que Socrate est mort en buvant le poison. Mais pour le reste, personne n'était en mesure de rien nous expliquer. [58a]

— Donc vous n'avez rien su non plus des circonstances de son procès, ni de la façon dont il s'est déroulé ?

— Si, cela quelqu'un nous l'a rapporté. Et justement, nous nous étonnions : alors que le verdict était rendu depuis longtemps, Socrate n'est, à l'évidence, mort que beaucoup plus tard. Qu'est-ce qu'il y avait, Phédon ?

— Dans son cas, Échécrate, c'est le sort qui s'en est mêlé. Le sort a voulu en effet que, la veille du jugement, la poupe du navire que les Athéniens envoient à Délos ait été couronnée.

— Mais de quel navire parles-tu ?

— Il s'agit du navire sur lequel, à ce que racontent les Athéniens, Thésée avait transporté autrefois les fameux « deux fois sept », garçons et filles qu'il conduisait [58b] en Crète¹. Il les sauva, et se sauva lui-même. Or, selon la légende, on avait fait ce vœu à Apollon : si, cette fois, les jeunes gens étaient sauvés, on enverrait tous les ans un pèlerinage à Délos, celui-là même que, chaque année depuis lors, et encore maintenant, les Athéniens n'ont jamais

cessé d'envoyer vers le dieu. Dès que ce pèlerinage commence, c'est pour eux une loi que, tout le temps qu'il dure, la cité restera pure, donc qu'aucun condamné ne sera exécuté au nom du peuple jusqu'à ce que le navire touche à Délos et en revienne. Mais cela peut parfois prendre beaucoup de temps, lorsque le sort fait les vents contraires et retient **[58c]** les navigateurs. Le pèlerinage commence dès que le prêtre d'Apollon a couronné la poupe du navire ; or le sort a voulu, je le répète, que cela se passât juste la veille du jugement. Voilà pourquoi Socrate est resté si longtemps en prison, tout le temps qui s'écoula entre son procès et sa mort.

— Mais ce qui entoura cette mort, Phédon ? Les paroles, les actes ? De tous les familiers de cet homme, qui était présent ? À moins que les magistrats n'aient interdit toute présence, et qu'il n'ait fini sa vie sans amis auprès de lui ? **[58d]**

— Pas du tout, certains étaient présents ; de fait, il y en avait même beaucoup.

— Alors, aie à cœur de tout nous rapporter aussi clairement que tu pourras, à moins que ton temps ne se trouve pris par une affaire plus urgente.

— Au contraire, j'ai tout mon temps libre et je vais essayer de tout vous raconter en détail. Car pour moi, toujours, il n'est pas de plus grand plaisir que de me souvenir de Socrate, que j'en parle moi-même ou que j'entende un autre en parler.

— En vérité, Phédon, crois bien que les autres, ceux qui s'apprentent à t'écouter, éprouvent eux aussi le même sentiment. Aussi, efforce-toi de tout nous retracer en détail, avec le plus de précision possible. **[58e]**

— Très bien. Pour ma part, tandis que j'étais présent auprès de lui, je ressentais des choses très étonnantes : d'un côté, ce n'était pas de la pitié qui me venait, comme lorsqu'on assiste à la mort d'un homme qui vous est cher. Car cet homme était manifestement heureux, Échécrate, à en juger d'après son attitude et son langage – tant il montrait de fermeté et de noblesse en quittant la vie ; à tel point qu'il me donnait l'impression, lui qui pourtant s'en allait chez Hadès, de ne pas s'y rendre sans un privilège divin, et bien plus, de devoir, une fois arrivé là-bas, y trouver un bonheur tel que jamais **[59a]** on n'en a connu ! Pour toutes ces raisons, rien qui ressemblât le moins du monde à de la pitié ne me venait, comme on eût pu l'attendre de la part de qui assiste à un malheur. Je n'éprouvais cependant pas non plus un plaisir semblable à celui que je prenais lorsque, comme nous en avons l'habitude, nous étions plongés dans de la philosophie – car telle était bien la nature des discours que nous tenions. Non, sincèrement, j'étais envahi par un sentiment déconcertant, curieux mélange où entraient certes du plaisir, mais aussi de la douleur quand me revenait à l'esprit que cet homme-là, tout à l'heure, allait cesser de vivre. Et nous tous qui étions présents nous trouvions à peu près dans le même état, tantôt riant, parfois pleurant, mais celui d'entre nous qui poussait les choses à l'extrême, c'était Apollodore (je pense que tu connais le personnage, et sa manière). **[59b]**

— Évidemment !

— Eh bien, si lui était complètement submergé par ses émotions, j'avoue que j'étais moi-même très agité, et les autres aussi.

— Mais enfin, Phédon, qui se trouvait auprès de Socrate ?

— Il y avait donc là, comme concitoyens, cet Apollodore, aussi Critobule et son père, et encore Hermogène, Épigène, Eschine et Antisthène ; il y avait également Ctésippe de Péanée, Ménexène, et quelques autres Athéniens. Mais Platon, je crois, était malade.

— Est-ce qu'il y avait des étrangers ? **[59c]**

— Oui. Simmias le Thébain notamment, et Cébès, et Phédonès ; venus de Mégare, Euclide et Terpsion.

— Aristippe et Cléombrote étaient sûrement là ?

— Hé non ! Ils étaient à Égine, à ce qu'on disait.

— Personne d'autre ?

— Voilà à peu près tous ceux qui étaient présents, je crois.

— Bien, alors ? Raconte-moi, qu'est-ce qui s'est dit ?

— Je vais essayer de tout te raconter en détail, en commençant par le commencement. **[59d]** Il faut te dire que chaque jour, et surtout les jours qui précéderent celui-là, nous avions, moi et les autres, l'habitude d'aller voir Socrate ; nous nous rassemblions dès l'aube dans le tribunal, celui justement où avait eu lieu son procès, qui se trouvait tout près de la prison. Donc, chaque matin, nous attendions là en parlant entre nous que la prison fût ouverte (elle ne s'ouvrait pas de très bonne heure). Dès son ouverture, nous entrions auprès de Socrate et passions la plus grande partie de la journée avec lui. Mais ce jour-là, bien sûr, nous nous sommes rassemblés encore plus tôt. Car la veille, **[59e]** comme, vers le soir, nous sortions de la prison, nous avons appris que le navire était revenu de Délos. Aussi nous étions-nous donné le mot d'arriver à l'endroit habituel le plus matin possible ; à peine étions-nous arrivés que le portier – c'était lui qui d'habitude nous entendait venir – sortit à notre rencontre pour nous dire de patienter et de ne pas nous présenter avant qu'il ne nous y eût invités. « Les Onze², nous dit-il, sont en train de délier Socrate et s'occupent à donner des ordres pour qu'il meure aujourd'hui. » De fait, il revint peu de temps après et nous autorisa à entrer. Or, une fois entrés **[60a]**, nous avions devant nous Socrate qu'on venait de délier, mais aussi Xanthippe – tu la connais – qui, assise auprès de lui, tenait dans les bras son petit enfant. Dès que Xanthippe nous aperçut, elle éclata en lamentations et se mit à tenir le genre de propos habituels aux femmes : « Ah, Socrate, c'est la toute dernière fois que tes amis vont pouvoir parler avec toi, et toi avec eux ! » Socrate jeta un coup d'œil à Criton : « Criton, dit-il, que quelqu'un la reconduise à la maison. » Pendant que des serviteurs de Criton l'emmenaient, elle continuait de crier **[60b]** et de se frapper la poitrine.

Socrate se redressa alors pour s'asseoir sur son lit, replia la jambe, se mit à la frotter longuement de la main, et, tout en la frottant : « Quelle chose déconcertante, mes amis, dit-il, semble être ce que les hommes appellent

l'agréable, et quel étonnant rapport sa nature entretient avec ce qu'on tient pour être son contraire, le pénible : en l'homme, aucun des deux ne consent à coexister avec l'autre, mais si on poursuit l'un et qu'on l'attrape, on peut presque dire qu'on est obligé d'attraper toujours aussi l'autre ; comme si, bien qu'étant deux, ils étaient attachés à une unique tête. » **[60c]** Et il ajouta : « Il me semble que si Ésope avait réfléchi à cela, il en aurait fait une fable : *le dieu, voulant faire cesser cette guerre entre eux et ne pouvant y parvenir, attacha leurs deux têtes pour en faire un seul morceau. Moralité : quand l'un vous arrive, l'autre accourt à sa suite.* Voilà justement qui paraît bien être mon cas : dans ma jambe, à cause de la chaîne, il y avait le douloureux et, à présent, c'est l'agréable qui semble venir à sa suite. »

Cébès intervint alors : « Par Zeus, Socrate, dit-il, tu as bien fait de me rafraîchir la mémoire. Vois-tu, ces **[60d]** poèmes que tu as composés en mettant en vers les contes d'Ésope, et ton hymne à Apollon, eh bien, beaucoup de gens m'ont déjà demandé (tiens, Événos par exemple, pas plus tard qu'avant-hier) ce que tu pouvais avoir en tête depuis ton arrivée ici pour t'être mis à composer, toi qui n'avais jamais rien composé jusque-là. Donc, si tu veux que je sois capable de répondre à Événos quand il me reposera la question – et je sais bien qu'il le fera – dis-moi, que faut-il dire ?

— Allons, Cébès, répliqua Socrate, tu n'as qu'à lui dire la vérité : que je n'avais nullement la prétention de rivaliser de talent ni avec lui ni avec ses œuvres en faisant ces compositions, **[60e]** car je ne savais que trop combien c'eût été difficile. Mais j'avais fait des rêves dont je tenais à comprendre le sens – et aussi, d'ailleurs, par scrupule religieux, au cas où ce serait bien cette espèce d'œuvre qu'avec insistance ils m'enjoignaient de faire. Voici ce qu'il en était : souvent, tout au long de ma vie, le même rêve m'a visité ; ce que je voyais dans mon rêve pouvait varier d'une fois à l'autre, mais ce qu'il disait, c'était toujours la même chose : « *Socrate, disait-il, fais une œuvre d'art, travaille.* » Et moi, du moins dans le passé, je croyais comprendre que ce que je faisais, c'était ce à quoi le rêve m'incitait **[61a]** et qu'il m'encourageait à poursuivre comme lorsqu'on acclame les coureurs le long de la piste ; et qu'ainsi, le rêve m'encourageait à continuer exactement ce que j'étais en train de faire, une œuvre d'art. Car, dans mon esprit, la philosophie était l'œuvre d'art la plus haute, et c'était elle que je pratiquais. Mais le procès eut lieu, la fête du dieu fit obstacle à ma mort. Alors, et au cas où – sait-on jamais ? – le rêve insisterait pour me prescrire de faire une œuvre d'art au sens où tout le monde entend ce mot, il m'a semblé qu'il fallait ne pas désobéir, et me mettre à composer. Bref, il m'a paru plus sûr de ne pas m'en aller avant de m'être acquitté de ce devoir **[61b]** religieux : faire des poèmes, donc obéir au rêve. Et voilà comment j'ai d'abord composé en l'honneur du dieu dont c'était alors la fête ; puis, le dieu célébré, j'ai réfléchi : le poète, me suis-je dit, si toutefois c'est poète qu'il veut être, doit inventer des histoires et non se contenter de dire. Mais moi, je n'étais pas doué pour inventer des histoires. Aussi, j'ai pris celles que j'avais sous la main et que je savais par cœur, celles d'Ésope ; ce

sont elles qui, par un pur effet du sort, me sont venues les premières, et qui ont servi de matière à mes compositions. Explique donc cela à Événos, Cébès, salue-le bien, et dis-lui que s'il veut se montrer sage il doit se mettre à ma poursuite le plus vite possible. **[61c]** Or c'est aujourd'hui, semble-t-il, que je m'en vais, puisque les Athéniens l'ordonnent. »

Alors Simmias : « Quel drôle de conseil, Socrate, tu donnes là à Événos ! Le sort a fait que j'ai plusieurs fois rencontré le personnage et, d'après ce que j'ai pu voir, il y a vraiment fort peu de chances qu'il suive ton conseil. Quant à le faire de son plein gré...

— Mais quoi, dit-il, Événos n'est-il pas philosophe ?

— À moi, du moins, il paraît l'être, répondit Simmias.

— En ce cas, il y consentira volontiers, lui, Événos, et quiconque prend part d'une manière qui convient à une telle occupation. Cependant, sans doute n'ira-t-il pas jusqu'à se tuer ; car on affirme que c'est là une chose interdite. »

[61d]

Tout en disant cela, il posa les pieds sur le sol, s'assit au bord du lit et c'est dans cette position qu'il continua de dialoguer. Sur quoi Cébès lui posa cette question :

« Mais qu'est-ce que tu veux dire, Socrate ? D'un côté, il est interdit de se tuer, mais de l'autre le philosophe doit chercher à suivre celui qui meurt ?

— Comment, Cébès, les familiers de Philolaos que vous êtes, toi et Simmias, avez bien entendu parler de ce genre de questions ?

— Oui, mais ce n'était pas très éclairant, Socrate.

— En vérité, de ces choses-là je ne peux moi aussi parler que par ouï-dire. Mais ce que j'ai pu entendre ainsi, je n'éprouve aucune réticence à vous en parler. D'ailleurs, c'est sans doute **[61e]** à qui doit faire le voyage de là-bas qu'il convient tout particulièrement de soumettre ce voyage à un examen approfondi et d'exprimer par une histoire ce qu'il s' imagine que cela peut bien être. Que pourrait-on d'ailleurs faire d'autre dans le temps qui reste jusqu'au coucher du soleil ?

— Enfin, Socrate, sur quoi s'appuie-t-on pour affirmer qu'il est interdit de se donner la mort ? Certes, et pour répondre à la question que tu posais à l'instant, j'ai déjà entendu Philolaos lorsqu'il séjournait chez nous, comme j'en ai déjà aussi entendu bien d'autres, dire qu'il ne fallait pas le faire. Mais de personne, jamais, je n'ai rien entendu de vraiment éclairant à ce propos.

[62a]

— Allons-y donc de bon cœur, dit Socrate. Et peut-être, cette fois-ci, entendras-tu quelque chose. Sans doute va-t-il te paraître étonnant que cette unique chose, entre toutes, soit absolue, et n'arrive jamais à l'homme au gré du sort comme toutes les autres lui arrivent : à savoir qu'il y a des moments où, et des gens pour qui, il vaut mieux être mort que vivre. Quant à ceux pour qui il vaut mieux être mort, ce qui t'étonne, je pense, est que, pour ces hommes-là, il soit impie de se procurer à eux-mêmes un tel bienfait, mais qu'ils doivent attendre un bienfaiteur étranger. »

Cébès se mit à rire doucement : « Que Zeus s’y r’trouve », dit-il dans son patois. **[62b]**

« Formulé de cette façon, convint Socrate, cela peut paraître absurde ; et pourtant elle pourrait bien avoir un sens, au contraire, cette formule que l’on prononce à ce propos dans les Mystères : “Nous, les humains, sommes comme assignés à résidence et nul ne doit s’affranchir lui-même de ces liens ni s’évader”, formule qui certes, à mes yeux, a de la grandeur, mais qu’il n’est pas facile d’élucider parfaitement. Cependant, Cébès, elle me semble fort bien exprimer au moins ceci : que ce sont des dieux qui sont nos gardiens à nous, et que nous, les humains, formons une partie des troupeaux que les dieux possèdent. Tu ne crois pas ?

— Moi ? Si, répondit Cébès. **[62c]**

— Toi donc, reprit-il, si l’un de ceux qui sont ta propriété à toi tentait de se suicider sans que tu lui aies signifié que tu voulais sa mort, ne serais-tu pas en fureur contre lui ? Et, si tu en avais le moyen, ne le punirais-tu pas ?

— Certainement, fit-il.

— Vu sous cet angle, il n’y a alors peut-être rien d’absurde à affirmer qu’il ne faut pas se donner la mort avant qu’un dieu ne nous ait envoyé quelque signe inéluctable, pareil à celui qui maintenant, pour nous, est là.

— Cela, au moins, paraît vraisemblable, dit Cébès. Mais c’est ce que tu disais à l’instant – que les philosophes accepteraient facilement **[62d]** de mourir –, c’est cela, Socrate, qui a l’air vraiment déconcertant, si toutefois nous avons eu raison de dire ce que nous venons de dire : que le dieu est notre gardien et que nous sommes son troupeau. Affirmer que les hommes les plus sensés ne se révoltent pas au moment d’abandonner la protection et les soins que leur prodiguent des maîtres qui sont les meilleurs maîtres qui soient – des dieux –, cela n’a pas de sens. Car on ne va pas s’imaginer, je suppose, qu’on sera capable, une fois libéré, de mieux prendre soin de soi-même. Non, seul un homme stupide pourrait à la rigueur croire qu’il doit échapper **[62e]** à son maître, et serait incapable de tenir ce raisonnement : il ne faut pas fuir loin de ce qui est bon, mais en rester au contraire le plus près possible. C’est donc par incapacité à raisonner qu’il s’enfuirait. Mais l’homme intelligent n’aura, je crois, pas d’autre désir que d’être toujours auprès de ce qui est meilleur que lui. Voilà pourquoi, Socrate, c’est juste le contraire de ce que tu disais à l’instant qui est vraisemblable ; car c’est aux hommes sensés qu’il convient de se révolter quand ils meurent, et aux insensés de s’en réjouir. »

Socrate écouta, et il me paraissait **[63a]** tout content de la difficulté soulevée par Cébès. Tournant alors les yeux vers nous : « Voilà bien Cébès, dit-il, toujours en quête d’arguments à opposer, et pas précisément homme à se laisser persuader tout de suite par ce qu’on lui dit. »

Simmias intervint : « Pourtant, cette fois, Socrate, je suis moi aussi d’avis qu’il y a quelque chose dans ce que vient de dire Cébès. Pourquoi en effet des hommes sages, s’ils le sont vraiment, fuiraient-ils des maîtres meilleurs qu’eux-mêmes, et s’en sépareraient-ils avec autant de facilité ?

Aussi, selon moi, est-ce toi que Cébès vise dans son raisonnement, puisque c'est ainsi, je veux dire avec facilité, que tu supportes la situation, alors que tu nous abandonnes, nous et ces bons gouvernants que sont, tu le reconnais toi-même, les dieux. **[63b]**

— Ce que vous dites est juste, répondit-il. Vous voulez dire, si je comprends bien, que je dois me défendre de ces accusations comme devant un tribunal ?

— Oui, exactement, dit Simmias.

— En ce cas, allons-y ! dit-il. Et faisons en sorte que notre défense soit plus persuasive à vos yeux qu'elle ne l'a été pour les juges. Le fait est, Simmias et Cébès, que si, moi, je ne croyais pas devoir arriver auprès d'autres dieux, sages et bons, mais aussi auprès de certains morts : hommes qui valent mieux que ceux d'ici, je commettrais une injustice en ne me révoltant pas contre la mort. En réalité, vous le savez bien, **[63c]** l'espoir d'aller rejoindre des hommes qui soient bons, cet espoir-là, je l'ai, mais je ne le défendrai pas jusqu'au bout. En revanche (et vous le savez bien aussi), dans ce genre de choses, s'il en est une que je défendrai envers et contre tout, c'est mon espoir d'aller auprès de dieux qui sont des maîtres parfaitement bons. C'est pourquoi je ne me révolte pas comme je le ferais s'il en était autrement ; et même j'ai bon espoir que, pour les morts, quelque chose existe et, comme cela se dit du reste depuis longtemps, quelque chose de bien meilleur pour les bons que pour les mauvais.

— Alors quoi, Socrate ? dit Simmias. Est-ce que tu as l'intention de t'en aller en gardant pour toi seul à l'esprit une telle pensée ? Est-ce que tu ne la partageras pas avec nous ? **[63d]** Il me semble pourtant que c'est certainement une pensée qui nous est commune, et qui en même temps est bonne pour nous ; si tu réussis à nous persuader de ce que tu affirmes, tu tiendras là ta défense.

— Je vais essayer, dit-il. Mais voyons d'abord ce que, et depuis un bon moment déjà il me semble, ce brave Criton a envie de nous dire.

— Tout simplement, Socrate, fit Criton, ce que me dit à moi depuis un bon moment déjà celui qui doit te donner le poison : que je dois t'expliquer qu'il faut dialoguer le moins possible, car il prétend que l'on s'échauffe trop en dialoguant, **[63e]** et qu'il ne faut rien opposer de tel à l'action du poison ; sinon on est parfois obligé d'en boire deux et même trois fois quand on se comporte ainsi. »

Alors Socrate : « Envoie-le promener, dit-il ; il n'a qu'à préparer son affaire de manière à m'en donner deux et même trois fois s'il le faut.

— Je me doutais bien que tu allais réagir de cette façon, dit Criton, mais l'homme n'arrête pas de me faire des histoires.

— Laisse-le dire, fit Socrate. Car je veux, maintenant, devant vous, mes juges, justifier cette affirmation : il me paraît raisonnable de penser qu'un homme qui a réellement passé toute sa vie dans la philosophie est, quand il va mourir, plein de confiance **[64a]** et d'espoir que c'est là-bas qu'il obtiendra les

biens les plus grands, une fois qu'il aura cessé de vivre. Comment il peut justement en être ainsi, voilà, Simmias et Cébès, ce que je vais tenter de vous expliquer. Car c'est bien là une chose dont les autres risquent de ne pas avoir conscience : que tous ceux qui s'appliquent à la philosophie et s'y appliquent droitement ne s'occupent de rien d'autre que de mourir et d'être morts. Or, si cela est vrai, voici qui serait, je crois, déconcertant : avoir tout au long de sa vie cette unique chose à cœur, et, au moment même où elle arrive, se révolter contre ce que l'on avait précisément à cœur et à quoi on s'occupait depuis si longtemps. »

Simmias, se mettant à rire : « Par Zeus, Socrate, dit-il, **[64b]** jusqu'à maintenant je n'en avais pas précisément envie, et pourtant tu as réussi à me faire rire ! Je pense effectivement que s'ils entendaient cela, la plupart des gens jugeraient que c'est à coup sûr la bonne manière de parler de ceux qui s'occupent à philosopher. Les gens de chez nous, en particulier, t'accorderaient sans l'ombre d'une réserve que ceux qui philosophent réclament réellement la mort et ils ajouteraient qu'ils ont, pour leur part, tout à fait conscience que c'est exactement le sort que les philosophes méritent !

— Ils ne diraient là que la vérité, Simmias, sauf sur ce point : quand ils disent qu'ils en ont tout à fait conscience ; car en quel sens réclament la mort ceux qui sont vraiment philosophes, en quel sens ils méritent la mort, et laquelle, cela ils n'en sont pas du tout conscients. En conséquence, dit-il, parlons entre nous, et laissons de côté tous ces gens-là. **[64c]**

La mort, pensons-nous que c'est quelque chose ?

— Oui, assurément, fut la réponse de Simmias.

— Se peut-il qu'elle soit autre chose que la séparation de l'âme d'avec le corps ? C'est bien cela, être mort : le corps séparé d'avec l'âme en vient à n'être que lui-même en lui-même, tandis que l'âme séparée d'avec le corps est elle-même en elle-même ? Se peut-il que la mort soit autre chose que cela ?

— Non, c'est bien cela, dit-il.

— Examine alors, mon cher, s'il te paraît possible de partager les opinions qui sont les miennes : **[64d]** car je crois que c'est à partir d'elles que nous en saurons plus sur ce qui reste à examiner. Est-ce que cela te paraît être le propre d'un homme qui est philosophe que de prendre au sérieux ce qu'on appelle des plaisirs, l'espèce de plaisirs que l'on prend, par exemple, à la nourriture et à la boisson ?

— Pas du tout, Socrate, dit Simmias.

— Et aux plaisirs charnels ?

— Non plus.

— Et tous les autres soins que l'on donne au corps ? Crois-tu qu'un homme de ce genre leur accorde quelque importance ? Par exemple, acheter des manteaux et des chaussures qui soient distingués, ou des accessoires servant à embellir le corps, crois-tu qu'il y accorde quelque importance ? ou au contraire aucune, **[64e]** pour autant du moins qu'il n'est pas absolument obligé d'en prendre sa part ?

— Pour moi, je crois qu'il n'y accorde aucune importance, dit-il, en tout cas celui qui, vraiment, est philosophe.

— Ton opinion, dit Socrate, est donc que, en général, la préoccupation d'un tel homme n'est pas de se soucier du corps, mais de s'en éloigner autant qu'il en est capable, et de se tourner vers l'âme ?

— Selon moi, oui.

— C'est donc d'abord en de telles circonstances que l'évidence s'impose : **[65a]** le philosophe délie son âme, autant qu'il le peut, de toute association avec le corps, d'une façon qui le distingue de tous les autres hommes ?

— Oui.

— Et sans doute, Simmias, aux yeux de la plupart des gens, l'homme à qui ce genre de plaisirs ne fait aucun plaisir et qui juge bon de ne pas en prendre sa part doit estimer que la vie ne vaut pas la peine d'être vécue ; au contraire, celui qui n'a que faire des plaisirs – de ceux que le corps procure – doit tendre à leurs yeux vers un état passablement proche de la mort.

— Tu dis la pure vérité !

— Bon. Et quand il s'agit de se mettre à penser ? Le corps fait-il, ou non, obstacle, quand, poursuivant une recherche, on s'avise de l'y associer ? **[65b]** Je veux dire à peu près ceci : la vue, ou encore l'ouïe, comportent-elles pour les hommes une vérité quelconque ? Ou, au moins, est-ce que cela ne se passe pas comme même les poètes ne cessent de nous le rabâcher : nous n'entendons rien, ne voyons rien avec exactitude ? Or, si parmi les perceptions du corps, ces deux-là ne sont ni exactes ni claires, ne parlons pas des autres. Car elles sont toutes, j'imagine, plus imparfaites que celles-là. N'est-ce pas ton avis ?

— Si, tout à fait, dit-il.

— À quel moment donc, dit Socrate, l'âme saisit-elle la vérité ? Chaque fois en effet qu'elle se sert du corps pour tenter d'examiner quelque chose, il est évident qu'elle est totalement trompée par lui. **[65c]**

— C'est vrai.

— Alors ? N'est-ce pas dans l'acte de raisonner, et nulle part ailleurs, qu'en vient à se manifester à elle ce qu'est réellement la chose en question ?

— Oui.

— Et, je suppose, l'âme raisonne le plus parfaitement quand ne viennent la perturber ni audition, ni vision, ni douleur, ni plaisir aucun ; quand au contraire elle se concentre le plus possible en elle-même et envoie poliment promener le corps ; quand, rompant autant qu'elle en est capable toute association comme tout contact avec lui, elle aspire à ce qui est ?

— Oui, c'est ainsi.

— Et c'est donc aussi à ces moments-là que l'âme du philosophe accorde le moins **[65d]** d'importance au corps, s'évade de lui et cherche à se concentrer en elle-même ?

— Oui.

— Bien ; et maintenant, Simmias, ceci encore : affirmons-nous qu'il existe quelque chose de juste en soi, ou le nions-nous ?

— Par Zeus, certes.

— Et quelque chose de beau, de bon... ?

— Sans aucun doute.

— En fait, une chose de ce genre, en as-tu encore jamais vu, de tes yeux vu ?

— En aucune façon, dit-il.

— Mais ces choses, alors, tu les as saisies par une perception différente de celles qui ont le corps pour instrument ? Je veux parler de ce qui, pour chaque chose (par exemple la grandeur, la santé, la force, bref toutes choses sans exception) constitue son essence : **[65e]** ce que chacune se trouve être. Est-ce que c'est par l'intermédiaire du corps qu'est considéré ce qu'il y a de plus vrai en elle ? Est-ce que ce n'est pas plutôt de cette manière : celui de nous qui sera le mieux, et avec le plus grand souci de précision, préparé à réfléchir sur ce qu'est, en elle-même, chacune des réalités qu'il examine, ne serait-il pas, lui, sur la bonne voie, et au plus près de connaître chacune de ces réalités ?

— Si, absolument.

— C'est donc lui qui mènerait cette activité de la façon la plus pure, en ayant, le plus possible, recours à la pensée seule pour aller vers chaque réalité, sans faire, quand il pense, intervenir ce qu'il voit, sans traîner avec lui aucune **[66a]** sensation d'aucune sorte quand il est en train de raisonner ? Se servant au contraire de la pensée en elle-même et sans mélange, c'est ainsi qu'il entreprendrait de faire la chasse à ce que chacun des êtres est en lui-même et sans mélange. Cela, en se séparant autant qu'il peut de ses yeux, de ses oreilles, et pour ainsi dire de son corps tout entier, car il jugerait que c'est le corps qui trouble l'âme et l'empêche, toutes les fois qu'elle est associée à lui, d'acquiescer à vérité et pensée ? Si quelqu'un doit réussir à atteindre ce qui est, qui serait-ce, Simmias, sinon cet homme-là ?

— C'est extraordinairement vrai, ce que tu dis, Socrate, répondit Simmias. **[66b]**

— La conséquence nécessaire de tout cela, reprit Socrate, est que les philosophes authentiques en viennent à se former une opinion de ce genre, et même à échanger entre eux des propos de ce genre : "Peut-être bien y a-t-il comme un raccourci capable de nous mener droit au but, dès lors que le raisonnement suivant nous guide quand nous sommes au milieu d'une recherche : tant que nous aurons le corps, et qu'un mal de cette sorte restera mêlé à la pâte de notre âme, il est impossible que nous possédions jamais en suffisance ce à quoi nous aspirons ; et, nous l'affirmons, ce à quoi nous aspirons, c'est le vrai. Le corps en effet est pour nous source de mille affairements, car il est nécessaire **[66c]** de le nourrir ; en outre, si des maladies surviennent, elles sont autant d'obstacles dans notre chasse à ce qui est. Désirs, appétits, peurs, simulacres en tout genre, futilités, il nous en remplit si

bien que, comme on dit, pour de vrai et pour de bon, à cause de lui il ne nous sera jamais possible de penser, et sur rien. Prenons les guerres, les révolutions, les conflits : rien d'autre ne les suscite que le corps et ses appétits. Car toutes les guerres ont pour origine l'appropriation des richesses. Or ces richesses, [66d] c'est le corps qui nous force à les acquérir, c'est son service qui nous rend esclaves. Et c'est encore lui qui fait que nous n'avons jamais de temps libre pour la philosophie, à cause de toutes ces affaires. Mais le comble, c'est que même s'il nous laisse enfin du temps libre et que nous nous mettons à examiner un problème, le voilà qui débarque au milieu de nos recherches ; il est partout, il suscite tumulte et confusion, nous étourdissant si bien qu'à cause de lui nous sommes incapables de discerner le vrai. Pour nous, réellement, la preuve est faite : si nous devons jamais savoir purement quelque chose, [66e] il faut que nous nous séparions de lui et que nous considérions avec l'âme elle-même les choses elles-mêmes. Alors, à ce qu'il semble, nous appartiendra enfin ce que nous désirons et dont nous affirmons que nous sommes amoureux : la pensée. Cela, une fois que nous aurons cessé de vivre, et non pas – tel est le sens du raisonnement – de notre vivant. Car s'il est impossible, en la compagnie du corps, de rien connaître purement, de deux choses l'une : ou bien il n'existe aucune manière possible d'acquérir le savoir, ou bien c'est une fois qu'on en aura fini, puisque c'est alors [67a] que l'âme, elle-même en elle-même, sera séparée du corps, mais pas avant. Et tout le temps que nous vivons, nous nous approcherons au plus près du savoir lorsque, autant qu'il est possible, nous n'aurons ni commerce ni association avec le corps, sauf en cas d'absolue nécessité ; lorsque nous ne nous laisserons pas contaminer par sa nature, mais que nous nous en serons purifiés, jusqu'à ce que le dieu lui-même nous ait déliés. Alors, oui, nous serons purs, étant séparés de cette chose insensée qu'est le corps. Nous serons, c'est vraisemblable, en compagnie d'êtres semblables à nous, et, par ce qui est vraiment nous-mêmes, nous connaissons [67b] tout ce qui est sans mélange – et sans doute est-ce cela, le vrai. Car ne pas être pur et se saisir du pur, il faut craindre que ce ne soit pas là chose permise.” Voilà, je crois, Simmias, ce que doivent nécessairement se dire entre eux, voilà ce que doivent croire tous ceux qui, droitement, sont désireux d'apprendre. N'est-ce pas aussi ton opinion ?

— Oui, entièrement, Socrate.

— Donc, reprit-il, si tout cela est vrai, ami, il y a grand espoir, pour qui est arrivé là où je me rends maintenant, d'acquérir en suffisance, et là-bas plus que partout ailleurs, ce qui a été pour nous le but d'un si grand effort tout au long de notre vie passée. Aussi [67c] ce voyage, celui qui à présent m'est prescrit, s'accompagne-t-il d'une noble espérance, et cela vaut pour tout homme qui estime que sa réflexion est prête à s'exercer, puisqu'elle est comme purifiée.

— Tout à fait, dit Simmias.

— Mais une purification, est-ce que par hasard ce n'est pas justement ce qu'énonce la formule d'auparavant : séparer le plus possible l'âme du corps,

l'habituer à se rassembler elle-même en elle-même à partir de tous les points du corps, à se ramasser et à vivre, dans le moment présent comme dans celui [67d] à venir, isolée en elle-même autant qu'elle le peut, travaillant à se délier du corps comme on se délie de ses chaînes ?

— Parfaitement, dit-il.

— Donc, ce que précisément on nomme mort, c'est une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps ?

— Oui, absolument, dit-il.

— Et délier l'âme, ceux, disons-nous, qui ne cessent de s'y employer avec ardeur sont surtout, ou plutôt non, sont seulement ceux qui philosophent droitement, et l'exercice même qui est propre aux philosophes consiste en ceci : en une déliaison et une séparation de l'âme d'avec le corps ? Tu ne crois pas ?

— C'est évident.

— Donc, comme je le disais en commençant, on aurait vraiment là un personnage ridicule : [67e] comment, voilà un homme qui, sa vie durant, s'entraîne à une manière de vivre aussi proche que possible de la mort et qui, lorsqu'elle survient, se révolte contre elle !

— Il serait ridicule, forcément.

— Alors, Simmias, dit-il, c'est bien une réalité : ceux qui philosophent droitement s'exercent à mourir, et il n'y a pas homme au monde qui ait moins qu'eux peur d'être mort. Pour examiner la question, fonde-toi sur ce qui suit : du moment qu'ils sont complètement brouillés avec leur corps et désirent que leur âme soit toute à elle-même, s'ils se mettaient, à l'instant précis où cela arrive, à avoir peur et à se révolter, ne serait-ce pas là le comble de l'illogisme ? S'ils n'étaient pas joyeux de s'en aller vers ce lieu où ils ont espoir, une fois arrivés, de rencontrer ce dont toute leur vie [68a] ils ont été amoureux – et c'était de la pensée qu'ils étaient amoureux –, espoir d'être séparés de ce compagnon avec qui ils étaient brouillés ? Quoi, pour des attachements humains, parce que des épouses ou de jeunes garçons aimés étaient morts, tant de gens ont souhaité aller volontairement dans l'Hadès, mus par l'espoir que là-bas ils apercevraient au moins quelque chose de l'objet de leur désir, et seraient avec lui ? Et quand il s'agit de la pensée, celui qui en est réellement amoureux et qui éprouve avec intensité le même espoir de la rencontrer [68b] – d'une manière qui vaille la peine d'en parler – dans l'Hadès et nulle part ailleurs, ira se révolter au moment de mourir, et ne se réjouira pas d'aller là-bas ? Il faut croire qu'il se réjouira, ami, si c'est bien réellement qu'il est philosophe. Car il croira intensément que la pensée, il ne pourra la rencontrer en toute pureté nulle part ailleurs, seulement là-bas. Dans ces conditions ne serait-ce pas, comme je viens de le dire, le comble de l'illogisme qu'un tel homme eût peur de la mort ?

— Le comble, par Zeus ! dit-il.

— Bien. Tu tiens là, reprit Socrate, un signe de reconnaissance suffisant : si tu vois un homme se révolter quand il est sur le point de mourir,

c'est qu'il [68c] n'était pas ami du savoir, philosophe, mais un quelconque ami du corps ; le même pouvant d'ailleurs être aussi, si cela se trouve, ami de l'argent, ami des honneurs, soit de l'un soit des autres, soit des deux à la fois.

— Tu dis les choses tout à fait comme elles sont ! fit-il.

— Cela étant, Simmias, dit-il, ce que l'on nomme courage, est-ce que cela ne convient pas par excellence à ceux qui possèdent les dispositions dont je viens de parler ?

— Sans aucun doute, dit-il.

— Et la modération – ce que même le plus grand nombre nomme modération : concernant les appétits, ne pas se laisser exciter violemment par eux, au contraire, en faire peu de cas et adopter une conduite bien réglée – ne convient-elle pas à ceux-là seuls qui font peu de cas du corps et passent leur vie dans la philosophie ? [68d]

— Nécessairement, dit-il.

— Si tu veux bien réfléchir au courage et à la modération, dit Socrate, du moins à ceux des autres hommes, ils te paraîtront bien déconcertants.

— Comment cela, Socrate ?

— Tu sais, dit-il, ce que tous les autres pensent de la mort : que, parmi les maux, c'est l'un des plus grands.

— Et comment ! fit-il.

— C'est donc par peur de maux encore plus grands que les gens courageux affrontent la mort, quand ils l'affrontent ?

— C'est bien cela.

— C'est donc parce qu'ils ont peur, c'est par peur que tous sont courageux, tous, hormis les philosophes ; et pourtant, il est absurde assurément d'être courageux par peur et par lâcheté ? [68e]

— Certes.

— Et ceux d'entre eux qui ont une conduite bien réglée ? Est-ce qu'ils ne se trouvent pas dans le même état ? N'est-ce pas par une sorte de dérèglement qu'ils sont modérés ? Bien sûr, nous disons que c'est impossible. Pourtant, ils se trouvent dans un état qui ressemble au précédent, avec leur modération bien intentionnée : comme ils ont peur d'être privés de certains plaisirs qui leur font envie, ils s'abstiennent d'autres plaisirs, mais cela parce qu'ils sont dominés par des plaisirs ! Ils ont beau appeler [69a] dérèglement la soumission à l'égard des plaisirs, ce qui leur arrive pourtant, c'est qu'ils ne parviennent à dominer certains plaisirs que parce qu'ils sont dominés par des plaisirs. Cela ressemble à ce qu'on vient justement de dire : que c'est, d'une certaine manière, un dérèglement qui les rend modérés.

— Cela en a tout l'air !

— Mon cher Simmias, il y a fort à craindre que ce ne soit pas, pour acquérir de la vertu, un mode correct d'échange, celui qui consiste à échanger des plaisirs contre des plaisirs, des peines contre des peines, de la peur contre de la peur – une plus grande quantité contre une plus petite, comme si c'étaient des pièces de monnaie ; à craindre qu'il n'y ait au contraire qu'une

seule monnaie qui vaille et en fonction de laquelle tout cela doit être échangé : la pensée ! [69b] et que si c'est à ce prix-là, et à l'aide de cela, qu'on les achète et qu'on les vend, toutes ces choses aient des chances d'être, réellement, du courage, de la modération, de la justice, en un mot de la vertu vraie qu'accompagne de la pensée (que s'y joignent ou non plaisirs, peines, et toutes affections du même genre) ; mais si au contraire, coupé de toute pensée, tout cela n'est que matière à échange mutuel, il est à craindre qu'une telle vertu ne soit qu'une vertu en trompe-l'œil, vertu réellement servile qui ne comporte rien de sain, et rien non plus de vrai ; à craindre que ce soit donc bien le vrai qui, en réalité, constitue [69c] une purification à l'égard de toutes les choses de cette sorte : la modération, la justice, le courage – et que la pensée, en elle-même, soit comme un moyen de cette purification. Aussi, il se pourrait que ceux qui ont établi à notre intention les rites initiatiques ne soient pas, de fait, des gens négligeables ; mais qu'en réalité, et depuis longtemps, ce soit là le sens de leur sentence énigmatique : “Quiconque arrive dans l'Hadès sans avoir été admis aux Mystères et initié sera couché dans le borborygme ; mais celui qui aura été purifié et initié partagera, une fois arrivé là-bas, la demeure des dieux.” Car, selon la formule de ceux qui pratiquent les initiations, “des porteurs de thyrses, [69d] oui, il y en a beaucoup, mais les Bacchants sont rares³⁷”. Et, selon mon opinion, ces derniers ne sont autres que ceux qui, toujours, se sont occupés à philosopher droitement. Pour faire partie de ceux-là, je n'ai pour ma part (du moins autant qu'il m'a été possible) rien négligé ma vie durant ; j'y ai au contraire mis toute mon ardeur, et j'en ai pris tous les moyens. Cette ardeur s'est-elle orientée correctement, est-elle arrivée à quelque chose, nous le saurons clairement une fois arrivés là-bas, s'il plaît au dieu – et il n'y a pas longtemps à attendre, me semble-t-il ! Voilà, Simmias et Cébès, en quoi consiste ma défense : à montrer combien, alors que je vous quitte, vous et les maîtres d'ici-bas, [69e] il est raisonnable que je le fasse sans difficulté, sans révolte, puisque je crois que là-bas non moins qu'ici je trouverai des maîtres et des compagnons qui soient bons. Mais à cela, la foule ne croit pas. Si donc vous, vous me trouvez, sur quelque point que ce soit, plus persuasif dans ma défense que les juges d'Athènes, tant mieux ! »

Après ces mots de Socrate, Cébès prit la parole : « À mon avis, Socrate, dans l'ensemble tu dis des choses excellentes. [70a] Mais pour ce que tu as énoncé à propos de l'âme, les hommes ont beaucoup de mal à s'en convaincre, pensant qu'il y a lieu de craindre qu'une fois séparée du corps elle n'existe plus nulle part, qu'elle ne subisse une corruption totale et ne périsse le jour même où l'homme meurt ; lieu de craindre qu'à l'instant même où elle est séparée du corps et où elle en sort comme un souffle ou une fumée, dispersée, elle ne s'en aille en s'envolant et ne soit absolument plus rien. Par suite, si vraiment l'âme existait quelque part, ramassée en elle-même et sur elle-même, séparée de tous les maux que tu viens d'énumérer, il y aurait un immense et bel espoir [70b] que ce soit vrai, Socrate, ce que tu dis. Mais sans doute est-il grand besoin ici d'une parole qui rassure et qui nous convainque

que l'âme existe après que l'homme est mort, qu'elle conserve aussi une certaine puissance et de la pensée.

— C'est vrai, approuva Socrate, ce que tu dis, Cébès. Alors, que devons-nous faire ? Veux-tu qu'à ce propos nous nous mettions à raconter toute l'histoire, en nous demandant s'il est ou non vraisemblable qu'il en soit ainsi ?

— Moi, en tout cas, dit Cébès, j'apprendrais avec plaisir ton opinion sur le sujet.

— Au moins, dit Socrate, je crois que personne en m'entendant à présent, [70c] fût-ce même un auteur de comédies, ne pourra prétendre que je bavarde en l'air⁴ et que je fais des discours sur des choses qui ne me regardent pas ! Donc, si tu en es d'accord, il faut examiner la question à fond. Examinons-la à peu près en ces termes : est-ce que les âmes des hommes qui ont cessé de vivre existent dans l'Hadès, ou non ? Il existe une antique tradition, dont nous gardons mémoire, selon laquelle les âmes arrivées d'ici existent là-bas, puis à nouveau font retour ici-même et naissent à partir des morts. S'il en va de cette façon, si c'est à partir de ceux qui moururent un jour que les vivants naissent à nouveau, que conclure, [70d] sinon qu'elles doivent bien exister, nos âmes, quand elles se trouvent là-bas ? En effet, elles ne pourraient en aucune façon naître à nouveau si elles n'avaient pas d'être. On aurait un indice suffisant que c'est le cas, s'il apparaissait de façon vraiment indiscutable que les vivants ne proviennent d'absolument rien d'autre que des morts.

Mais s'il n'en est pas ainsi, alors il nous faudra un autre raisonnement.

— C'est certain, dit Cébès.

— Or ce point, si tu veux le comprendre plus facilement, ne l'examine pas seulement à propos des hommes, mais aussi à propos de tous les animaux, de toutes les plantes et, plus généralement, de toutes les choses comportant un devenir. À propos de toutes, [70e] essayons de voir si c'est ainsi, et pas autrement, qu'elles adviennent toutes : les choses contraires à partir de rien d'autre que de leurs contraires – cela vaut pour tout ce qui se trouve entrer dans une relation de ce genre : par exemple, le beau, je pense, est le contraire du laid, le juste de l'injuste, et il y a des milliers d'exemples semblables. Examinons donc cette question : pour toutes les choses qui possèdent un contraire, est-ce une nécessité que ce contraire ne provienne d'absolument rien d'autre que de son contraire ? Par exemple : quand une chose devient plus grande, n'est-il pas, j'imagine, nécessaire que ce soit après avoir été d'abord plus petite qu'elle devient ensuite plus grande ?

— Évidemment.

— Donc aussi, quand elle devient plus petite, c'est après avoir été d'abord plus grande [71a] qu'elle deviendra ensuite plus petite ?

— Tout juste, dit-il.

— Et c'est bien du plus fort que provient le plus faible, et du plus lent le plus rapide ?

— Parfaitement.

— Et encore, quand une chose devient pire, n'est-ce pas d'avoir été d'abord meilleure ? ou, plus juste, d'avoir été d'abord plus injuste ?

— Impossible autrement.

— Nous tenons donc ce point pour suffisamment établi, dit-il : c'est ainsi qu'elles surviennent toutes, c'est à partir de leurs contraires que viennent à exister les choses contraires.

— Tout à fait.

— Autre chose ; en ce qui les concerne, voici à peu près ce qui se passe : entre tous ces couples de termes contraires se produit, puisqu'il y a deux termes, un double devenir – **[71b]** d'un contraire vers l'autre, et, inversement, de cet autre vers le premier. Je veux dire : entre le fait pour une chose d'être plus grande et celui d'être plus petite, n'y a-t-il pas accroissement et diminution ? – c'est ainsi que nous nommons d'une part le « s'accroître », de l'autre le « diminuer » ?

— Oui, dit-il.

— Donc c'est vrai aussi de « se diviser » et « se rassembler », de « se refroidir » et « se réchauffer », et de tous les processus semblables, même si dans certains cas nous ne disposons pas de mots pour les désigner : il n'en est pas moins nécessaire en fait que cela se produise ainsi dans tous les cas ; les termes proviennent les uns des autres et il y a devenir réciproque de chacun des termes vers l'autre ?

— Parfaitement, dit-il. **[71c]**

— Alors, dit Socrate, est-ce qu'il existe un contraire de « vivre », comme « dormir » est le contraire de « être éveillé » ?

— C'est sûr, dit-il.

— Lequel ?

— Être mort, dit-il.

— Donc, ces états proviennent l'un de l'autre, si toutefois ils sont bien contraires, et le devenir qui fait passer d'un terme à l'autre est double lui aussi, puisqu'il y a deux termes ?

— Impossible autrement.

— Eh bien, l'un de ces couples dont je viens tout juste de parler, c'est moi, dit Socrate, qui vais le formuler pour toi ; ce couple et aussi son double devenir ; et toi, tu formuleras l'autre pour moi. Or je dis : d'une part « dormir », d'autre part « être éveillé » ; c'est à partir de « dormir » qu'advient « être éveillé », et **[71d]** à partir d'« être éveillé » qu'advient « dormir », et les devenirs qui sont propres à ces deux termes sont, l'un « s'assoupir », l'autre « s'éveiller ». Cela te convient-il, ou non ?

— Parfaitement.

— Alors, à ton tour ! fit Socrate. Dis-m'en autant à propos de « vie » et de « mort ». D'abord, tu affirmes bien que « être mort » est le contraire de « vivre » ?

— Moi ? bien sûr !

— Ensuite, qu'ils proviennent l'un de l'autre ?

— Oui.

— Donc, à partir de ce qui est vivant, qu'est-ce qui advient ?

— Ce qui est mort, dit-il.

— Très bien, dit Socrate. Et à partir de ce qui est mort ?

— On doit forcément convenir, répondit-il, que c'est ce qui est vivant.

— Mais alors, Cébès, c'est de choses mortes que proviennent les choses vivantes et les êtres vivants ? **[71e]**

— Oui, dit-il.

— Elles existent donc bien, dit Socrate, nos âmes à nous, dans l'Hadès ?

— Il semblerait.

— Bon. Et si on prend les deux devenir qui sont propres à ces termes : ne s'en trouve-t-il pas au moins un des deux pour être parfaitement clair ? Car que ce soit « mourir », c'est clair, je pense ou non ?

— Très clair, dit-il.

— Comment donc, reprit Socrate, allons-nous nous y prendre ? Ne pas équilibrer ce « mourir » par le devenir qui va en sens contraire ? En ce cas la nature sera boiteuse ! Ne sommes-nous pas plutôt obligés de compenser le « mourir » par un devenir qui aille en sens contraire ?

— Absolument obligés, à mon avis, dit-il.

— Par lequel ?

— Par le « reprendre vie ».

— Alors donc, dit Socrate, si vraiment cela existe, le « reprendre vie », **[72a]** ce serait un devenir allant des morts aux vivants, ce « reprendre vie » ?

— Assurément.

— Voilà donc aussi une manière de procéder qui nous permet de tomber d'accord sur ce point : les vivants ne proviennent pas moins des morts que les morts des vivants. Cela étant, il nous a semblé tout à l'heure qu'il y avait peut-être là un indice suffisant de la nécessité, pour les âmes des morts, d'exister quelque part, un quelque part d'où justement elles viennent de nouveau à naître.

— Mon opinion, Socrate, dit Cébès, est que, d'après ce dont nous sommes convenus, c'est là une nécessité.

— Alors reconnais, Cébès, dit-il, que cet accord entre nous n'avait rien d'injustifié – c'est mon opinion à moi. Car si les choses en devenir ne s'équilibraient pas perpétuellement **[72b]** les unes les autres, tout à fait comme si elles opéraient un parcours circulaire, si au contraire il y avait une sorte de devenir en ligne droite, allant seulement d'un terme vers son opposé, sans jamais faire retour vers le premier terme ni décrire le tournant, tu vois bien que toutes choses finiraient par offrir le même aspect, par être déterminées par la même qualité, et qu'elles en auraient cessé de devenir.

— Que veux-tu dire ? demanda-t-il.

— Ce n'est pas très difficile à comprendre, répondit Socrate, ce que je dis, au contraire ! Suppose, par exemple, que d'un côté « s'assoupir » existe, mais que « s'éveiller » n'advienne pas à partir de « être endormi » pour

rétablir l'équilibre : tu vois bien que toutes choses finiraient pas être dans un état [72c] en comparaison duquel l'aventure d'Endymion ne serait qu'une aimable plaisanterie ; il ne se détacherait pas du peloton, puisque tout le reste serait aussi dans le même état que lui, et dormirait. Ou encore : si toutes choses se rassemblaient, sans jamais se diviser, la parole d'Anaxagore : « *Ensemble sont toutes choses*⁵ » aurait vite fait de s'accomplir ! Or, de la même façon, Cébès mon très cher, si tout ce qui a part au vivre doit mourir, et si, une fois mort, tout ce qui est mort conserve ce même aspect sans jamais reprendre vie, n'est-ce pas une nécessité absolue qu'à la fin tout soit [72d] mort, et rien ne vive ? Car si d'une part les choses vivantes proviennent d'autres choses vivantes, et si d'autre part les choses vivantes meurent – quel moyen d'éviter que tout ne soit à la fin englouti dans la mort ?

— Absolument aucun, à mon avis, Socrate, dit Cébès. Tout ce que tu dis me semble entièrement vrai.

— Ce l'est en effet Cébès, dit-il ; à mon avis rien n'est plus vrai que cela, et nous ne sommes pas dans l'erreur quand nous en tombons d'accord. Au contraire, tout cela existe bien réellement : et le « reprendre vie », et le fait que les vivants proviennent des morts, et celui que les âmes des morts [72e] existent, et même que du meilleur est réservé aux âmes bonnes, et du pire aux mauvaises.

— Bien plus, Socrate, intervint Cébès, cela va aussi dans le sens de la formule (si elle est vraie !) que tu as l'habitude de répéter : que pour nous, l'acquisition d'un savoir se trouve n'être rien d'autre qu'une réminiscence. D'après cette formule, il est nécessaire, je pense, que, dans un temps antérieur, nous ayons appris ce dont nous nous ressouvenons à présent. Ce qui serait impossible [73a] si notre âme n'existait pas en quelque façon avant d'être entrée dans cette forme humaine. De sorte que, par cette voie aussi, l'âme semble être quelque chose d'immortel.

— Mais, Cébès, dit Simmias, en intervenant à son tour, par quels moyens le démontrer ? Rappelle-les-moi, car pour le moment je ne m'en souviens pas très bien.

— Je vais utiliser un seul raisonnement, dit Cébès, le plus beau de tous : quand on pose des questions aux hommes, et si on pose les questions comme il faut, d'eux-mêmes, ils disent tout ce qui est comme c'est. Or si un savoir ne se trouvait pas présent en eux, et un raisonnement droit, ils ne seraient pas capables de le faire. Ensuite, [73b] si on met quelqu'un en face de figures géométriques ou d'une autre réalité de ce genre, c'est alors que s'affirme de la manière la plus claire qu'il en est bien ainsi⁶.

— Au cas où tu ne serais pas persuadé, du moins de cette manière, Simmias, dit Socrate, examine si, en conduisant l'examen à peu près comme je vais le faire, tu pourras en venir à partager mon opinion. Car il y a une chose que, manifestement, tu n'arrives pas à croire : tu te demandes comment ce qu'on appelle « apprendre » peut être une réminiscence ?

— Mais non, dit Simmias, ce n'est pas du tout que je n'arrive pas à le

croire ; seulement, dit-il, ce dont j'ai instamment besoin, c'est d'apprendre en quoi consiste l'acte dont tu parles : se ressouvenir. Et déjà, à la vérité, grâce à ce que Cébès a entrepris d'expliquer, je me ressouviens presque et je suis presque persuadé. Je n'en suis pas moins tout prêt à écouter maintenant la façon dont, toi, tu t'y es pris pour l'expliquer. [73c]

— Voici comment je procède, dit-il. Nous sommes d'accord, sans doute, sur le fait que si quelqu'un doit se ressouvenir de quelque chose, il faut qu'auparavant, à un moment quelconque, il ait eu un savoir de cette chose.

— Évidemment, dit-il.

— Donc, nous sommes d'accord également sur ce point : chaque fois qu'un savoir survient d'une certaine manière, c'est une réminiscence ? Voici comment j'entends la manière en question : toutes les fois que voyant une chose ou l'entendant, ou la saisissant par une sensation quelconque, non seulement on connaît cette chose, mais on conçoit en plus une autre chose, – qui est objet non pas du même, mais d'un autre savoir –, n'est-il pas légitime de dire qu'en ce cas on s'est ressouvenu de la chose qu'on a conçue ? [73d]

— Comment l'entends-tu ?

— À peu près en ce sens : j'imagine que le savoir qu'on a, par exemple, d'un homme, est différent de celui qu'on a d'une lyre ?

— Sans doute !

— Or tu sais bien ce qu'éprouvent les amants à la vue d'une lyre, d'un manteau, ou de n'importe quel objet utilisé habituellement par celui qu'ils aiment : dès qu'ils prennent connaissance de la lyre, aussitôt ils forment dans leur pensée l'idée du garçon à qui la lyre appartient. Eh bien, c'est cela, une réminiscence. Bien sûr, c'est pareil aussi dans le cas où, voyant Simmias, il arrive – assez souvent ! – qu'on se ressouvienne de Cébès ; aucun doute qu'on puisse alléguer des milliers d'exemples analogues.

— Là oui, des milliers, par Zeus ! dit Simmias. [73e]

— Donc, continua Socrate, un état de ce genre, c'est bien une réminiscence ? Et surtout quand on l'éprouve à l'occasion de choses que, par l'effet du temps écoulé ou du manque d'attention, on avait déjà oubliées ?

— Oui, c'est certain, dit-il.

— Il y a encore ceci, reprit Socrate : est-il possible que, voyant le dessin d'un cheval, ou le dessin d'une lyre, c'est d'un homme qu'on se ressouvienne ? ou que, voyant le portrait de Simmias, on se ressouvienne de Cébès ?

— Mais évidemment !

— Possible aussi, donc, qu'en voyant le portrait de Simmias, c'est de Simmias lui-même qu'on se ressouvienne ? [74a]

— Bien sûr, c'est possible ! dit-il.

— Alors, d'après tous ces exemples, ce qui se produit, c'est qu'il y a réminiscence aussi bien à partir de choses semblables qu'à partir de choses dissemblables ?

— Oui.

— Mais quand c'est à partir d'objets semblables qu'on se ressouvient de quelque chose, n'est-on pas forcé également d'éprouver ceci : réfléchir et se demander s'il manque ou non quelque chose à un objet donné quant à sa ressemblance avec ce dont on se ressouvient ?

— C'est forcé, dit Simmias.

— Alors, fit Socrate, examine si cela se passe ainsi. Nous disons bien, je pense, qu'il existe de l'égal – je ne parle pas de l'égalité entre un bout de bois et un bout de bois, un caillou et un caillou, ni de rien d'autre de ce genre, non, mais de quelque chose qui, comparé à tout cela, est différent : l'égal lui-même. Disons-nous que c'est quelque chose, ou rien ? [74b]

— Par Zeus, dit Simmias, certes, nous dirons que c'est quelque chose, et même incroyablement quelque chose !

— Ce qu'il est en soi, est-ce que nous le savons aussi ?

— Parfaitement, dit-il.

— D'où tirons-nous ce savoir que nous avons de lui ? Ne serait-ce pas des choses dont nous venons de parler, des bouts de bois, des cailloux, de tous les objets que nous voyons égaux ? Serait-ce à partir d'eux que nous concevons cet égal qui pourtant est différent d'eux tous ? À moins que cette différence ne soit pas évidente à tes yeux ? En ce cas, examine la question de cette manière : des cailloux ou des bouts de bois égaux n'apparaissent-ils pas parfois, tout en restant les mêmes, égaux à un moment, mais non à un autre ?

— C'est certain. [74c]

— Mais quoi, les choses qui, elles, sont égales en soi, est-ce qu'elles te sont, à toi, apparues une seule fois inégales ? Ou l'égalité apparue inégalité ?

— Absolument jamais, Socrate.

— Alors, ce n'est pas la même chose, dit-il, ces choses égales et l'égal en soi ?

— Pour moi, il est évident que non, Socrate.

— Pourtant, c'est bien à partir de ces choses égales dit-il, de celles qui sont différentes de ce fameux égal en soi, que tu as conçu et acquis le savoir de celui-ci ?

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Qu'il soit semblable à ces choses, ou qu'il en soit dissemblable ?

— Parfaitement.

— Au demeurant, dit-il, cela ne fait aucune différence. Dès lors que, voyant un objet, [74d] cette vision a été l'occasion pour toi d'en concevoir un autre – soit semblable, soit dissemblable –, ce qui s'accomplit est nécessairement une réminiscence.

— Hé oui !

— Très bien, fit-il. Mais en ce qui concerne les propriétés se trouvant dans les bouts de bois, et, plus généralement, dans les objets dont nous parlions à l'instant, ceux qui sont égaux, est-ce que nous n'éprouvons pas une réaction analogue ? est-ce qu'ils nous paraissent être égaux de la même façon que cet égal dont tout l'être est l'égalité ? Ou bien leur manque-t-il, ou non,

quelque chose de cette réalité-là pour être tels que l'égal ?

— Je crois bien, dit-il, qu'il leur manque quelque chose, et pas qu'un peu !

— Donc, nous sommes d'accord ; toutes les fois que, voyant une chose, on se fait cette réflexion : « ce qu'elle souhaite, cette chose que moi je vois maintenant, c'est être semblable à une autre réalité, [74e] mais elle reste en défaut et elle est impuissante à être égale de la même façon que l'autre, en vérité elle est plus imparfaite » – celui qui réfléchit à cela doit nécessairement, je pense, se trouver avoir eu auparavant un savoir de la réalité à laquelle, comme il l'affirme, la chose tend à ressembler tout en restant passablement déficiente.

— C'est là une nécessité.

— Alors ? Nous éprouvons bien, nous aussi, n'est-ce pas ? quelque chose de semblable à propos des objets égaux et de l'égal en soi ?

— Oui, absolument.

— Il est donc nécessaire que nous ayons eu un savoir de l'égal avant ce [75a] temps où pour la première fois, à la vue d'objets égaux, nous avons réfléchi qu'ils aspirent tous à être semblables à l'égal, mais qu'ils restent passablement déficients.

— C'est bien cela.

— Par ailleurs, nous nous accordons aussi sur ce point : cette réflexion n'a pas d'autre origine, il n'est même possible de la concevoir qu'à partir de l'acte de voir, de toucher, bref d'une perception quelconque – je veux dire que tout cela revient au même.

— Au même, certes, Socrate, étant donné du moins ce que le raisonnement se propose de mettre en évidence.

— Alors, en vérité, c'est à partir des sensations elles-mêmes qu'on doit réfléchir à ce fait : [75b] toutes les propriétés sensibles à la fois aspirent à une réalité du genre de celle de l'égal en soi, et restent pourtant passablement déficientes par rapport à cette réalité. Sinon, que dire ?

— Cela même.

— Avant d'avoir commencé à voir, à entendre, à user de nos autres sens, il fallait bien que de quelque manière nous nous trouvions en possession d'un savoir de ce qu'est l'égal en soi, si nous devons par la suite lui rapporter les égalités perçues à partir des sensations, puisqu'elles s'efforcent toutes avec une belle ardeur de ressembler à ce qu'il est, lui, alors que, comparées à lui, elles sont bien imparfaites.

— Tout ce qui a été dit, Socrate, entraîne nécessairement cette conséquence.

— Mais, aussitôt nés, est-ce que nous ne voyions pas, n'entendions pas, ne disposions pas des autres sens ?

— Si, bien sûr. [75c]

— Or il fallait – affirmons-nous – qu'avant d'user de ces sensations, nous soyons entrés en possession de la science de l'égal ?

— Oui.

— Mais alors, à ce qu'il semble, c'est nécessairement avant de naître que nous sommes entrés en sa possession ?

— Il semble bien.

— Donc, si nous avons acquis cette science avant de naître puisque nous la possédons à la naissance, nous avions, avant de naître et aussitôt nés, un savoir non seulement de l'égal, du plus grand, du plus petit, mais de tout ce qui est de même ordre, sans exception ? Car il va de soi que notre raisonnement présent ne porte pas plus sur l'égal que sur le beau en soi, le [75d] bon en soi, ou le juste, ou le pieux – en un mot, sur tout ce à quoi nous imprimons la marque « ce que c'est », aussi bien dans nos questions quand nous questionnons que dans nos réponses quand nous répondons. Il en résulte qu'il est nécessaire : d'abord que nous soyons entrés en possession des savoirs portant sur chacune de ces réalités avant de naître...

— Soit.

— ... ensuite, que nous naissions toujours avec ces savoirs (du moins si nous ne les oublions pas chaque fois que nous les acquérons) et que nous les conservions tout au long de notre vie. Car voici ce que c'est que savoir : quand on a acquis la science d'une chose, la tenir et ne pas la perdre. Ce que nous appelons oubli, Simmias, c'est bien la perte d'un savoir ? [75e]

— Sans aucun doute, Socrate, dit-il.

— Mais supposons que, ayant acquis ces savoirs avant de naître, nous les ayons perdus en naissant ; par la suite, lorsque nous usons de nos sens pour percevoir des choses qui en relèvent, nous reprenons à nouveau possession des savoirs que nous avions antérieurement, à un certain moment ; dès lors, ce que nous nommons « apprendre », ne serait-ce pas reprendre possession d'une science qui nous est propre ? Et quand nous disons que c'est là une sorte de ressouvenir, n'employons-nous pas le mot correct ?

— Tout à fait. [76a]

— Voici en tout cas ce qui s'est révélé possible : lorsqu'on perçoit une chose – par la vue, par l'ouïe, ou en usant d'un autre sens –, concevoir à l'occasion de cette perception une autre réalité qu'on avait oubliée, réalité dont la chose cherchait à s'approcher malgré sa dissemblance, ou à laquelle elle était semblable. Par conséquent – voici exactement ce que je veux dire – de deux choses l'une : ou bien nous sommes nés avec ce savoir-là des réalités, et nous conservons ce savoir notre vie durant, nous tous ; ou bien, après la naissance, ceux dont nous disons qu'ils apprennent ne font rien d'autre que se ressouvenir ; et en ce cas l'acte d'apprendre serait une réminiscence.

— C'est vraiment comme cela, Socrate, oui, tout juste !

— Mais enfin, Simmias, que choisis-tu ? Nous sommes nés avec ce savoir, [76b] ou nous nous ressouvenons par la suite de ce dont, antérieurement, nous possédions un savoir ?

— C'est que, pour le moment, je suis bien incapable de faire ce choix,

Socrate !

— Bon ; en voici alors un que tu peux faire, et à propos duquel tu pourras dire en quel sens tu te décides : un homme qui possède un savoir pourrait-il, oui ou non, rendre raison de ce qu'il sait ?

— C'est là une nécessité absolue, Socrate.

— Mais crois-tu aussi que tout le monde soit capable de rendre raison des réalités dont nous venons de parler ?

— Je voudrais bien, dit Simmias. Mais en vérité je n'ai qu'une crainte : c'est que demain, à cette heure, il n'y ait plus homme au monde capable de le faire de façon valable. [76c]

— C'est donc, Simmias, dit-il, que tu ne crois pas que le savoir de ces réalités, tous le possèdent ?

— Non, pas du tout.

— Ils se ressouviennt donc de ce qu'ils ont appris à un moment passé ?

— Nécessairement.

— Quand donc nos âmes ont-elles acquis le savoir de ces réalités ? Certainement pas, en tout cas, à dater du moment où nous sommes nés hommes ?

— Certes non.

— Avant, alors ?

— Oui.

— Elles existaient donc, Simmias, ces âmes, avant même d'être entrées dans une forme d'homme, elles étaient séparées des corps et douées de pensée.

— À moins, Socrate, que nous n'entrions en possession de ces savoirs au moment même où nous naissons : car ce moment-là du temps constitue encore une possibilité. [76d]

— Admettons, mon cher. Mais alors, en quel autre temps pouvons-nous bien les perdre ? Il est certain, en effet, que nous ne les possédons pas en naissant : nous venons de nous mettre d'accord sur ce point. Est-ce donc que nous les perdons au moment même où nous les acquérons ? Ou est-ce que tu as encore un autre moment à ta disposition ?

— Pas le moindre, Socrate ! Et, sans m'en rendre compte, j'ai perdu une bonne occasion de me taire !

— Les choses se présentent donc ainsi pour nous, Simmias : s'il existe, comme nous le rabâchons sans cesse, un beau, un bien, et tout ce qui comporte ce même mode d'existence ; si nous rapportons toutes les données sensibles à ce mode d'être [76e], dont nous découvrons progressivement qu'auparavant il nous appartenait en propre ; et si c'est avec lui que nous comparons ces données sensibles, la conclusion s'impose : dans la mesure où ces réalités existent, existe aussi notre âme, et avant même que nous soyons nés. Mais si rien de tout cela n'existe, nous aurons élaboré tout ce raisonnement pour rien. Car il en va bien ainsi, n'est-ce pas ? Il y a égale

nécessité d'existence et pour ces réalités et pour nos âmes avant notre naissance, et si les unes n'existent pas, les autres non plus ?

— C'est incroyable, dit Simmias, à quel point la nécessité me semble être la même dans les deux cas ! À coup sûr, voilà un refuge opportun pour notre raisonnement que [77a] d'affirmer que nos âmes, avant notre naissance, possédaient une existence semblable à celle du mode d'être dont tu viens de parler. Car pour moi je ne vois rien qui possède une évidence comparable à celle-ci : rien n'a plus d'être que toutes les réalités de ce genre – le beau, le bien, et tout ce dont tu parlais à l'instant. Aussi, en ce qui me concerne, la démonstration me semble parfaitement suffisante.

— Mais, et Cébès ? dit Socrate ; car il faut persuader aussi Cébès.

— Elle lui suffit aussi, dit Simmias, du moins je le pense ; et pourtant, il n'y en a pas deux comme lui pour faire le difficile avant d'adhérer à un raisonnement. Cependant, je crois que sur ce point sa conviction sera entière : notre âme existait avant notre naissance. [77b] Mais qu'elle doive exister encore même après notre mort, voilà, Socrate, dit Simmias, ce qui à moi non plus ne semble pas démontré. Au contraire, elle nous tient encore tête, l'opinion que Cébès mentionnait tout à l'heure, celle du plus grand nombre, la crainte que l'âme de l'homme ne s'évapore à l'instant même où il meurt et que ce soit pour elle la fin de son existence. Qu'est-ce qui empêche, en effet, d'affirmer en même temps ces deux propositions : l'âme trouve ailleurs l'origine de son être et de sa constitution, elle existe avant même d'avoir pénétré dans un corps d'homme ; mais, une fois qu'elle y a pénétré et s'en est séparée, elle subit alors elle aussi sa fin et sa complète corruption ? [77c]

— Bien dit, Simmias ! fit Cébès. C'est évident, la démonstration qui s'impose n'a été faite, en somme, qu'à moitié : notre âme existait avant notre naissance, soit ; mais il faut démontrer en plus que, même après notre mort, elle n'existera pas moins qu'avant notre naissance ; la démonstration ne sera achevée qu'à cette condition.

— Achevée, Simmias et Cébès, dit Socrate, elle l'est, et dès à présent, si vous voulez bien articuler en un même raisonnement celui-ci avec le précédent. Nous nous étions donc mis d'accord : de ce qui est mort provient tout ce qui vit. Or si l'on admet et l'existence [77d] antérieure de l'âme, et la nécessité que son entrée dans la vie, sa naissance, ne proviennent de nulle part ailleurs que d'une mort et du fait d'en venir à être mort, comment serait-il possible de nier qu'elle existe même après qu'on soit mort, puisqu'il lui faut naître de nouveau ? Démonstré, ce l'est bel et bien, et, comme je viens de le dire, dès à présent. Cependant, il me semble que Simmias et toi, Cébès, vous aimeriez travailler plus à fond ce raisonnement ; vous paraissez craindre, d'une crainte enfantine, que le vent n'aille tout de bon éparpiller l'âme et la disperser au moment où elle sort du corps [77e] – surtout si on a la malchance de mourir non par temps calme, mais lors d'une grande tempête ! »

Cébès approuva en riant : « Très bien, Socrate, dit-il, considère-nous comme des gens peureux, et tâche de nous persuader ; ou plutôt, considère

que ce n'est pas nous qui avons peur, mais que peut-être, à l'intérieur de nous aussi, il y a comme un enfant qu'effraient ces sortes de choses ; et c'est lui que tu dois essayer de persuader pour l'empêcher d'avoir peur de la mort comme d'un croque-mitaine.

— Ce dont il a besoin, alors, cet enfant, dit Socrate, c'est d'une incantation quotidienne, jusqu'à ce qu'enfin sa peur soit exorcisée. [78a]

— Où donc, Socrate, dit Cébès, irons-nous prendre un exorciste compétent en ce genre de pratiques, puisque toi, insista-t-il, tu nous abandonnes ?

— La Grèce est vaste, Cébès, répliqua Socrate, elle contient sans nul doute des gens de valeur, et il y a aussi beaucoup de peuples barbares : tous ces hommes, il faut, pour découvrir l'exorciste en question, les soumettre à un examen, sans épargner ni vos efforts ni votre argent, dans l'idée qu'il ne saurait y avoir dépense plus opportune. Mais cette recherche, vous devrez aussi vous y soumettre mutuellement car, c'est fort probable, vous trouverez difficilement des gens plus aptes que vous-mêmes à remplir ce rôle.

— C'est entendu, dit Cébès, cela se fera. Mais reprenons là où [78b] nous en étions restés, s'il te plaît.

— Que cela me plaise, c'est sûr ! On pouvait d'ailleurs s'y attendre !

— Il est bon de t'entendre parler ainsi, dit Cébès.

— Nous devons donc, reprit Socrate, nous poser la question à peu près en ces termes : à quelle espèce de chose peut-il bien convenir de subir une dispersion ? À propos de quelle espèce de chose convient-il de craindre qu'elle subisse un tel accident, et à quelle sorte de chose convient-il d'éprouver cette crainte ? Après quoi, ne nous faudra-t-il pas encore examiner laquelle des deux espèces de chose est une âme, et en tirer la conclusion : éprouver confiance ou crainte au sujet de notre âme à nous ?

— C'est la vérité, fit Cébès. [78c]

— Mais n'est-ce pas à ce qui a été composé, comme à ce qui est composé, qu'il convient par nature de subir cet accident : se décomposer exactement selon le même processus que celui qui a présidé à sa composition ? En revanche, si une chose se trouve ne pas être composée, c'est par excellence à elle, et à elle seule, qu'il convient de ne pas subir ce processus ?

— À mon avis, cela doit se passer ainsi, dit Cébès.

— Donc, les choses qui toujours sont mêmes qu'elles-mêmes et semblables à elles-mêmes, il est plus que probable que ce sont les choses non composées ? Alors que celles qui sont tantôt d'une façon et tantôt d'une autre, et qui jamais ne sont mêmes qu'elles-mêmes, celles-là sont composées ?

— En tout cas, c'est ce qu'il me semble.

— Alors, dit Socrate, portons-nous vers le point où nous étions arrivés lors de notre précédent [78d] raisonnement. Cette essence – c'est de sa manière d'être que nous rendons un juste compte et lorsque nous questionnons et lorsque nous répondons –, est-ce qu'elle se comporte toujours

semblablement en restant même qu'elle-même, ou est-ce qu'elle est tantôt ainsi, et tantôt autrement ? L'égal en soi, le beau en soi, le « ce qu'est » chaque chose en soi-même, le véritablement étant, est-ce que jamais cela peut accueillir en soi un changement, quel que soit d'ailleurs ce changement ? Ou bien, comme ce qu'est chacun de ces êtres possède en soi et par soi une unique forme, est-ce que cela ne reste pas toujours semblablement même que soi, sans accueillir à aucun moment, sur aucun point, en aucune façon, aucune altération ?

— Qu'ils restent semblables et mêmes qu'eux-mêmes, c'est une nécessité, Socrate, répondit Cébès.

— Et pour les multiples choses qui sont belles, hommes, chevaux, [78e] vêtements par exemple, ou pour n'importe quelles choses du même genre pouvant être dites égales, ou belles, bref, pour toutes celles qui sont désignées par le même nom que les êtres dont je parle ? Est-ce qu'elles restent les mêmes ? Ou bien, tout au contraire de ces êtres, ne sont-elles pour ainsi dire jamais et en aucune façon les mêmes, et pas davantage vis-à-vis d'elles-mêmes que dans les rapports qui les relient les unes aux autres ?

— Dans leur cas, dit Cébès, cela se passe de cette façon : jamais elles ne restent mêmes. [79a]

— Or les unes, tu peux les percevoir à la fois par le toucher, la vue, et tous les autres sens ; mais les autres, celles qui restent mêmes qu'elles-mêmes, absolument impossible de les saisir autrement que par l'acte de raisonnement propre à la pensée ; car elles sont invisibles, les réalités de ce genre, elles ne se donnent pas à voir.

— C'est parfaitement vrai, dit-il.

— Posons donc, si tu veux bien, deux espèces parmi les choses qui sont, l'une visible, l'autre invisible.

— Posons, dit-il. [79b]

— Posons aussi que celle qui est invisible est toujours même qu'elle-même, alors que celle qu'on peut voir ne l'est jamais.

— Posons cela aussi, dit-il.

— Alors, continuons, dit Socrate : ce qui nous constitue, n'est-ce pas, d'une part, un corps, et, d'autre part, une âme ?

— Rien d'autre, dit-il.

— Avec laquelle de nos deux espèces pouvons-nous donc affirmer que le corps a le plus de ressemblance et de parenté ?

— Cela au moins, dit Cébès, est évident pour tout le monde : avec le visible.

— Alors, l'âme ? c'est une chose visible ou invisible ?

— Visible ? pas par des hommes en tout cas, Socrate ! dit-il.

— Mais le visible et le non-visible, pas de doute, c'est bien par rapport à la nature humaine que nous les définissons, nous autres ! À moins que toi, tu n'aies une autre nature en tête ?

— Non, la nature humaine.

— Donc, pour l'âme, que disons-nous ? Qu'on peut ou qu'on ne peut pas la voir ?

— Qu'on ne peut pas la voir.

— Chose invisible, par conséquent ?

— Oui.

— Alors une âme, cela ressemble plus à ce qui est invisible qu'un corps ; lui, en revanche, ressemble plus à ce qu'on peut voir ? **[79c]**

— De toute nécessité, Socrate.

— Mais ce point-là, ne l'avions-nous pas justement établi il y a déjà un bon moment, quand nous disions : toutes les fois que l'âme a recours au corps pour examiner quelque chose, utilisant soit la vue, soit l'ouïe, soit n'importe quel autre sens (par « avoir recours au corps » j'entends : « utiliser les sens pour examiner quelque chose »), elle est traînée par le corps dans la direction de ce qui jamais ne reste même que soi, et la voilà en proie à l'errance, au trouble, au vertige, comme si elle était ivre, tout cela parce que c'est avec ce genre de choses qu'elle est en contact ?

— Oui, absolument. **[79d]**

— Quand, au contraire, c'est l'âme elle-même, et seulement par elle-même, qui conduit son examen, elle s'élance là-bas, vers ce qui est pur et qui est toujours, qui est immortel et toujours semblable à soi ? Et comme elle est apparentée à cette manière d'être, elle reste toujours en sa compagnie, chaque fois précisément que, se concentrant elle-même en elle-même, cela lui devient possible. C'en est fini alors de son errance : dans la proximité de ces êtres, elle reste toujours même qu'elle-même, puisqu'elle est à leur contact. Cet état de l'âme, c'est bien ce qu'on appelle la pensée ?

— C'est vraiment très beau, et très vrai, ce que tu dis, Socrate.

— Donc, je répète : avec laquelle de nos deux espèces – d'après les définitions que nous avons données auparavant, et encore **[79e]** à l'instant – l'âme offre-t-elle, à ton avis, plus de ressemblance et de parenté ?

— À mon avis, dit Cébès, si on suit cette voie de recherche, tout le monde, et même le cerveau le plus lent, sera prêt à accorder que, en gros et en détail, l'âme est une chose qui offre plus de ressemblance avec ce qui existe toujours de la même façon plutôt qu'avec ce qui ne le fait pas.

— Et le corps ?

— Avec l'autre espèce.

— Et maintenant, envisage la question aussi de ce point de vue : lorsqu'une âme et un corps sont ensemble, **[80a]** la nature prescrit à l'un d'être asservi et commandé, à l'autre de commander et de diriger. Sous ce nouveau rapport, lequel des deux, à ton avis, est semblable à ce qui est divin, et lequel à ce qui est mortel ? Mais peut-être ne crois-tu pas que ce qui est divin soit naturellement fait pour commander et diriger, et ce qui est mortel pour être commandé et obéir ?

— Moi ? Bien sûr que si.

— Alors, auquel des deux l'âme ressemble-t-elle ?

— C'est l'évidence même, Socrate : l'âme ressemble au divin, et le corps à ce qui est mortel.

— Examine alors, Cébès, dit-il, si nous arrivons bien, en fonction de ce qui précède, **[80b]** à la conclusion suivante : ce qui est divin, immortel, objet pour l'intelligence, qui possède une forme unique, qui est indissoluble et toujours semblablement même que soi-même, voilà ce avec quoi l'âme offre le plus de ressemblance. En revanche, ce qui est humain, mortel, inaccessible à l'intelligence, multiforme, sujet à dissolution, et qui jamais n'est même que soi, c'est au contraire avec cela que le corps offre le plus de ressemblance. Est-ce que nous pouvons, mon cher Cébès, aller contre ces affirmations et dire qu'il en va autrement ?

— Non, nous ne pouvons pas.

— Très bien. S'il en est ainsi, c'est donc au corps qu'il convient de se dissoudre rapidement, et à l'âme d'être totalement indissoluble, ou presque ? **[80c]**

— Impossible autrement.

— Réfléchis à ceci, dit Socrate : une fois que l'homme est mort, sa part visible, son corps, qui a sa place dans le lieu visible, bref ce qu'on appelle cadavre et qui est fait pour se dissoudre, se désagréger, s'évaporer, ne subit aucun de ces accidents immédiatement ; cela résiste au contraire pendant un temps assez long. Ce temps peut même être tout à fait considérable si, au moment de la mort, le corps est plein de vitalité et se trouve dans l'épanouissement de la jeunesse. Et je ne parle même pas du corps émacié et décharné à la façon des momies d'Egypte, car lui se conserve quasi entièrement pendant un temps inimaginable. **[80d]** De plus, il existe certaines parties du corps – os, tendons et choses du même genre – qui, même quand le corps se putréfie, sont pour ainsi dire immortelles. N'est-ce pas le cas ?

— Si.

— Mais l'âme, elle, l'invisible, qui s'élance vers un autre lieu pareil à elle, noble, pur, invisible, qui s'élance vers l'Invisible véritable, Hadès pour le nommer⁷, le dieu bon et sage chez qui, s'il plaît au dieu, mon âme devra bientôt aussi aller ? il faudrait croire que cette âme-là, telle que nous venons de la décrire, avec une pareille nature, n'est pas plutôt séparée du corps qu'elle se disperse entièrement et périt, comme l'affirment la plupart **[80e]** des gens ? On est bien loin du compte, Cébès et Simmias, mes très chers ! Voici plutôt ce qu'il en est. Si, au moment où elle se sépare, l'âme est pure et n'entraîne avec elle rien qui vienne du corps, du fait que tout au long de la vie elle n'a volontairement rien de commun avec lui, le fuit au contraire en ne cessant de se concentrer en elle-même, du fait que c'est là, toujours, l'objet de son exercice : cela ne revient-il pas à dire que cette âme pratique droitement la philosophie, et qu'elle s'exerce pour de bon **[81a]** à être morte sans faire aucune difficulté. Ne serait-ce pas cela, s'exercer à la mort ?

— Oui, tout à fait.

— Donc, l'âme qui est dans cet état s'en va vers ce qui lui est

semblable : l'invisible, vers ce qui est divin, immortel, sensé ; vers ce lieu où, une fois parvenue, il lui est donné d'être heureuse, puisque errance, terreurs, déraison, désirs sauvages, bref tous les maux liés à l'humaine condition, elle en est débarrassée, et, selon la formule qui s'applique aux initiés, *c'est dans la compagnie des dieux, en vérité, qu'elle passe tout le temps à venir*⁸. Est-ce le langage à tenir, Cébès ? Ou faut-il en tenir un autre ?

— Celui-là même, par Zeus, dit Cébès. **[81b]**

— Bien. Mais il peut arriver, je suppose, qu'au moment où elle se sépare du corps l'âme soit infectée, et non pas purifiée – cela, parce qu'elle s'associe toujours au corps et lui prodigue son attention, sa tendresse, et qu'elle est ensorcelée par lui, par ses appétits et ses plaisirs, au point de tenir exclusivement pour vrai ce qui a forme corporelle : ce qu'on peut toucher, voir, boire, manger, servir aux plaisirs de l'amour. Tandis que ce qui, pour les yeux, est obscur et invisible tout en étant objet pour l'intelligence et saisissable par la philosophie, elle s'est habituée à le détester, à trembler devant lui, à le fuir. **[81c]** Peux-tu croire qu'une âme, quand elle est dans cet état, se retrouvera, une fois séparée, concentrée en elle-même dans toute sa pureté d'âme ?

— Aucun moyen que cela arrive, dit-il.

— Au contraire, ce sera sans aucun doute une âme complètement pénétrée par l'action de ce qui a forme corporelle, forme que la familiarité et l'association avec le corps lui aurait rendu connaturelle, du fait que toujours elle est associée au corps et ne cesse de s'en occuper.

— À coup sûr.

— Eh bien, il faut croire que cela pèse, ami, que c'est lourd, terreux, qu'on en a plein la vue ! Quand c'est là son contenu, une âme de ce genre est tout alourdie, elle est tirée en arrière vers le lieu visible par peur de l'Invisible, de l'Hadès, comme on dit. **[81d]** Elle traîne à l'entour des tombeaux, des sépultures, tous endroits où, en vérité, on voit je ne sais quelles apparitions, ombres portées d'âmes, simulacres produits par des âmes délivrées alors qu'elles n'étaient pas pures mais participaient du visible – voilà d'ailleurs pourquoi on les voit.

— En tout cas, c'est vraisemblable, Socrate !

— Vraisemblable à coup sûr, Cébès ! Mais ce qui ne l'est pas du tout, c'est que ces âmes soient celles d'hommes qui valent quelque chose ; non, ce sont les âmes d'hommes sans valeur qui sont forcées d'errer autour de pareils objets, subissant ainsi le châtement de leur manière de vivre passée, qui était mauvaise. Et elles continuent d'errer jusqu'au moment où, **[81e]** habitée par cet appétit qu'elles ont de leur compagnon – celui qui a forme corporelle –, elles reviennent de nouveau s'enchaîner à un corps. Et, comme on pouvait s'y attendre, elles s'enchaînent à des corps dont le comportement est identique en tous points aux occupations qu'elles ont pu avoir leur vie durant.

— De quoi veux-tu parler au juste, Socrate ?

— Par exemple : ceux qui n'ont jamais rien fait d'autre que bâfrer,

forniquer, se soûler, qui ne se sont jamais retenus, ceux-là viennent vraisemblablement plonger dans des corps appartenant à l'espèce des ânes ou de bestiaux de ce genre. Tu ne crois pas ?

— C'est [82a] on ne peut plus probable !

— Pour ceux qui préfèrent à tout l'injustice, la tyrannie, le rapt, il s'agirait plutôt de loups, de faucons, de milans ? Vers quelles autres espèces pourraient, d'après nous, aller des âmes de cette sorte ?

— Ne te fatigue pas, Socrate, dit Cébès : vers celles-là.

— Donc, dit-il, c'est évident aussi dans tous les autres cas : chaque espèce d'âme verra son lieu de destination déterminé par similitude avec son occupation ordinaire ?

— Évidemment, dit-il. Impossible de le nier.

— Mais, reprit Socrate, même si on ne considère que ces gens-là, les plus heureux, ceux qui s'achemineront vers le lieu le meilleur, ne sont-ils pas ceux qui auront cultivé la vertu publique et sociale, [82b] celle qu'on appelle modération et aussi bien justice, vertu qui naît de l'habitude et de l'exercice sans que la philosophie et l'intelligence y aient part ?

— En quel sens ces gens-là peuvent-ils bien être les plus heureux ?

— En ce qu'ils ont toutes les chances de se réintroduire dans une espèce animale qui soit sociable et de mœurs douces : abeilles, si tu veux, ou guêpes ou fourmis ; ils peuvent même, sans changement, réintégrer l'espèce humaine, et de ce retour naîtront des gens bien comme il faut.

— Probablement.

— Mais pour l'espèce des dieux, si l'on ne s'est pas occupé à philosopher et si l'on n'est pas parfaitement [82c] pur au moment du départ, il n'est pas permis d'arriver jusqu'à elle : ce n'est permis qu'à celui qui aime apprendre. Voilà donc, Simmias et Cébès, mes très chers, pourquoi ceux qui philosophent droitement se tiennent à l'écart de tous les appétits du corps, sans exception, leur résistent et refusent de s'y abandonner. Concernant la perte de leurs biens ou la pauvreté, ils n'éprouvent autant dire aucune crainte, à la différence de la plupart des gens qui, eux, aiment l'argent. Ils ne redoutent pas davantage l'absence d'honneurs et de célébrité liée à une situation médiocre, comme le font ceux qui aiment la puissance et la gloire. En conséquence, ils prennent leurs distances.

— De fait, Socrate, tout cela ne leur irait pas du tout, dit Cébès. [82d]

— Pas du tout, par Zeus ! fit Socrate. C'est bien pourquoi, Cébès, à tous ces gens-là ils tirent leur révérence, ceux qui ont quelque souci de leur âme et ne passent pas leur vie à façonner leur corps ; car ils ne suivent pas les mêmes chemins que des gens qui, à leurs yeux, ne savent pas où ils vont. Ils estiment, eux, qu'on ne doit pas agir à l'encontre de la philosophie, de la déliaison et de la purification qu'elle opère. Au contraire, c'est vers elle qu'ils se tournent, et ils la suivent par le chemin où elle veut bien les conduire.

— Comment cela, Socrate ?

— Je vais te le dire, moi, répondit-il. Car c'est une chose, poursuivit-il,

que connaissent bien ceux qui aspirent à apprendre : **[82e]** au moment où la philosophie a pris possession de leur âme, elle était, cette âme, tout bonnement enchaînée à l'intérieur d'un corps, agrippée à lui, contrainte aussi d'examiner tous les êtres à travers lui comme à travers les barreaux d'une prison au lieu de le faire elle-même et par elle seule, – vautreée enfin dans l'ignorance la plus totale. Or, la philosophie le discerne bien, ce qu'il y a de plus terrible dans cet emprisonnement, c'est qu'il est l'œuvre de l'appétit, de sorte que c'est l'enchaîné lui-même qui coopère de la manière la plus efficace à parfaire **[83a]** son état d'enchaîné. Je répète : ceux qui aiment à apprendre savent bien que, au moment où la philosophie a pris possession de leur âme, elle se trouvait dans l'état que j'ai dit ; aussi la philosophie lui adresse-t-elle des paroles qui la calment, et elle entreprend de la délier. Elle lui montre que la démarche consistant à examiner une chose au moyen de la vue est toute remplie d'illusions et remplie d'illusions aussi celle qui se sert des oreilles ou de n'importe quel autre sens ; elle persuade l'âme de prendre ses distances, dans la mesure où il n'est pas absolument indispensable de recourir aux sens. Elle l'invite à se rassembler et à se ramasser elle-même en elle-même, à ne se fier à rien d'autre qu'à elle **[83b]** -même, quel que soit, en lui-même et par lui-même, celui des êtres dont l'âme, en elle-même et par elle-même, cherche à avoir l'intelligence ; en revanche, la réalité que l'âme examine en ayant recours à des instruments différents, et qui est différente selon ses différentes manières de se donner, la philosophie invite l'âme à estimer qu'un tel être ne comporte rien de vrai ; car s'il y a d'un côté ce qui est fait pour être perçu par les sens et par la vue, ce que l'âme voit, elle, c'est l'intelligible et l'invisible. À cette manière d'être délié, il ne faut opposer aucune résistance : parce qu'elle croit cela, l'âme du véritable philosophe se tient autant qu'elle le peut à l'écart des plaisirs, des appétits, des peines, des craintes ; elle prend aussi ce fait en compte : lorsqu'on a ressenti la violence d'un plaisir ou d'une peine, d'une peur ou d'un appétit, le mal qu'on subit en conséquence **[83c]** n'est pas tellement celui auquel on pourrait penser – la maladie ou la ruine qu'entraînent certains appétits, par exemple ; non, le plus grand de tous les maux, le mal suprême, on le subit, mais sans le prendre en compte.

— En quoi consiste-t-il, Socrate ? dit Cébès.

— En une inférence inévitable, qui s'impose à toute âme d'homme au moment où elle éprouve un plaisir ou une peine intenses : elle est conduite à tenir ce qui cause l'affection la plus intense pour ce qui possède le plus d'évidence et de réalité véritable, alors qu'il n'en est rien. Or ces objets-là sont, par excellence, ceux qui se donnent à voir, tu ne penses pas ?

— C'est certain. **[83d]**

— Or n'est-ce pas quand elle est ainsi affectée qu'une âme est le plus étroitement enchaînée par son corps ?

— Que veux-tu dire ?

— Ceci. Chaque plaisir, chaque peine, c'est comme s'ils possédaient un clou avec lequel ils clouent l'âme au corps, la fixent en lui, et lui donnent une

forme qui est celle du corps, puisqu'elle tient pour vrai tout ce que le corps peut bien lui déclarer être tel. À force de conformer ses opinions à celles du corps et de se plaire aux mêmes objets, il est inévitable, à mon avis, qu'elle se conforme à lui dans son comportement et dans ses goûts, bref qu'elle devienne incapable d'arriver jamais chez Hadès en état de pureté ; chaque fois au contraire qu'elle sort du corps, elle reste infectée par lui. De sorte qu'immédiatement, elle retombe dans **[83e]** un autre corps et s'y enracine comme une nouvelle semence ; en conséquence de quoi, elle est exclue de la fréquentation de ce qui est divin, pur, et unique en sa forme.

— Tu dis la vérité même, Socrate, dit Cébès.

— Voilà les raisons pour lesquelles, Cébès, ceux qui aspirent droitement à apprendre sont bien réglés et courageux – et ce ne sont pas celles du plus grand nombre. À moins que tu ne penses le contraire ? **[84a]**

— Moi ? certainement pas !

— Non, bien sûr. Car voici comment raisonnerait une âme de philosophe. Elle n'irait pas s'imaginer que, la tâche de la philosophie étant de la délier, la sienne consiste, tandis que l'autre la délie, à s'abandonner aux plaisirs et aux peines pour retomber à nouveau dans leurs chaînes, et à accomplir ainsi le travail interminable d'une Pénélope qui, sur sa toile, ferait exactement le contraire de ce que faisait la vraie⁹. Non : cette mer agitée, elle l'apaise, elle se laisse conduire par le raisonnement et elle n'en sort jamais ; le vrai, le divin, ce qui n'est pas objet d'opinion, **[84b]** c'est cela qu'elle considère et c'est de cela qu'elle se nourrit ; elle pense qu'elle doit vivre ainsi sa vie durant, et qu'après avoir cessé de vivre, s'en allant rejoindre ce qui lui est apparenté et pareil, elle sera séparée des maux propres à la condition humaine. Assurément, si telle a été sa culture, pas de danger – puisque, Simmias et Cébès, c'est à ces réalités qu'elle s'est appliquée – qu'elle ait à redouter de se dissiper au moment où elle se sépare du corps, et, dispersée par les vents, de s'éloigner en s'envolant, et de n'être plus rien d'aucune façon. » **[84c]**

Un silence se fit, après que Socrate eut parlé, qui dura longtemps. Socrate lui-même était absorbé par ce qui venait de se dire – il suffisait de le regarder pour s'en rendre compte – et nous l'étions aussi pour la plupart. Cébès et Simmias dialoguaient à voix basse. Quand il s'en aperçut, Socrate leur demanda :

« Qu'y a-t-il ? Ce qui vient d'être exposé laisserait-il, selon vous, à désirer ? dit-il. De fait, cela peut donner prise encore à pas mal de doutes et d'objections possibles, pour peu que l'on veuille opérer une analyse suffisamment rigoureuse. Mais peut-être, après tout, étiez-vous en train d'examiner un sujet complètement différent ; auquel cas je parle pour ne rien dire ! Si pourtant c'est l'un des points évoqués qui fait difficulté, n'hésitez pas à dire ce que vous avez à dire, à reprendre la recherche selon une méthode qui vous paraîtra meilleure et **[84d]** à me prendre à votre tour comme collaborateur, si vous pensez qu'avec mon aide il y aura un peu plus de

chances de sortir de ces difficultés. »

Alors Simmias : « Eh bien, oui, Socrate, je vais te dire la vérité. Il y a déjà un bon moment que chacun de nous deux, conscient de toutes ces difficultés, pousse l'autre et le presse de t'interroger, tiraillés que nous sommes entre notre désir de t'entendre et le scrupule de t'importuner, car nous craignons qu'en raison de ton malheur présent cela ne te soit désagréable. »

En entendant cela, Socrate se mit à rire doucement, et dit : « Oh là là, Simmias ! quel mal j'aurais à persuader les autres hommes [84e] que je ne tiens pas mon sort présent pour un malheur si en vérité, même vous, je suis impuissant à vous persuader ! Voilà que vous me soupçonnez d'avoir en ce moment un caractère plus difficile que celui que j'ai eu tout au long de ma vie. À ce qu'il semble, je ne vous parais pas valoir les cygnes pour ce qui est de la divination. Car eux, dès qu'ils sentent qu'il leur faut mourir, le chant qu'ils chantaient déjà [85a] auparavant, ils le chantent alors de façon plus fréquente et plus éclatante, tout à la joie d'aller retrouver le dieu qu'ils servent¹⁰. Mais les humains, à cause de la peur qu'ils ont de la mort, calomnient même les cygnes, disant : « Ils se lamentent sur leur mort, c'est la douleur qui inspire leur dernier chant » ; sans réfléchir qu'aucun oiseau ne chante quand il a faim, quand il a froid, quand il souffre d'une peine quelconque, pas même le rossignol, ni l'hirondelle, ni la huppe, eux dont le chant serait, à ce qu'on raconte, une lamentation inspirée par la souffrance. Mais, pour moi, il me paraît que ce n'est pas [85b] la souffrance qui les fait chanter, ni eux, ni les cygnes qui sont, que je sache, les oiseaux d'Apollon et possèdent donc le don de la divination : c'est la prescience des biens qu'ils trouveront chez Hadès qui les fait chanter et se réjouir ce jour-là bien plus que jamais auparavant. Or j'estime justement que je partage avec les cygnes le même service et que je suis consacré au même dieu ; je ne pense pas être plus mauvais devin qu'eux car c'est du Maître que je tiens ce don, et je n'éprouve pas plus d'amertume qu'eux à me séparer de la vie. Voilà au moins qui doit vous pousser à parler et à poser toutes les questions que vous voulez, tant que le permettront les représentants des Athéniens, les Onze.

— Tu as raison, dit Simmias. Aussi vais-je te dire ce qui [85c] fait pour moi difficulté, et Cébès, à son tour, t'expliquera pourquoi il n'accepte pas ce qui a été dit. Car à mon avis, Socrate, — et sans doute est-ce aussi le tien —, arriver à une connaissance claire en ce domaine ou bien est impossible en cette vie, ou bien est extrêmement difficile. En revanche, ne pas soumettre à une critique exhaustive ce qui a pu se dire sur le sujet, abandonner avant de s'être vraiment épuisé à examiner le problème sous toutes ses faces, ce serait manquer par trop de consistance et d'énergie. Sur ces questions, il faut en effet réaliser au moins l'une de ces trois possibilités : apprendre ce qu'il en est, le découvrir, ou, si ces deux voies se révèlent également impossibles, choisir en tout cas parmi les discours tenus par les humains ce qui s'y trouve de meilleur et de moins contestable [85d] et se laisser porter comme si on s'agrippait à un radeau — en courant le risque de faire ainsi la traversée de la

vie, faute de pouvoir se confier avec plus de sécurité et moins de risques à une embarcation plus solide, c'est-à-dire à une parole divine. Aussi, à présent, n'aurai-je pas honte de t'interroger puisque tu me dis toi-même de le faire, et n'aurai-je pas plus tard le remords de ne pas t'avoir dit maintenant quelle est mon opinion. Car je l'avoue, Socrate, quand j'examine, tout seul ou en consultant Cébès, ce qui a été dit, il ne me paraît pas du tout qu'on ait parlé de façon satisfaisante. » **[85e]**

Alors Socrate : « Il est fort possible, ami, dit-il, que tu sois dans le vrai en ayant cette impression. Mais, dis-moi, en quoi au juste n'est-ce pas satisfaisant ?

— En ce que, dit Simmias, on pourrait à mon sens tenir exactement le même raisonnement à propos d'une harmonie musicale et d'une lyre avec ses cordes. On dirait de la même façon : l'harmonie est une chose qu'on ne voit pas et qui n'a pas de corps, qui est très belle, **[86a]** divine même quand la lyre a été bien accordée ; alors que la lyre, elle, et ses cordes, ce sont des corps ; elles relèvent de l'espèce corporelle, elles sont composées, terreuses, apparentées à ce qui est mortel. Supposons alors qu'on casse la lyre, qu'on coupe ses cordes, ou encore qu'on les arrache. On pourrait soutenir ensuite, à l'aide d'un raisonnement identique au tien, que, nécessairement, l'harmonie en question existe encore et qu'elle n'a pas péri. Aucun moyen, dirait-on, que puisse exister encore ni la lyre une fois que ses cordes ont sauté, ni les cordes puisqu'elles appartiennent à l'espèce mortelle ; mais aucun moyen non plus que périsse l'harmonie **[86b]** qui par sa nature est semblable et apparentée au divin et à l'immortel, et qu'elle périsse la première, avant ce qui est mortel. On affirmerait tout le contraire : que cette harmonie continue nécessairement à exister d'une certaine manière, et que les bois et les cordes tomberont en poussière avant que rien ne lui arrive à elle. Or, Socrate – et je pense qu'à présent tu l'as compris de toi-même –, nous soutenons, nous, principalement, que l'âme est une réalité de ce genre : puisque notre corps est comme en état de tension interne, et qu'il maintient sa cohésion grâce à l'action du chaud et du froid, du sec et de l'humide, et d'autres couples du même ordre, notre âme est une combinaison et une harmonie **[86c]** de ces opposés lorsqu'ils se combinent selon une proportion convenable. Si donc l'âme se trouve être une harmonie, la conséquence est évidente. Quand notre corps se sera relâché de telle sorte que la proportion n'est plus convenable, ou qu'il aura été tendu à l'extrême du fait de maladies ou d'accidents néfastes, la sanction sera immédiate et inévitable : bien qu'elle soit tout ce qu'il y a de plus divin, l'âme périt comme périssent les autres harmonies, celles qui se réalisent dans des accords sonores aussi bien que celles qui se réalisent dans les œuvres de tout artisan. Quant aux restes de chaque corps, ils résistent longtemps **[86d]**, jusqu'à ce qu'on les brûle ou qu'ils pourrissent. Vois donc, Socrate, ce que nous pourrions bien répliquer à ce raisonnement, à quiconque estime que, puisqu'elle est une combinaison d'éléments se trouvant dans le corps, l'âme, lors de ce qu'on appelle la mort, est la première à périr ? »

Socrate eut alors ce regard perçant qui lui était coutumier, et il sourit :

« Hé mais, dit-il, c'est qu'il y a des choses justes dans ce que dit Simmias ! Et si l'un de vous aperçoit mieux que moi comment sortir de ces difficultés, que ne prend-il la parole pour lui répondre ? Car il m'a tout l'air de s'être attaqué au raisonnement d'une manière qui n'est pas négligeable ! Mon avis, pourtant, est qu'avant de lui répondre, il nous faut encore entendre aussi ce que Cébès, [86e] pour sa part, reproche à notre raisonnement. Comme cela, nous aurons du temps pour décider de nos réponses. Mais, une fois que nous les aurons entendus, ou bien nous nous mettrons d'accord avec eux s'ils nous paraissent être dans la note juste ; sinon, notre raisonnement aura droit à la révision de son procès. Donc, va, Cébès, dit-il. Dis-nous à ton tour ce qui te gênait.

— Soit, dit Cébès. Pour moi, il m'apparaît que le raisonnement en est toujours au même point, et qu'il prête toujours à l'objection que nous lui faisons tout à l'heure. [87a] En effet, que notre âme ait existé avant d'entrer dans cette forme visible, je ne conteste pas qu'on en ait donné une démonstration tout à fait séduisante, et même, si le mot n'est pas trop fort, vraiment parfaite. Mais que, même après notre mort, l'âme existe encore en quelque façon, cela ne me semble pas démontré par ce raisonnement. Je ne suis cependant pas d'accord avec l'objection de Simmias quand il dit qu'une âme n'est pas une chose plus vigoureuse et plus durable qu'un corps, car, sur ces points, la supériorité de l'âme me paraît considérable. « En ce cas, pourquoi donc – c'est la question que pourrait me poser le raisonnement en question – refuses-tu encore de me croire ? Tu peux constater qu'après la mort de l'homme sa part la plus fragile existe encore ; mais tu n'aperçois pas la nécessité que sa part la plus [87b] durable se conserve pendant le même temps ? » Voici ma réponse – à toi d'examiner si elle vaut quelque chose ! Car moi aussi, comme Simmias, il semble que je vais avoir besoin d'utiliser une image. À mon avis, parler comme on vient de le faire, c'est comme si à l'occasion de la mort d'un homme, d'un vieux tisserand, quelqu'un se mettait à tenir ce langage : « Non, cet homme n'a pas péri, d'une certaine façon, il subsiste, il est intact ! » Et il en donnerait pour preuve que le vêtement dont le tisserand s'enveloppait et qu'il avait tissé lui-même subsiste, est intact, et n'a pas du tout péri. Si [87c] on refusait de le croire, il poserait cette question : « Lequel de ces deux genres de choses dure le plus longtemps, un homme, ou un vêtement qu'on utilise et qu'on porte ? » Et comme on lui répondrait que c'est, et de beaucoup, le genre « homme », il s'imaginerait avoir démontré avec une certitude incomparable que l'homme doit subsister, puisque la chose qui dure assurément moins longtemps, elle, n'a pas péri. Je pense pourtant, Simmias, que cela ne se passe pas de cette façon. Examine avec attention – toi tout particulièrement – ce que je vais dire. Tout le monde, c'est sûr, peut comprendre à quel point la démonstration précédente est simplette. Car mon tisserand a dû en user et en tisser une bonne quantité, de ce genre de vêtements ! et c'est après en avoir épuisé une longue série [87d] qu'il périt,

lui, en dernier, mais « en premier » seulement, je pense, si on se réfère au dernier vêtement de la série ; aucune raison, par conséquent, d'en déduire qu'un homme est une chose plus imparfaite ou plus faible qu'un vêtement ! Or cette même image peut, selon moi, servir à mettre en évidence les rapports existant entre une âme et un corps, et, en les formulant dans des termes identiques, on donnerait, me semble-t-il, la juste mesure de ces rapports. On dirait d'abord : l'âme est chose qui dure longtemps, le corps chose plus faible et qui dure moins longtemps. Mais le point essentiel serait que chaque âme use un bon nombre de corps, surtout si elle vit de nombreuses années (dans l'hypothèse en effet où le corps ne cesse de s'écouler et de périr du vivant même de l'homme, [87e] tandis que l'âme ne cesse de retisser ce qui est en train de s'user). Il n'en resterait pas moins vrai que l'âme, au moment de périr, se trouverait nécessairement revêtue du dernier vêtement tissé, et que c'est seulement par référence à ce vêtement-là qu'on pourrait dire qu'elle est la première à périr. L'âme ayant péri, le corps révélerait alors aussitôt la nature exacte de sa fragilité et, tombant rapidement en putréfaction, connaîtrait une disparition totale. Aussi, d'après ce raisonnement, n'a-t-on pas encore le droit de croire avec assurance [88a] qu'après notre mort notre âme subsiste en quelque façon. On pourrait d'ailleurs faire encore plus de concessions que tu n'en fais, Simmias, à celui qui tient ce raisonnement : ne pas lui accorder seulement l'existence de nos âmes dans le temps précédant notre naissance, mais accepter en plus que, même après la mort, rien n'exclut que les âmes de certains existent encore et existeront, que maintes et maintes fois elles naîtront, et maintes fois mourront à nouveau (car c'est de sa nature, une chose si forte qu'elle peut supporter d'être une âme à multiples renaissances !). Cependant, toutes ces concessions une fois faites, voici ce qu'on ne pourrait plus accorder : que l'âme, au cours de ses multiples naissances, ne soit pas soumise à rude épreuve, et qu'elle ne finisse lors d'une de ses morts par périr totalement. Or cette [88b] mort, cette déliaison du corps qui apporte sa destruction à l'âme, personne ne peut prétendre la connaître – impossible, en effet, à n'importe lequel d'entre nous d'en avoir la moindre perception. S'il en va bien ainsi, il n'appartient alors à personne de se prévaloir, face à la mort, d'une sérénité qui ne soit pas une forme d'inconscience. À moins, évidemment, qu'on ne soit capable de démontrer que l'âme est chose absolument immortelle et indestructible. Sinon, celui qui s'apprête à mourir doit, c'est à jamais inévitable, craindre pour son âme et redouter qu'au moment où elle se disjoint de son corps elle n'ait, cette fois-là, intégralement péri. » [88c]

Après qu'ils eurent parlé, tous ceux qui les avaient écoutés ressentirent une impression pénible (nous devons nous l'avouer par la suite). Le raisonnement précédent nous avait fortement convaincus ; or il nous semblait qu'on nous avait plongés à nouveau dans le trouble, rejetés dans l'impossibilité d'adhérer non seulement aux raisonnements précédents, mais à tous ceux qu'on pourrait tenir par la suite : comment ne pas avoir d'inquiétude

quant à la valeur de notre jugement ou quant à la possibilité même d'arriver à une conviction en cette matière ?

ÉCHÉCRATE

Par tous les dieux, Phédon, je vous pardonne bien volontiers ! Car maintenant, à t'écouter, il me vient à moi aussi [88d] l'envie de me dire : « À quel raisonnement pourrions-nous donc encore nous fier, puisque celui exposé par Socrate, qui était si fortement convaincant, s'est à présent complètement effondré et laisse place à l'incertitude ? » C'est étonnant en effet l'emprise qu'exerce sur moi, à présent et depuis toujours, cette thèse que notre âme est une sorte d'harmonie. L'entendre formuler me rappelle d'ailleurs qu'autrefois j'avais eu moi aussi cette opinion. Aussi, et comme si tout était à recommencer, ai-je vraiment besoin qu'un autre raisonnement vienne me persuader à nouveau que l'âme de celui qui meurt ne meurt pas avec lui. Dis-moi, par Zeus, comment Socrate a-t-il fait pour poursuivre ? Est-ce qu'il a, [88e] lui aussi – puisque tu dis que c'était le cas pour vous – donné des signes de découragement ? Ou pas du tout ? Ou bien est-ce qu'il a, calmement, tenté de sauver son raisonnement ? De manière efficace, ou décevante ? Raconte-nous tout, le plus précisément que tu le pourras.

PHÉDON

Je peux te dire, Échécrate, que Socrate m'a souvent étonné ; mais jamais je ne l'ai plus admiré qu'à ce moment-là, et j'y étais. [89a] Qu'un pareil homme ait eu de quoi répondre, sans doute n'y a-t-il rien là de surprenant. Mais ce qui m'a le plus étonné chez lui, c'est d'abord le plaisir, la bienveillance, l'admiration avec lesquels il accueillait le langage de ces jeunes gens ; ensuite, sa perspicacité ; il comprit fort bien quels effets ces objections avaient produit sur nous ; enfin, la manière dont il sut nous guérir. Nous étions dans une déroute complète, nous étions vaincus : ils nous a rappelés, fait faire demi-tour, pris à sa suite pour qu'avec lui nous reprenions l'examen du raisonnement.

ÉCHÉCRATE

Mais, comment ?

PHÉDON

C'est ce que je vais dire. Je me trouvais à sa droite, assis [89b] près de son lit sur un tabouret ; lui, il était beaucoup plus haut que moi. Il se mit à me caresser la tête, et ramassa dans sa main toutes les mèches de cheveux qui me tombaient dans le cou (quand il en avait l'occasion, il ne manquait pas de jouer avec ma chevelure).

« Ce sera donc demain, Phédon, dit-il, que tu feras sans doute couper ces beaux cheveux ?

— Il semblerait, Socrate, dis-je.

— Eh bien non ! si tu veux m'en croire.

— Bon, pourquoi ? demandai-je.

— Parce que nous les ferons couper aujourd'hui, dit-il, moi les miens et toi les tiens, si notre raisonnement touche à sa perte et si nous sommes impuissants à le faire **[89c]** revivre. Moi, si j'étais à ta place, si mon raisonnement me filait entre les doigts, je ferais serment comme les Argiens de ne plus porter les cheveux longs avant d'avoir, au cours d'un nouveau combat, vaincu le raisonnement de Simmias et celui de Cébès.

— C'est que, dis-je, contre deux, Hercule lui-même n'est pas de taille, comme dit le proverbe.

— Alors, me voici, dit-il, je suis Iolaos : appelle-moi à l'aide tant que le jour brille encore !

— Bien, je t'appelle, dis-je, mais ce n'est pas moi qui suis Hercule, je serais plutôt Iolaos appelant Hercule au secours !

— Aucune différence, dit-il. Avant tout, attention à ne pas nous laisser envahir par certain sentiment...

— Lequel ? dis-je. **[89d]**

— À ne pas nous mettre à haïr les raisonnements comme certains se prennent à haïr les hommes. Car il n'existe pas de plus grand mal, dit-il, que d'être en proie à cette haine des raisonnements. Or toutes deux, misologie et misanthropie, naissent de la même façon. Voici comme s'insinue en nous la misanthropie : on accorde à quelqu'un son entière confiance, sans s'être donné aucun moyen de le connaître ; on le tient pour un homme parfaitement loyal, droit, digne de la confiance qu'on lui porte ; et on ne tarde pas à découvrir qu'il ne vaut rien, qu'on ne peut s'y fier. Et on recommence avec un autre. Quand on a fait plusieurs fois cette expérience, surtout quand on a été victime de ceux qu'on tenait **[89e]** pour ses amis les plus proches, on finit, à force de déceptions, par détester tous les hommes et par estimer qu'en aucun il n'y a rien de rien qui vaille quelque chose ! Tu as sûrement dû constater que cela se produit de cette façon ?

— Oui, bien sûr, dis-je.

— Mais n'est-ce pas complètement disproportionné ? Car on ne prouve ainsi qu'une seule chose : que, sans avoir la moindre compétence en matière de réalité humaine, on prétendait cependant tirer profit du commerce des hommes. Si on l'avait eue, cette compétence, quand on traitait avec des hommes, on aurait jugé que – comme c'est le cas –, **[90a]** d'extrêmement bons comme d'extrêmement mauvais il y en a très peu, et que la grande majorité se situe entre ces deux extrêmes.

— Que veux-tu dire ? demandai-je.

— Exactement la même chose que si je te parlais de l'extrêmement petit ou de l'extrêmement grand ; tu ne crois pas que rien n'est plus exceptionnel

qu'un homme, ou qu'un chien, ou ce que tu voudras, qui soit extrêmement grand ou extrêmement petit ? Ou extrêmement rapide, lent, laid, beau, blanc, noir ?... Est-ce que tu ne t'es pas aperçu que, dans tous les exemples de ce genre, les extrêmes, d'un côté comme de l'autre, sont extrêmement rares, alors qu'au milieu il y a une foule innombrable ?

— Là, oui, dis-je. **[90b]**

— Et tu ne crois pas, dit-il, que si l'on organisait un concours de méchanceté, il y en aurait très peu, là aussi, pour se détacher du peloton et arriver en tête ?

— C'est plus que vraisemblable, dis-je.

— Vraisemblable certes, dit-il. Pourtant, en cela, il n'y a pas ressemblance entre les raisonnements et les hommes (c'est toi qui m'as entraîné, et je t'ai suivi !). Non, ils se ressemblent seulement sur ce point : lorsqu'on commence, sans avoir acquis aucune compétence en la matière, par accorder son entière confiance à un raisonnement et à le tenir pour vrai, on ne tarde pas à juger qu'il est faux : il peut l'être en effet, comme il peut ne pas l'être ; puis on recommence avec un autre, et encore avec un autre. Et, tu le sais bien, ce sont surtout ceux **[90c]** qui passent leur temps à mettre au point des discours contradictoires qui finissent par croire qu'ils sont arrivés au comble de la maîtrise et qu'ils sont les seuls à avoir compris qu'il n'y a rien de rien de sain ni d'assuré en aucune chose, ni en aucun raisonnement non plus ; que tout ce qui existe se trouve tout bonnement emporté dans une sorte d'Europe¹, ballotté par des courants contraires, impuissant à se stabiliser pour quelque durée que ce soit, en quoi que ce soit.

— C'est la pure vérité, dis-je.

— Mais ne serait-ce pas vraiment lamentable, Phédon, dit-il, d'éprouver pareil sentiment ? lamentable, alors qu'il existe un raisonnement vrai, solide, dont on peut **[90d]** comprendre qu'il est tel, d'aller ensuite, sous prétexte qu'on en rencontre d'autres qui, tout en restant les mêmes, peuvent nous donner tantôt l'opinion qu'ils sont vrais et tantôt non, refuser d'en rendre responsable soi-même, ou sa propre incompetence ? de finir, comme on en souffre, par se complaire à rejeter sa propre responsabilité sur les raisonnements ? de passer désormais le reste de sa vie à les détester et à les calomnier, se privant ainsi de la vérité et du savoir concernant ce qui, réellement, existe ?

— Par Zeus, dis-je, oui, ce serait franchement lamentable !

— Il faut donc nous préserver de cela avant tout, dit-il. **[90e]** Notre âme doit se fermer entièrement au soupçon que, peut-être, les raisonnements n'offrent rien de sain ; elle doit bien plutôt avoir ce soupçon-là : que c'est nous qui ne nous comportons pas encore de façon saine, et qu'il faut employer tout notre courage et toute notre énergie à le faire – toi et les autres en pensant à toute votre vie à venir ; moi, **[91a]** en pensant à la mort même. Car je cours un risque, moi, dans ce moment présent où il n'est plus question que d'elle : celui de ne pas me comporter en philosophe mais, semblable en cela aux gens

qui manquent de culture véritable, en homme qui aime à triompher. Les gens que je vise se moquent en effet complètement, lorsqu'ils entament une controverse à propos d'un objet donné, de savoir comment sont réellement les objets dont ils parlent. Non, ils mettent toute leur énergie à faire adopter par ceux qui les écoutent la manière dont eux ont déterminé ces objets. Pour moi, à l'heure présente, j'en viens à penser qu'entre eux et moi il n'existe que cette seule différence : ce à quoi je vais, moi, employer mon énergie, ce ne sera pas à faire que mes paroles paraissent vraies à ceux qui m'écoutent (si un tel effet se produit, ce sera par surcroît), mais à faire qu'elles me paraissent le plus possible, à moi-même, **[91b]** être telles. Car voici mon pari (tu vas voir, mon cher ami, à quel point je suis avide de m'enrichir !) : supposons que ce que je dis se trouve être vrai, on ne pourra que se trouver bien de le croire. Supposons au contraire que, une fois qu'on est mort, il n'y ait rien. Eh bien, au moins, pendant tout ce temps qui précède la mort, je n'importunerai pas de mes lamentations ceux qui m'entourent. En tout cas, la situation qui est la mienne – être privé de l'intelligence de ce qu'il en est – ne saurait durer très longtemps (ce serait malheureux !) : encore un peu de temps, et c'en sera fait d'elle. Bien, dit-il, j'ai pris toutes mes précautions et c'est ainsi, Simmias et Cébès, que je m'avance au-devant du raisonnement. Vous, si vous m'en croyez **[91c]**, ne vous occupez pas de Socrate, occupez-vous plutôt de la vérité. Si je vous semble dire quelque chose de vrai, donnez-moi votre accord ; sinon, opposez-moi toutes les raisons que vous voudrez, en prenant garde que, dans mon ardeur, je ne réussisse à m'abuser moi-même, et vous aussi par la même occasion ; et que, comme une abeille, je ne m'en aille en laissant en vous l'aiguillon.

Et maintenant, allons-y, dit-il. D'abord, n'hésitez pas à me rappeler ce que vous disiez, si vous voyez que je ne m'en souviens pas. Commençons par Simmias ; voici, si j'ai bien compris, pourquoi il n'arrive pas à me croire : il craint que l'âme – bien qu'elle soit chose plus divine et **[91d]** plus belle que le corps – ne soit détruite en premier, parce que sa structure est celle d'une harmonie. Cébès, maintenant : il m'a accordé, me semble-t-il, qu'une âme dure effectivement plus longtemps qu'un corps ; il reste cependant un point que, selon lui, personne ne peut élucider ; il craint que l'âme, après avoir usé, bon nombre de fois, un bon nombre de corps, ne périsse à l'instant même où elle quitte le corps, et que ce soit précisément cela, la mort : une destruction de l'âme, puisque, au demeurant, le corps, lui, est toujours en train de périr, il n'arrête pas ! C'est bien ce que nous devons examiner, n'est-ce pas, Simmias et Cébès ? » **[91e]**

Ils furent d'accord tous les deux.

« Donc, les raisonnements précédents, est-ce que vous les rejetez tous ? ou seulement les uns, et pas les autres ? » En chœur : « Les uns, et pas les autres.

— Bon ; alors, que dites-vous de celui qui affirmait qu'apprendre, c'est se ressouvenir ? et qui en déduisait la nécessité pour notre âme à nous

d'exister en quelque autre façon auparavant, avant d'être enchaînée dans le corps ? [92a]

— En ce qui me concerne, dit Cébès, j'ai été, à ce moment-là, convaincu par ton raisonnement d'une manière étonnante ; encore maintenant, c'est à celui-là que je tiens le plus.

— Moi aussi, dit Simmias, je suis exactement dans le même cas, et cela m'étonnerait beaucoup que je puisse un jour changer d'avis à ce propos. »

Alors Socrate : « Et pourtant, étranger de Thèbes, dit-il, il faudra bien que tu en changes ! Du moins, si tu persistes à croire qu'une harmonie est une chose composée, et qu'une âme a la structure d'une harmonie constituée à partir des tensions distribuées à travers le corps. Car j'imagine que tu n'accepteras pas, [92b] toi que voilà, de dire qu'une harmonie, résultat d'une composition, préexistait aux facteurs dont elle a besoin pour se composer. À moins que tu ne trouves cela acceptable ?

— En aucune façon, Socrate, répondit-il.

— Te rends-tu compte, dit-il, que c'est pourtant à cela que tu arrives quand tu declares d'un côté que l'âme existe avant d'arriver dans une forme et un corps d'homme, et de l'autre qu'elle est constituée de facteurs qui n'existent pas encore ! En tout cas une harmonie, ce ne doit sûrement pas ressembler à ce à quoi tu la compares. Car enfin, d'abord, il y a la lyre, les cordes, et les [92c] sons qui existent, tout en étant encore dépourvus d'harmonie ; celle-ci se forme en dernier, et elle périt la première. Comment vas-tu faire pour que ce langage-là et le précédent chantent à l'unisson ?

— Il n'y a pas moyen, dit Simmias.

— Pourtant, dit Socrate, s'il y a un langage auquel il convient d'être, lui-même avec lui-même, à l'unisson, c'est bien celui où il est question d'harmonie !

— Hé oui, c'est sûr ! dit Simmias.

— Mais le tien, dit Socrate, ne l'est pas. Alors regarde, laquelle de ces deux propositions choisis-tu : celle qui dit qu'apprendre c'est se ressouvenir, ou celle qui dit qu'une âme est une harmonie ?

— Je préfère de beaucoup la première, Socrate, répondit-il. Car l'autre [92d] m'est venue sans démonstration, je lui trouvais de la vraisemblance, elle me semblait bien convenir à la chose – c'est d'ailleurs à partir de ce genre de considérations que la plupart des hommes se forment une opinion. Mais moi, je sais bien que les raisonnements qui élaborent leurs démonstrations en s'appuyant seulement sur des vraisemblances sont de la poudre aux yeux, et que, si l'on n'est pas sur ses gardes, ils réussissent parfaitement à faire illusion ; c'est vrai en géométrie, mais aussi dans tous les autres domaines. En revanche, le raisonnement concernant la réminiscence et le fait d'apprendre a été formulé en se fondant sur une hypothèse qui mérite d'être reçue. Car on a dit à peu près ceci : notre âme existe avant même d'arriver dans un corps au même titre qu'existe ce mode d'être essentiel dont le nom signifie « ce que c'est ». [92e] Cette hypothèse, j'ai eu, j'en suis convaincu, toutes les raisons

de l'adopter, et je l'ai fait à bon droit. En conséquence il m'est impossible, à ce qu'il semble, d'accorder cet énoncé (qu'il vienne de moi ou d'un autre) : l'âme est une harmonie.

— Très bien, mais allons plus loin, Simmias, dit Socrate. Selon toi, convient-il à cette harmonie – et d'ailleurs à n'importe quelle autre **[93a]** sorte de composition – de se comporter autrement que ne se comportent les éléments dont elle est composée ?

— Non.

— Ni non plus, j'imagine, d'agir ou de pâtir d'une manière différente de celle dont ses éléments agissent et pâtissent ? »

Il acquiesça. « Et il ne convient pas à une harmonie d'avoir préséance sur les éléments qui ont pu la constituer, elle doit plutôt être leur suivante ? » Il fut d'accord. « Une harmonie est donc bien incapable de se mouvoir de mouvements opposés, d'émettre des sons opposés, en un mot de s'opposer en quoi que ce soit aux parties qui la constituent ?

— Complètement incapable, dit-il.

— Ceci encore : est-ce que, de sa nature, une harmonie n'est pas fonction d'une harmonisation particulière ?

— Je ne comprends pas, dit-il.

— Bon, disons-le autrement : quand on harmonise plus parfaitement et selon une plus ou moins grande étendue – **[93b]** à supposer que cela puisse se produire – on aura une harmonie plus parfaite et plus étendue ; si, au contraire, on harmonise moins parfaitement et selon une moins grande étendue, on aura une harmonie moins parfaite et moins étendue ?

— Oui, tout à fait.

— Mais, est-ce qu'on peut appliquer cela à l'âme ? De sorte qu'une âme pourrait, si peu que ce soit, être plus ou moins parfaitement et de façon plus ou moins étendue qu'une autre âme cela même dont on parle, à savoir : une âme ?

— C'est absolument impossible, dit-il.

— Alors, par Zeus, continuons ! dit-il. Parlant d'une âme, on dit tantôt qu'elle a de l'intelligence, de la vertu, qu'elle est bonne ; et tantôt qu'elle manque d'intelligence, qu'elle est perverse, **[93c]** qu'elle est mauvaise ? Et il y a bien de la vérité dans ce qu'on dit ?

— Oui, il y en a.

— Mais que pourra dire un partisan de la thèse de l'âme-harmonie ? Quelle existence accordera-t-il à ce qui se trouve bien réellement dans les âmes, la vertu et le vice ? Est-ce qu'il dira qu'il s'agit, là encore, d'harmonie et de désharmonie ? Que l'une, l'âme bonne, a été harmonisée, et qu'elle contient en elle, qui est déjà une harmonie, une autre harmonie ? Et que l'autre, celle qui n'a pas été harmonisée, est elle-même une harmonie mais n'en contient pas d'autre en elle ?

— Pour moi, je ne vois vraiment pas quoi dire, fit Simmias. Mais il est évident qu'un partisan de la thèse en question dirait à peu près cela. **[93d]**

— Eh bien, dit Socrate, l'accord s'est fait précédemment sur ceci : qu'une âme n'est en rien plus ou moins âme qu'une autre âme ; ce qui revient à accorder que l'harmonie qu'est l'une n'est pas plus parfaitement et de manière plus étendue, ou moins parfaitement et de manière moins étendue, harmonie qu'est l'autre ? Ou alors quoi ?

— C'est tout à fait ça.

— Alors, cette harmonie, puisqu'elle n'est ni plus ni moins harmonie qu'une autre, elle n'est pas, non plus, ni plus ni moins harmonisée ? C'est bien cela ?

— Oui.

— Or, puisqu'elle n'est ni plus parfaitement ni moins parfaitement harmonisée, est-il possible qu'elle participe plus ou moins de l'harmonie ? ou à égalité ?

— À égalité.

— Une âme donc, puisqu'elle n'est pas plus ou moins [93e] cela même, à savoir une âme, que ne l'est une autre âme, n'est pas non plus, c'est bien clair, plus ou moins harmonisée ?

— C'est un fait.

— Et puisqu'elle est déterminée de cette façon, elle ne saurait participer plus qu'une autre ni à la désharmonie, ni à l'harmonie ?

— Certainement pas.

— Et si, je le répète, l'âme est déterminée de cette manière, est-ce qu'une âme pourra participer plus qu'une autre au vice ou à la vertu, si on admet que le vice est une désharmonie, et la vertu une harmonie ?

— Pas plus, non. [94a]

— À parler correctement, Simmias, il faudrait plutôt dire qu'aucune âme n'aura part au vice, si vraiment elle est une harmonie. Car, je suppose, si une harmonie est pleinement ce qu'elle est : harmonie, jamais elle ne participera à la désharmonie.

— Évidemment non.

— Alors, si je comprends bien, jamais une âme, si elle est pleinement une âme, ne participera au vice ?

— D'après ce qu'on vient de dire, on ne voit pas comment elle le pourrait.

— Donc, d'après notre raisonnement, toutes les âmes de tous les vivants seront semblablement bonnes, si vraiment leur nature à toutes consiste semblablement et exclusivement en ceci : à être des âmes.

— Oui, Socrate, dit-il, il me semble.

— Te semble-t-il aussi que ce soit une belle chose, dit-il, de parler ainsi ? Et que [94b] notre raisonnement en arriverait à subir un sort pareil si l'hypothèse, celle de l'âme-harmonie, avait été correcte ?

— Non, ce n'aurait pas été possible, dit-il.

— Autre chose, reprit-il. Dis-moi : de tout ce qui peut exister dans un homme, y a-t-il rien qui selon toi puisse exercer l'autorité, sinon l'âme,

surtout quand elle est sensée ?

— À mon avis, non.

— Le fait-elle en acquiesçant aux affections du corps, ou en s'y opposant ? Je veux dire par exemple : on a la fièvre, on a soif, l'âme tire en sens opposé, elle interdit de boire ; ou on a faim, et elle interdit de manger, et il doit exister des milliers d'autres situations où nous pouvons voir [94c] l'âme s'opposer à ce qui relève du corps. Tu ne crois pas ?

— Si, tout à fait.

— D'un autre côté, nous sommes précédemment tombés d'accord sur ce point : impossible qu'une âme – si c'est bien une harmonie – chante jamais un air opposé aux tensions, aux détentes, aux vibrations, bref à tout état affectant les éléments qui se trouvent la constituer ; elle doit plutôt les suivre, sans jamais leur imposer sa direction ?

— Nous étions d'accord, dit-il. D'ailleurs, que faire d'autre ?

— Bon. Mais n'est-il pas manifeste qu'en réalité elle travaille à faire tout le contraire ? Qu'elle impose sa direction à tous ses prétendus éléments [94d] constituants, qu'elle s'oppose à eux à peu près en tout, toute sa vie durant ? qu'elle les maîtrise de toutes les façons possibles : tantôt elle les discipline plus durement, et non sans souffrance – c'est le cas de la gymnastique et de la médecine –, tantôt elle s'y prend plus doucement, elle use de menaces ou de rappels à l'ordre ; mais, quand elle s'adresse aux appétits, aux colères, aux peurs, c'est comme si un dialogue s'établissait entre deux choses différentes. Homère, dans l'*Odyssée*, a représenté la chose à peu près ainsi, quand il fait dire à Ulysse :

« Se frappant la poitrine, il apostrophait son cœur, lui disant, [94e]

« Endure, mon cœur ; tu sus bien, jadis, endurer pire chienne[12]. »

Crois-tu qu'en composant ces vers il concevait l'âme comme une harmonie ? comme étant de nature à se laisser conduire par les affections du corps, et non pas à les conduire, à les maîtriser ? En fait, comme une chose qui serait par sa nature bien trop divine pour n'être qu'une harmonie ?

— Par Zeus, Socrate, c'est bien là mon avis.

— Donc, excellent jeune homme, cela ne nous convient en aucune façon d'affirmer qu'une âme [95a] est une harmonie ; ou alors, semble-t-il, nous ne serons d'accord ni avec Homère, poète divin, ni avec nous-mêmes ?

— C'est entendu, dit-il.

— Soit, dit alors Socrate. Pour ce qui est d'Harmonie la thébaine il semblerait qu'elle nous soit, en somme, devenue propice, et de la manière qui lui convient, avec mesure ! Mais, pour Cadmos¹³, dit-il, Cébès, comment allons-nous nous le concilier, et en usant de quel langage ?

— Tu me parais tout à fait capable de le découvrir ! dit Cébès ; quant à ton raisonnement concernant l'harmonie, je l'ai trouvé étonnant, totalement inattendu. Lorsque Simmias a exposé quelles difficultés il rencontrait, je me disais que je serais bien étonné [95b] si quelqu'un arrivait à se sortir de ses

objections. Aussi, j'ai été tout à fait étonné de le voir si vite, dès le premier assaut, incapable de résister à tes objections à toi. Je ne serais donc pas étonné, du coup, s'il arrivait la même chose au raisonnement de Cadmos.

— Baisse le ton, mon très cher ! dit Socrate, de peur que le mauvais œil ne mette en déroute le raisonnement à venir. Au reste, cela, c'est l'affaire du dieu ; la nôtre est d'aller, comme dans Homère, au corps à corps avec l'adversaire, et de mettre ce que tu dis à l'épreuve. Voici, en résumé, ce que tu cherches à établir : tu estimes que nous devons démontrer que notre âme [95c] est une chose indestructible et immortelle. Cela, si on veut que ne soit pas insensée et imbécile la confiance qu'éprouve un homme qui est philosophe au moment de mourir, cette confiance qu'il a de trouver là-bas, une fois mort, un bonheur incomparablement plus grand que celui qu'il eût atteint au terme d'une vie différente. Or, montrer que l'âme est chose vigoureuse et de forme divine et qu'elle existait avant que nous ne naissions hommes, cela n'exclut nullement, selon toi, l'objection suivante : toutes ces propriétés ne sont en rien marques d'immortalité, elles indiquent seulement qu'une âme est chose qui dure assez longtemps, qu'elle préexistait en quelque façon durant un temps incalculable, et qu'alors elle savait et accomplissait une foule de choses. Seulement, [95d] elle n'en était pas plus immortelle pour autant ; au contraire, son entrée dans un corps d'homme constituait pour elle le commencement de sa destruction, une espèce de maladie ; et, épuisée à force de vivre cette vie, elle devrait, lors de ce qu'on appelle « mort », finir par périr. Et, d'après toi, qu'elle entre une seule ou plusieurs fois dans un corps, cela ne ferait aucune différence quant à la peur qu'éprouve chacun d'entre nous ; car il est normal, à moins d'être insensé, d'éprouver cette peur, quand on ne possède pas le savoir et qu'on est incapable de fournir des raisons [95e] du fait que l'âme est chose immortelle. Voilà à peu près, je crois, Cébès, le discours que tu soutiens ? J'ai fait exprès d'y revenir à plusieurs reprises, afin que rien ne nous échappe et que tu puisses, si tu veux, ajouter ou supprimer quelque chose. »

Alors Cébès : « Non, pour le moment je ne vois rien à ajouter ni à supprimer. C'est bien ce que je veux dire. »

Sur ce, Socrate s'arrêta pendant un long moment, gardant pour lui-même ce qu'il était en train d'examiner. « Ce n'est pas une petite chose, Cébès, dit-il enfin, ce que tu veux savoir ; car cela exige qu'on étudie à fond la cause qui, d'une manière générale, préside à la génération et à la corruption. [96a] Je vais donc, si tu veux bien, te raconter en détail les expériences que j'ai faites à ce propos. Ensuite, au cas où tu trouverais quelque chose d'utile dans ce que je vais dire, tu n'auras qu'à t'en servir pour rendre convaincant ce que toi, tu pourras dire par la suite sur ces sujets.

— Mais bien sûr, dit Cébès, je veux bien, tu t'en doutes !

— Alors écoute ce que j'ai à raconter. Dans ma jeunesse, Cébès, dit-il, je fus pris d'un appétit extraordinaire pour cette forme de savoir qu'on appelle « science de la nature ». Elle me paraissait éblouissante, cette science capable

de savoir les causes de chaque réalité, de connaître, concernant chacune, pourquoi elle advient, pourquoi elle périt et pourquoi elle existe. Je ne compte pas les fois [96b] où l'examen de questions de ce genre me mettait la tête à l'envers. Pour commencer : est-il vrai, comme certains l'affirmaient, que c'est lorsque le chaud et le froid s'emparent d'une certaine putréfaction que les vivants viennent à se constituer ? Est-ce le sang qui est cause que nous pensons ? Ou l'air, ou le feu ? Ou bien n'est-ce rien de tout cela, mais plutôt le cerveau : il nous procure les sensations auditives, visuelles, olfactives, desquelles naissent mémoire et opinion, puis, quand la mémoire et l'opinion ont acquis de la stabilité, elles donnent, en vertu de cette même stabilité, naissance à du savoir ? Inversement, j'examinais les différentes façons dont tout cela se corrompt, et puis aussi les mutations se rapportant aux phénomènes célestes [96c] et terrestres. Résultat : mon incapacité naturelle à ce genre de recherche m'apparut proprement incomparable ! En voici d'ailleurs un signe irréfutable. Pour moi, avant, il y avait des choses que je pensais savoir clairement : c'était là mon opinion, et aussi celle des autres. Eh bien, ce genre de recherche eut pour effet de me rendre si profondément aveugle que je désappris même ce qu'avant je croyais savoir, par exemple, entre beaucoup d'autres choses, pourquoi un homme grandit. Avant, je croyais qu'il était évident pour tout le monde que la cause en était le fait de manger et de boire ; lorsque la nourriture fait que de la chair vient s'ajouter aux chairs [96d] et de l'os aux os – le même raisonnement valant pour tout le reste : quand viennent s'ajouter à chacun des éléments du corps des éléments qui lui sont appropriés –, c'est alors que la masse du corps, de petite qu'elle était, devient plus importante ; et voilà pourquoi un homme, de petit, devient grand. C'est ce que je croyais alors. Est-ce que cela ne te semble pas le bon sens même ?

— Si ! dit Cébès.

— Encore une chose que je voudrais que tu examines : je croyais porter un jugement tout à fait satisfaisant quand, voyant un homme grand placé à côté d'un petit, il me semblait qu'il était plus grand [96e] juste de la tête ; je t'en dirais autant d'un cheval à côté d'un cheval. Pour prendre des exemples encore plus clairs : je croyais que dix est plus que huit parce que deux viennent s'adjoindre à huit ; et qu'une longueur de deux coudées est plus grande que celle d'une coudée parce qu'elle dépasse celle-ci de sa moitié.

— Et maintenant, dit Cébès, que t'en semble ?

— Que je suis très loin, par Zeus, dit Socrate, de me figurer connaître la cause de tout cela. Car j'en suis au point où je ne me permets même pas à moi-même de décider, lorsqu'on adjoint une chose à une chose, si c'est celle à qui [97a] on en a adjoint une qui est devenue deux, ou si c'est celle qui s'adjoint ou celle à qui on l'adjoint qui, du fait de cette adjonction, sont devenues deux ! Ce qui m'étonne, vois-tu, c'est que, lorsque chaque chose était séparée de l'autre, chacune était bien une, et, alors, elles n'étaient pas deux. Mais après qu'elles se sont rapprochées, il paraîtrait que ce serait cela,

la cause qui les ferait être deux : cette rencontre résultant de leur rapprochement ! De même quand il s'agit de fragmenter une chose une : je suis tout autant incapable de me persuader que, cette fois, la cause du fait qu'il y a deux choses, ce soit justement ce sectionnement, car brusquement, [97b] la cause qui faisait être deux se retourne en son contraire : on vient de dire que cette cause était un rapprochement, une adjonction d'une chose à une autre, et on dit maintenant que c'est un éloignement et une séparation d'une chose à partir d'une autre ! Quant à savoir pourquoi une chose devient une, là encore je suis incapable de me faire une conviction. En un mot, je suis incapable, à propos de quoi que ce soit, de savoir pourquoi cela advient, ou périclisse, ou encore pourquoi cela est, tant que j'adopte cette manière de procéder. J'aime mieux, tout seul, m'en concocter une autre au petit bonheur, mais celle-là, non merci, elle ne m'attire pas du tout ! Un jour, pourtant, j'entendis faire la lecture d'un livre dont l'auteur, disait-on, était [97c] Anaxagore. On y affirmait que c'est l'intelligence qui est cause ordonnatrice et universelle. Cette cause-là, elle me plut beaucoup. Il me semblait que c'était une bonne chose, en un sens, que ce soit l'intelligence qui soit cause de tout ; et je pensais : s'il en est ainsi, si c'est l'intelligence qui met en ordre, elle doit ordonner toutes choses et disposer chacune de la meilleure manière possible. Celui donc qui voudrait découvrir comment chaque chose vient à exister, périclisse, ou est, devrait aussi découvrir quelle est la meilleure manière pour cette chose d'être, [97d] de subir ou de faire quoi que ce soit. En m'appuyant sur ce raisonnement, j'estimais que le seul objet d'examen qui convienne à un homme, c'était – qu'il s'agisse de lui-même ou de tout le reste – le meilleur et le mieux. Et qu'il en aurait, du même coup, le savoir du pire, car c'est une même science qui s'attache aux deux. Voilà à quoi je réfléchissais et, tout content, je croyais avoir découvert en Anaxagore un maître capable de m'enseigner la cause de tout ce qui est, une cause en accord avec mon intelligence à moi ! Il allait d'abord m'expliquer si la Terre est plate ou [97e] ronde ; puis, après me l'avoir expliqué, il ne manquerait pas de m'en exposer tout au long la cause et la nécessité, en me disant ce qui était le meilleur, et pourquoi il est meilleur pour elle d'être telle qu'elle est. Et s'il m'affirmait qu'elle est au centre du monde, il m'exposerait aussi en détail combien il est meilleur pour elle d'être au centre. Et pour peu [98a] qu'il m'apportât ces révélations, j'étais tout prêt à ne plus désirer désormais d'autre espèce de cause. Bien plus, j'étais prêt à recevoir le même enseignement pour le soleil aussi, pour la lune, pour tous les autres astres, pour leurs vitesses relatives, leurs retours, et toutes leurs péripieties ! prêt à apprendre comment il était meilleur pour chacun d'agir comme il agit et de pâtir de ce dont il pâtit. Car pas un instant je n'imaginai que, tout en affirmant que c'est l'intelligence qui impose son ordre, il ait pu attribuer une autre cause à ces phénomènes en plus du fait qu'il est meilleur, pour eux, d'être [98b] ce que précisément ils sont. Je me figurais donc qu'assignant cette cause-là à chacun d'eux en particulier et à tous en général, il allait m'exposer en détail en quoi consiste le meilleur

particulier à chacun et le bien commun à tous. Et je n'aurais pas, pour tout l'or du monde, renoncé à cet espoir ! Aussi, c'est tout plein de zèle que je pris son livre, et je le lus aussi rapidement que j'en étais capable, afin d'acquérir au plus vite la science du meilleur et du pire. Cette magnifique espérance, il m'a fallu la quitter, ami, et je suis tombé de mon haut ! Car, en lisant plus avant, je vois un homme qui de son intelligence ne fait aucun usage ! il ne lui attribue pas la moindre responsabilité quant à [98c] l'arrangement des choses, mais ce sont les actions des airs, des éthers, des eaux, qu'il invoque comme causes, avec celles d'autres réalités aussi variées que déconcertantes ! Bref, voici à quoi il me faisait penser : c'était tout à fait comme si un homme disait d'abord que tout ce que fait Socrate, il le fait grâce à son intelligence ; et qu'ensuite, se mettant à énumérer les causes de chacune de mes actions, il affirmait en premier que je suis, maintenant, assis là, parce que mon corps est constitué d'os et de muscles ; que les os sont solides, qu'ils sont par nature séparés et articulés les uns aux autres ; que les muscles, eux, peuvent [98d] se tendre et se détendre et qu'avec les chairs et la peau (qui maintient tout cela ensemble) ils enveloppent les os ; que donc, du fait que les os jouent dans leurs jointures, c'est le relâchement ou la contraction des muscles qui, en somme, font que je suis capable à cet instant de fléchir mes membres ; et que telle est la cause en vertu de laquelle, m'étant plié de la sorte, je me trouve assis où je suis. Ou encore comme si, s'agissant de notre dialogue, il invoquait d'autres causes du même tonneau : l'émission des sons, les vibrations de l'air, les processus de l'audition, et des milliers d'autres [98e] phénomènes de cet ordre. Il négligerait ainsi d'énoncer les causes qui le sont véritablement : puisque les Athéniens ont jugé que le mieux était de me condamner, j'ai, pour cette raison, jugé moi aussi à mon tour que le mieux était d'être assis ici même, et que le plus juste était de rester là et de me soumettre au châtement qu'ils pourront bien décider de m'infliger. Car, par le Chien, je vous promets qu'il y a beau temps [99a] que ces muscles et ces os se trouveraient du côté de Mégare ou de la Béotie, là où les aurait transportés une certaine opinion sur le meilleur, si je n'avais pas jugé plus juste et plus beau de préférer, à la fuite et à la désertion, la soumission à la Cité, quelle que soit la peine fixée par elle. Non, je vous assure, donner à de pareilles choses le nom de causes est vraiment trop absurde ! Certes, si l'on venait me dire que si j'étais privé de tout cela, d'os, de muscles et du reste, – et j'en ai, c'est certain – je ne serais, dans ces conditions, pas capable de faire ce que je juge bon de faire, là, oui, on ne dirait que la vérité. Mais prétendre que c'est à cause de cela que je fais ce que je fais, que je l'accomplis certes avec intelligence, mais non pas [99b] parce que je choisis le meilleur, ce serait faire preuve d'une désinvolture sans limite à l'égard du langage. Ce serait se révéler incapable de voir qu'il y a là deux choses bien distinctes : ce qui, réellement, est cause ; et ce sans quoi la cause ne pourrait jamais être cause. Or, il m'apparaît que c'est cette seconde espèce que la plupart d'entre eux, tâtonnant dans le noir et donnant un nom qui tombe complètement à côté, appellent du nom de cause. C'est pourquoi

l'un, entourant la Terre d'un tourbillon, la fait rester tranquille en invoquant l'action du ciel ; l'autre, la considérant comme une vaste et plate huche, place l'air au-dessous pour lui servir de support¹⁴. [99c] Quant à la puissance par laquelle ces choses se trouvent, à présent, disposées dans l'état où il vaut le mieux pour elles d'être placées, cette puissance, ils ne la recherchent même pas, et il ne leur traverse pas l'esprit qu'elle possède une force miraculeuse ; au contraire, ils estiment avoir découvert un nouvel Atlas, plus fort que le premier, plus immortel et plus capable de maintenir la cohésion de l'ensemble ; mais qu'en vérité ce soit le bien – l'exigeant – qui soit le lien¹⁵ et tienne l'ensemble, cela ne leur traverse pas du tout l'esprit ! Or, moi, pour apprendre ce que peut être une cause de ce genre, je me serais fait volontiers l'élève de n'importe qui. Mais puisque j'en ai été frustré, et que je n'ai été capable ni de la découvrir par moi-même ni de l'apprendre d'un autre, ma « seconde [99d] navigation » à la recherche de la cause et la manière dont j'ai réussi à l'effectuer, veux-tu, Cébès, dit-il, que je te les expose ?

— J'en ai terriblement envie ! dit-il.

— Eh bien, fit Socrate, après tout cela, j'en arrivai à être lassé de cet examen des choses existantes ; et il me sembla que je devais prendre garde à ne pas subir le même accident que ceux qui observent et examinent une éclipse de soleil : certains corrompent parfois complètement leurs yeux pour n'avoir pas regardé dans l'eau l'image de l'astre qu'ils étudient, ou [99e] n'avoir pas utilisé un moyen de ce genre. Et c'est à ce type d'accident que je réfléchissais ; je me pris à craindre que mon âme ne devienne totalement aveugle à force de regarder les choses avec mes yeux et d'essayer de les atteindre par chacun de mes sens. Voici alors ce qu'il me sembla devoir faire : me réfugier du côté des raisonnements, et, à l'intérieur de ces raisonnements, examiner la vérité des êtres. Il se peut d'ailleurs que, dans un sens, [100a] ma comparaison ne soit pas ressemblante : car je n'accorde pas du tout que lorsque l'on examine les êtres à l'intérieur d'un raisonnement, on ait plus affaire à leurs images que lorsqu'on les examine dans des expériences directes. Quoi qu'il en soit, c'est dans cette direction que je pris mon élan. En chaque cas, je pose un raisonnement que je juge avoir une très grande force, et tout ce qui me paraît consonner avec lui, je le pose comme étant vrai, aussi bien s'agissant de la cause que de toutes les autres réalités sans exception ; sinon, je le pose comme n'étant pas vrai. Mais j'ai envie de t'expliquer plus clairement ce que je suis en train de dire : car je crois que, pour le moment, tu ne comprends pas.

— Non, par Zeus, dit Cébès, mais alors pas du tout ! [100b]

— Et pourtant, dit Socrate, je ne dis rien de nouveau en parlant de cette façon ! Ce langage, jamais je n'ai cessé de le tenir, maintes fois ailleurs, et en particulier au cours du raisonnement précédent. Car j'en arrive à ceci : j'essaie de te montrer l'espèce de cause en vue de laquelle je fais tous ces efforts, et aussitôt voilà que je reviens à ces formules cent fois ressassées et c'est en elles que je trouve mes points de départ ; je commence par poser qu'il existe

un beau en soi et par soi, un bon, un grand, et ainsi pour tout le reste. Si tu me les concèdes, ces points de départ, si tu m'accordes qu'ils existent, j'espère à partir d'eux arriver à te faire voir – et à te faire découvrir – la cause en raison de laquelle l'âme est une chose immortelle. [100c]

— Mais certainement, dit Cébès, je te le concède ; mais toi, dépêche-toi d'entrer dans le vif du sujet !

— Alors, dit-il, examine ce qu'ils entraînent, et vois si tu es d'accord avec moi. Car pour moi, il me semble que si, en dehors du beau en soi, il existe une chose belle, la seule raison pour laquelle cette chose est belle est qu'elle participe à ce beau en soi – et j'en dis autant de tout le reste. Est-ce que tu m'accordes cette sorte de cause ?

— Oui, dit-il.

— En ce cas, reprit Socrate, je ne comprends plus du tout les autres, les causes savantes, et je suis incapable de les connaître ; quand on vient me dire [100d] que telle chose est belle en raison de sa couleur éclatante, de sa forme, ou de n'importe quoi du même genre, je tourne poliment le dos à tout cela, car dès que j'entre dans ces considérations me voilà tout troublé ! Pour ma part, je refuse de compliquer les choses et de chercher plus loin, et je m'en tiens, avec naïveté sans doute, à ceci : rien d'autre ne rend cette chose belle sinon le beau, qu'il y ait de sa part présence, ou communauté, ou encore qu'il survienne – peu importe par quelles voies et de quelle manière, car je ne suis pas encore en état d'en décider ; mais sur ce point-là, oui : que c'est par le beau que toutes les belles choses deviennent belles. Il me semble que c'est la réponse la plus sûre que je puisse faire, à moi ou à un autre. Et, en m'en tenant à elle, [100e] j'estime que je ne risquerai plus jamais de faux pas ; et qu'il y a de la sécurité à répondre, à moi-même comme à n'importe qui d'autre, que c'est par le beau que les belles choses deviennent belles. Tu ne crois pas ?

— Si.

— Donc, que c'est aussi par la grandeur que les choses grandes sont grandes, et plus grandes les plus grandes, et par la petitesse que les plus petites sont plus petites ?

— Oui.

— Ainsi, toi non plus, tu n'accepterais pas qu'on vienne te dire que celui-ci est plus grand que cet autre « de la tête », et que c'est exactement pour la même raison [101a] que le moins grand est moins grand ? Tu protesterais au contraire, soutenant que, pour ta part, voici tout ce que tu as à dire : « tout objet plus grand qu'un autre n'est plus grand en raison de rien d'autre que d'une grandeur, et la cause qui le rend plus grand, c'est la grandeur ; et le plus petit n'est plus petit en raison de rien d'autre que d'une petitesse, et la cause qui le rend petit, c'est la petitesse ». Car tu aurais peur, j'imagine, d'avoir à affronter un argument contradictoire. Supposons que tu affirmes que c'est « de la tête » que l'un est plus grand et l'autre plus petit ; on t'objecterait en premier que c'est en raison de la même chose que le plus grand est plus grand et le moins grand moins grand, ensuite que si c'est d'une

tête – c'est-à-dire d'une chose petite – **[101b]** que le plus grand est plus grand, on se trouve alors devant un prodige : être grand en raison de quelque chose de petit. Est-ce que tu n'aurais pas peur ? »

Alors Cébès, en riant : « Moi ? dit-il, comment donc !

— Dès lors, continua Socrate, que dix soit plus que huit « de deux », et que ce soit là la cause pour laquelle il le dépasse, tu aurais peur de le dire ; tu diras au contraire que c'est « d'une quantité », et à cause d'une quantité ? Et pour la double coudée, tu ne diras pas qu'elle est plus grande « de moitié » que la coudée, mais qu'elle est plus grande à cause d'une grandeur ? Car je suppose que dans ce cas, il y a autant de quoi avoir peur ?

— Oui, absolument, dit-il.

— Bien. Encore ceci : lorsqu'on adjoint une chose à une chose, que cette adjonction soit cause **[101c]** du fait qu'il y a deux choses, alors que si on fragmente une chose, ce soit alors la fragmentation qui soit cause de ce même fait – cela, tu te garderas bien de l'affirmer, je suppose ? Au contraire, tu t'époumoneras à proclamer que, pour ta part, tu ne connais aucune autre manière pour chaque chose de devenir quelque chose que d'en venir à participer à la manière d'être propre de chaque réalité dont elle vient à participer. Pour reprendre ce qui précède, tu diras, par exemple, que tu n'as à ta disposition aucune autre cause du fait d'être devenu deux que d'en venir à participer à la dyade : pour tout ce qui doit être deux, pas d'autre moyen de l'être que d'en venir à cette participation ; de même, tout ce qui doit être un doit en venir à participer à la monade. Quant à ces fragmentations, adjonctions et autres raffinements du même acabit, tu les enverras poliment promener en laissant le soin de répondre à de plus savants que toi. Mais toi, tu dois avoir, **[101d]** comme on dit, peur de ton ombre, c'est-à-dire de ton manque d'expérience en ces matières ; aussi, t'en tenant à cette fameuse sécurité qui est le propre de cette hypothèse, c'est comme j'ai dit que tu répondras. Et si quelqu'un s'attachait à l'hypothèse elle-même, tu l'enverrais poliment promener, tu ne ferais aucune réponse avant d'avoir examiné si toutes les affirmations qui, sur son élan, en ont procédé, sont mutuellement consonantes ou dissonantes. Et chaque fois qu'il y aura exigence à rendre compte de l'hypothèse elle-même, tu le feras en agissant exactement de la même façon : tu poseras une nouvelle hypothèse, en choisissant parmi celles d'en haut celle qui te paraîtra la meilleure, **[101e]** jusqu'à ce que tu atteignes quelque chose de satisfaisant. Cela t'évitera du même coup de t'empêtrer, comme font les controversistes, en discutant à la fois du principe et de ce qui en procède, au moins si tu as vraiment envie de découvrir quelque chose de ce qui est. Au demeurant, une telle recherche est sans doute, pour ces gens-là, le moindre de leurs soucis, et ce n'est pas du tout de cela qu'ils parlent. Car ils se tiennent, eux, pour satisfaits quand ils embrouillent tout grâce à leur grande habileté, de façon à pouvoir, « tout étant ensemble¹⁶ », se faire plaisir à eux-mêmes. Mais toi, si tu es vraiment un philosophe, **[102a]** tu feras, je pense, ainsi que je dis.

— C'est la vérité vraie ! firent en chœur Simmias et Cébès. »

ÉCHÉCRATE

Par Zeus, Phédon, ils n'avaient pas tort ! C'est étonnant comme cet homme-là a réussi à rendre lumineux tout ce qu'il disait, et même, à mon avis, si on n'est pas très intelligent.

PHÉDON

Tout à fait, Échécrate ; ce fut également l'avis de tous ceux qui étaient là.

ÉCHÉCRATE

Nous n'étions pas là, et c'est pourtant le nôtre en t'écoutant aujourd'hui. Mais après, qu'est-ce qui s'est dit ?

PHÉDON

Ceci, du moins je crois : après s'être mis d'accord avec Socrate, [102b] et après avoir reconnu que chacune de ces Formes¹⁷ existe et est une réalité déterminée, et que les autres choses reçoivent leur dénomination de leur participation à ces Formes, après tout cela donc, Socrate posa cette question : « Alors, Cébès, si ce langage est bien le tien, quand tu affirmes que Simmias est plus grand que Socrate mais moins grand que Phédon, est-ce que cela ne se traduit pas ainsi : qu'il existe alors, en Simmias, ces deux choses, grandeur et petitesse ?

— C'est bien ce que je veux dire.

— En réalité, pourtant, tu es bien d'accord, l'énoncé « Simmias dépasse Socrate » ne formule pas ce qu'il en est en vérité ? [102c] Car, je pense, si « dépasser » constitue une propriété naturelle de Simmias, cela ne tient pas au fait que Simmias est Simmias mais bien à la grandeur qui se trouve être la sienne ? Et que ce soit Socrate qu'il dépasse, cela ne tient pas davantage au fait que Socrate est Socrate, mais au fait que Socrate a de la petitesse relativement à la grandeur de l'autre ?

— C'est vrai.

— Pas plus d'ailleurs que Simmias n'est dépassé, lui, par Phédon, du fait que Phédon est Phédon, mais bien parce que Phédon a de la grandeur relativement à la petitesse de Simmias ?

— Oui, c'est bien cela.

— Très bien. En conséquence, Simmias possède comme dénomination aussi bien « petit » que « grand » puisque, se situant entre les deux, il soumet d'une part sa petitesse à la grandeur du premier pour en être dépassé ; et présente d'autre part sa grandeur à la petitesse [102d] du second afin de la dépasser. »

Alors, avec un sourire : « J'ai tout l'air, dit-il, d'être en train de rédiger

un contrat ! Mettons, en tout cas, que ce soit à peu près comme je dis. » Cébès approuva. « Voici où je veux en venir : à te voir partager la même opinion que moi. Car ce qui m'apparaît ne m'apparaît pas seulement à propos de la grandeur en soi – elle ne consent jamais à être en même temps grande et petite –, mais aussi à propos de la grandeur qui est en nous : jamais elle n'accueille en elle le petit, ni ne consent à être dépassée. De deux choses l'une : ou bien elle s'enfuit et se retire quand **[102e]** s'avance sur elle son contraire, le petit, ou bien, du fait de l'arrivée de ce contraire, elle périt complètement. Mais elle ne consent pas à être autre que ce que précisément elle était, en restant là et en recevant la petitesse, à la façon dont moi, par exemple, une fois que, l'attendant de pied ferme, j'ai reçu la petitesse, c'est tout en continuant d'être ce que précisément je suis et tout en restant le même, que je suis petit ; mais la grandeur qui est en moi, elle, n'a pas l'audace, étant grande, d'être petite ! Exactement de la même façon, la petitesse qui est en nous ne consent à aucun moment à devenir grande ou à l'être ; et aucun autre contraire, quand il est encore ce qu'il était, ne peut, en même temps, ni devenir **[103a]** ni être son propre contraire, mais ou bien il s'en va, ou il périt du fait de se trouver soumis à une telle action.

— Cela me paraît tout à fait évident », dit Cébès.

Entendant cela, quelqu'un prit la parole – lequel exactement de ceux qui étaient présents, je ne m'en souviens pas. « Par tous les dieux ! Au cours de vos raisonnements précédents, est-ce que vous n'êtes pas tombés d'accord juste sur le contraire de ce qui se dit maintenant ? Sur le fait que le plus grand naît du moins grand et le moins grand du plus grand, et, pour le dire carrément, qu'il y a génération des contraires à partir de leurs contraires ? Or on vient de dire, il me semble, que cela ne peut jamais se produire ? » Socrate tourna la tête vers lui, et l'écouta. **[103b]** « C'est brave à toi, dit-il, de nous remettre cela en mémoire ! Pourtant tu ne réfléchis pas qu'il existe une différence entre ce qu'on dit maintenant et ce qui a été dit tout à l'heure. Car à ce moment-là on disait : d'une chose contraire naît une chose contraire ; mais on dit à présent : le contraire, en lui-même, ne peut jamais devenir son propre contraire, qu'il s'agisse du contraire qui est en nous ou du contraire dans sa nature propre. Car vois-tu, ami, à ce moment-là nous parlions de choses qui possèdent des propriétés contraires et nous les appelions par les noms qui leur venaient de ces contraires ; tandis qu'à présent nous parlons des contraires en eux-mêmes, de ceux qui, présents dans les choses, confèrent leurs noms aux choses que nous dénommons ainsi. **[103c]** C'est d'eux, de ces contraires en soi, que nous affirmons que jamais ils ne consentiront à s'engendrer mutuellement. » Et, tout en jetant un regard vers Cébès, il dit : « Se pourrait-il, Cébès, qu'un je ne sais quoi t'ait troublé, toi aussi, dans ce qu'il vient de dire ?

— Non, pas cette fois, dit Cébès. Et pourtant, je ne dis pas qu'il n'y ait pas encore quelques petites choses qui me troublent.

— Nous sommes bien arrivés, reprit Socrate, à un accord sur cette

proposition, prise absolument : jamais le contraire ne sera à lui-même son propre contraire ?

— Tout à fait, dit Cébès.

— Examine-moi encore ceci, fit Socrate, et dis-moi si tu es prêt à me l'accorder : il existe quelque chose que tu appelles chaud, et quelque chose, froid ?

— Moi ? sans doute !

— Est-ce que c'est la même chose que ce que tu appelles neige, ou feu ?

[103d]

— Par Zeus, bien sûr que non !

— Donc, par le chaud tu entends quelque chose de différent du feu, et par le froid quelque chose de différent de la neige ?

— Oui.

— Pourtant, tu es bien d'avis, j'imagine, que de la neige, tant qu'elle est de la neige, ne pourra jamais recevoir le chaud (pour reprendre nos mots de tout à l'heure) et être encore ce que précisément elle était : de la neige, et être chaude ? Non : à l'approche du chaud, ou bien elle cédera la place, ou bien elle périra ?

— Parfaitement.

— Au tour du feu, maintenant ! À l'approche du froid, ou bien il se retire, ou bien il périt ; mais c'est sûr, jamais il n'aura l'audace, après avoir reçu le froid, d'être encore ce que précisément il était : du feu, et froid par-dessus le marché ! **[103e]**

— C'est bien vrai, dit-il.

— Donc, dans certains cas de ce genre, dit-il, voici ce qu'il en est : non seulement la Forme elle-même mérite son nom, pour le temps de toujours, mais il y a aussi quelque autre chose qui, tout en n'étant pas la Forme en question, possède cependant toujours, quand elle existe, la structure propre à celle-ci. Ce que je dis te paraîtra peut-être encore plus clair dans les exemples suivants : l'impair doit toujours, j'imagine, recevoir le nom que nous venons juste de lui donner ? Ou pas ?

— Évidemment.

— Est-il la seule réalité à être dans ce cas ? C'est la question que je pose. Ou n'y a-t-il pas aussi une autre **[104a]** chose qui, sans être ce qu'est l'impair lui-même, doit cependant, en plus de son nom à elle, être toujours appelée de ce nom, « impair », du fait que sa nature est telle que jamais elle ne peut se détacher de l'impair ? Je m'explique : le trois, par exemple, il lui arrive quelque chose de ce genre, et à bon nombre d'autres réalités avec lui. Mais examine le cas du trois : à ton avis, est-ce qu'il ne faut pas toujours le désigner à la fois par son nom à lui et par celui de l'impair, qui pourtant n'est pas identique au trois ? Et cependant le trois, le cinq et la moitié tout entière de la suite des nombres ont une nature telle que, **[104b]** sans être ce qu'est l'impair lui-même, chacun d'eux est impair, et l'est toujours. Et à leur tour, prends ce qui est deux, ou quatre, et aussi l'autre moitié tout entière de la série

de ce qui comporte un nombre ; ils ne sont pas ce qu'est le pair lui-même, pourtant chacun de ces ensembles est pair, et l'est toujours. Tu es d'accord, ou non ?

— Impossible de ne pas l'être, dit-il.

— Bien. C'est le moment de faire attention, dit Socrate, à ce que je désire montrer. Voici : il est apparu que ce ne sont pas seulement les contraires dont nous venons de parler qui s'excluent, mais aussi toutes les choses qui, sans être mutuellement contraires, possèdent toujours les contraires en question ; il semble que ces choses-là ne puissent pas non plus recevoir le caractère¹⁸, quel qu'il soit, qui serait contraire à celui qui se trouve en elles : s'il s'approche, ou bien [104c] elles périssent, ou bien elles se retirent. De ce qui est trois, nous affirmerons, n'est-ce pas, que cela préférerait périr et subir n'importe quoi plutôt que de rester là, et, tout en restant trois, de devenir pair ?

— Oui, absolument, dit Cébès.

— De plus, dit Socrate, à coup sûr la dyade n'est pas le contraire de la triade ?

— Certes non.

— Les Formes qui sont contraires ne sont donc pas les seules à ne pas supporter de rester là lorsque l'une d'elles s'approche de l'autre, il existe aussi d'autres Formes qui ne resteront pas là quand s'approchent des contraires ?

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Veux-tu alors, reprit-il, que nous définissions – si toutefois nous en sommes capables – quelles sont les Formes en question ?

— Volontiers. [104d]

— Ne seraient-ce pas, dit-il, Cébès, celles qui obligent chacune des réalités dont elles s'emparent à posséder, non seulement son caractère propre, mais à avoir, en plus et toujours, celui d'un certain contraire ?

— Que veux-tu dire ?

— Juste ce que nous disions à l'instant : tout ce dont s'empare le caractère : être trois, doit être, de toute nécessité, non seulement trois mais, en plus, impair. Tu t'en rends compte, je suppose ?

— Parfaitement.

— Nous affirmons donc que, dans une chose de ce genre, le caractère opposé à la structure qui détermine cette chose ne surviendra jamais ?

— Non, en effet.

— Et ce qui la déterminait, c'était, dans le cas précis, l'imparité ?

— Oui.

— Qui est contraire au pair ?

— Oui. [104e]

— Donc jamais le caractère pair ne surviendra à ce qui est trois ?

— Non, c'est sûr.

— Ainsi, au pair, ce qui est trois ne prend aucune part ?

— Aucune.

— C'est donc que la triade est impaire ?

— Oui.

— Ce que j'avais l'intention de définir, quelles sont les réalités qui, sans être contraires à quelque chose, se refusent néanmoins à recevoir un terme qui, lui, constitue un contraire – selon notre présent exemple : la triade, qui n'est pas le contraire du pair, ne le recevra pas pour autant, car elle apporte toujours le caractère contraire ; il en va de même pour la dyade à l'égard de l'impair, [105a] pour le feu à l'égard du froid, bref, des cas analogues, il n'en manque pas – eh bien, vois maintenant si tu acceptes de définir cela de cette façon. Ce n'est pas seulement le contraire qui ne peut recevoir son contraire, mais il y a aussi le cas de ce qui apporte un contraire déterminé à l'objet, quel qu'il soit, vers lequel il peut bien aller ; et jamais le terme qui apporte le contraire n'admettra la contrariété de ce qui est apporté par lui. D'ailleurs, remettons-nous tout cela en mémoire (il n'est pas mauvais d'entendre les choses plusieurs fois) : ce qui est cinq ne recevra pas cette [105b] contrariété qu'est le pair, ni ce qui est dix celle de l'impair, lui qui est le double ; ce dernier, au demeurant, est en lui-même aussi le contraire de quelque chose d'autre, et cependant, il ne recevra pas cette contrariété qu'est l'impair ; non plus que le trois-demis et les autres termes de ce genre, en tant qu'ils impliquent la moitié, ne recevront cette contrariété qu'est le tout ; c'est vrai bien sûr aussi du tiers, et de tous les termes de ce genre à leur tour – si du moins tu me suis et si tu penses comme moi que cela se présente ainsi.

— Je pense tout à fait comme toi, dit Cébès, et je te suis.

— Très bien. Alors, reprends tout depuis le début, sans te contenter de me renvoyer les mots des questions que je pose, mais en imitant plutôt ce que je fais. Je veux dire ceci : à côté de la manière de répondre dont je parlais au début – celle qui est sûre – voici que, résultant de ce que nous venons de dire, je vois une autre sécurité. Si tu me posais cette question : « Qu'est-ce qui, en entrant dans une chose, je veux dire dans une chose corporelle, la rendra chaude ? », [105c] je ne te donnerais pas la sûre et naïve réponse de tout à l'heure : « C'est la chaleur qui rend chaud tout ce dans quoi elle entre », mais, d'après ce qu'on vient de dire, je t'en ferais une plus raffinée : « C'est le feu qui rend chaud tout ce en quoi il entre. » De même, quand tu me demanderas ce qui en entrant dans un corps rendra ce corps malade, je ne te dirai pas : « C'est la maladie qui rend malade tout ce en quoi elle entre », mais : « Ce sont les fièvres. » De même encore, pour ce qui, s'insérant dans une quantité numérique, la rendra impaire, je ne dirai pas : « C'est l'imparité » mais : « C'est la monade qui rendra impair tout ce en quoi elle s'insère », et ainsi de suite. Regarde si c'est déjà suffisant pour que tu saches de quoi je veux parler.

— Parfaitement suffisant, dit Cébès.

— En ce cas, fit Socrate, à toi de trouver les réponses : qu'est-ce qui, en entrant dans un corps, le rendra vivant ?

— Une âme, dit Cébès. [105d]

— Est-ce qu'il en est toujours ainsi ?

- Impossible autrement, dit-il.
- Donc, une âme, quelle que soit la chose dont elle s'empare, vient toujours vers elle en lui apportant la vie ?
- Oui, quand elle vient, dit-il.
- Existe-t-il, oui ou non, un contraire de « vie » ?
- Il y en a un, dit-il.
- Lequel ?
- « Mort ».
- Or, une âme – on vient d'en tomber d'accord – ne recevra jamais le contraire de ce qu'elle apporte toujours ?
- C'est on ne peut plus impossible, répondit Cébès.
- Alors ? ce qui ne peut recevoir le caractère pair, de quel nom venons-nous de l'appeler ?
- « Impair ».
- Et ce qui ne peut recevoir du juste, ou n'arrive pas à recevoir du cultivé ? **[105e]**
- « Inculte », dit-il, et l'autre « injuste ».
- Soit. Et ce qui ne peut recevoir en soi de la mort, comment l'appeler ?
- « Immortel », dit-il.
- Une âme ne peut donc recevoir en elle la mort ?
- Non.
- Alors, c'est une chose immortelle qu'une âme ?
- Une chose immortelle.
- Fort bien, dit-il. Disons-nous que ce point est démontré ? Que t'en semble ?
- La démonstration est tout à fait suffisante, Socrate.
- Bon. Alors, encore ceci, Cébès : si c'était une nécessité, pour ce qui est impair, **[106a]** d'être indestructible, est-ce que ce qui est trois pourrait ne pas l'être ?
- Impossible.
- Et si c'était aussi une nécessité pour ce qui exclut le chaud d'être indestructible, toutes les fois où, sur de la neige, on imposerait du chaud, la neige ne se déroberait-elle pas, intacte et non fondue ? Car elle ne pourrait ni avoir péri, ni, d'un autre côté, étant restée sur place, avoir accueilli la chaleur ?
- C'est vrai, dit-il.
- De la même façon, je pense, si c'était au tour de ce qui ne peut être refroidi d'être indestructible, lorsque quelque chose de froid s'approcherait du feu, jamais le feu ne pourrait s'éteindre ni périr, mais il s'en irait, se sauvegardant par cet éloignement ?
- Nécessairement, dit-il. **[106b]**
- Alors n'est-il pas nécessaire, fit Socrate, d'en dire autant de ce qui est immortel ? Si c'est au tour de l'immortel d'être indestructible, il est impossible qu'une âme, quand la mort s'approche d'elle, périsse ; car, d'après

ce que nous avons dit, la mort, elle ne pourra pas la recevoir et elle ne sera jamais âme devenue morte – pas plus que, nous l’avons dit, ce qui est trois ne pourra être pair, et pas davantage ce qui est impair ; ou qu’un feu ne pourra être refroidi, et encore moins la chaleur qui est dans le feu. On pourrait cependant nous objecter : « Qu’est-ce qui empêche **[106c]** qu’à l’approche du pair – et étant admis que l’impair ne peut pas devenir pair – l’impair périclisse, et que du pair survienne à sa place ? » Face à celui qui nous ferait cette objection, nous ne pourrions pas soutenir jusqu’au bout que l’impair ne périclisse pas ; car ce qui est impair n’est pas indestructible. Si nous nous étions mis d’accord sur ce point, il nous eût alors été facile de soutenir qu’à l’approche du pair l’impair et le trois s’éloignent et s’en vont, et d’en dire autant du feu, du chaud et de tout le reste. Tu ne penses pas ?

— Si, c’est certain.

— Mais prenons maintenant l’immortel ; si nous accordons que ce qui est immortel est aussi indestructible, alors, en plus d’être immortelle, une âme sera **[106d]** également indestructible ; sinon, il nous faudra recourir à un autre raisonnement.

— Nous n’en avons pas besoin, dit Cébès, à ce propos du moins. Car on se demande bien quelle réalité pourrait échapper à la corruption si ce qui est immortel, donc éternel, devait se corrompre !

— En tout cas, dit Socrate, le dieu, la Forme même de la vie et tout ce qui peut exister d’immortel, tous, je pense, conviendront que cela ne périclisse jamais.

— Oui, certainement, par Zeus, dit Cébès. Tous les hommes, mais, à mon avis, les dieux encore plus ! **[106e]**

— Dès lors que ce qui est immortel est aussi incorruptible, comment une âme, si elle est réellement immortelle, ne serait-elle pas également indestructible ?

— Elle doit l’être, de toute nécessité.

— Ainsi, quand la mort approche l’homme, c’est vraisemblablement ce qu’il y a de mortel en lui qui meurt, mais ce qu’il y a d’immortel s’éloigne et s’en va, intact et non corrompu, après avoir cédé la place à la mort.

— Oui.

— L’âme est donc plus que tout, Cébès, dit-il, chose immortelle **[107a]** et indestructible ; et, réellement, nos âmes à nous existeront dans l’Hadès.

— Pour ma part, Socrate, répondit Cébès, je n’ai rien à ajouter, et plus aucune raison de ne pas croire à ce raisonnement. Si pourtant Simmias, ou un autre, a quelque chose à dire, il ferait bien de ne pas garder le silence ; car je ne vois pas quelle autre occasion pourrait attendre celui qui désire parler ou entendre parler sur de pareilles questions : aucune ne sera plus favorable que celle qui se présente maintenant.

— C’est que moi non plus, dit Simmias, je ne vois pas, à partir de ce qui vient d’être dit, le moyen de ne pas être convaincu. Pourtant, la grandeur **[107b]** du problème que nous traitons et le peu de considération que j’ai pour

la faiblesse humaine font qu'il m'est impossible de ne pas éprouver encore au fond de moi une certaine réticence à croire aux affirmations précédentes.

— Non seulement tu as raison de dire cela à leur propos, Simmias, dit Socrate, mais aussi à propos des hypothèses qui nous ont servi de point de départ : même si elles sont convaincantes à vos yeux, il faut cependant les examiner avec un souci de clarté encore plus grand. Si vous les explorez suffisamment à fond, vous pourrez ensuite, j'en suis sûr, aller aussi loin que vous conduira le discours de la raison, autant qu'il est possible à un homme de le faire. Et si ce discours-là devient tout à fait clair, vous ne chercherez pas plus avant.

— C'est vrai, ce que tu dis, répondit-il. [107c]

— Mais voici un point, reprit Socrate, qui en toute justice mérite encore réflexion : si vraiment l'âme est immortelle, elle réclame certainement qu'on prenne soin d'elle non seulement pour ce temps que dure ce que nous appelons vivre, mais pour la totalité du temps, et il y aurait dès lors, semble-t-il, un risque terrible à ne pas prendre soin d'elle. Car si la mort nous séparait de tout, quelle bonne affaire ce serait pour les méchants ! Une fois morts, ils seraient à la fois séparés de leur corps et, avec leur âme, de la méchanceté qui est la leur. En réalité, puisque l'âme est manifestement immortelle, il ne peut y avoir [107d] pour elle d'autre moyen de fuir tout ce qui est mauvais ni d'autre salut que de devenir la meilleure et la plus sensée possible. Car lorsqu'elle se rend dans l'Hadès, l'âme n'emporte rien d'autre avec elle que sa culture et ses goûts, qui sont, d'après ce qu'on raconte, ce qui sert ou ce qui nuit le plus à un mort dès le tout début du voyage qui le conduit là-bas.

La voici d'ailleurs, cette histoire : on raconte que pour chacun, une fois mort, le démon qui, de son vivant, l'avait reçu en partage, est chargé de le conduire vers un lieu où ont été rassemblés ceux qui doivent, une fois jugés, s'acheminer vers l'Hadès [107e] sous la conduite de ce guide dont la mission consiste justement à acheminer là-bas ceux qui viennent d'ici. Quand ils y ont obtenu le sort qu'ils devaient obtenir, et qu'ils y sont demeurés le temps assigné, un autre guide les ramène à nouveau par ici – ce qui prend de nombreuses et longues révolutions du temps. Car ce chemin n'est certes pas ce que prétend le *Téléphe* d'Eschyle : [108a] « Simple, dit-il en effet, est la route qui emporte vers l'Hadès¹⁹. » Pour moi, elle ne me paraît ni simple ni unique. Car on n'aurait pas alors besoin de guides, et personne, sans doute, ne pourrait s'égarer nulle part s'il n'y avait qu'une route. En fait, elle comporte, selon toute vraisemblance, des bifurcations et des carrefours en grand nombre – je le dis d'après des indices fournis par les rites sacrés qui se pratiquent ici même. L'âme qui est bien ordonnée et sensée se laisse guider, et elle n'ignore pas la signification de ce qui lui advient à ce moment. Celle au contraire dont les appétits ont le corps pour objet – puisque, comme je l'ai dit auparavant, elle a pendant longtemps [108b] été remplie de passion pour ce corps et pour le lieu visible, – celle-là commence par beaucoup résister et beaucoup souffrir ; quand elle s'en va, c'est entraînée de force et à grand-

peine par le démon qui lui a été assigné. Une fois parvenue là où sont les autres âmes, celle qui ne s'est pas purifiée et qui s'est rendue coupable d'avoir tué sans un juste motif, par exemple, ou d'avoir commis d'autres crimes de ce genre (qui sont de même famille et sont l'œuvre d'âmes appartenant à une même famille) – cette âme, tous la fuient et l'évitent ; personne n'accepte ni de l'accompagner ni de la guider. Elle **[108c]** erre, solitaire, dans le désarroi le plus total jusqu'à ce que les temps soient venus ; quand ils le sont, la nécessité l'emporte dans la résidence appropriée. Mais l'âme qui a mené sa vie avec pureté et mesure obtient des dieux pour compagnons de route et pour guides et établit sa résidence dans le lieu qui convient à chacune en particulier. Ces lieux, la Terre en comporte beaucoup de merveilleux et la Terre elle-même n'a ni la figure ni l'étendue que se représentent ceux qui traitent habituellement de ces sujets. C'est du moins ce dont quelqu'un a réussi à me convaincre. » **[108d]**

Alors Simmias : « Que veux-tu dire par là, Socrate ? demanda-t-il. Bien sûr, au sujet de la Terre, j'ai entendu moi aussi pas mal de choses, mais probablement pas celles dont tu te dis convaincu. Je les entendrais donc bien volontiers.

— En vérité, Simmias, je crois que, pour ce qui est de les exposer, ce n'est vraiment pas sorcier, comme on le dit à propos de Glaucos²⁰ ! Mais quant à établir quelle vérité il peut y avoir là-dedans, cela me paraît beaucoup plus difficile que la sorcellerie du Glaucos en question. Au demeurant, je n'en serais sans doute pas capable. Et même si je l'étais, la vie – la mienne, Simmias – ne me paraît pas être à la mesure de l'ampleur d'un tel exposé. Néanmoins, ce qu'est, selon ma conviction, la forme de la Terre, **[108e]** rien ne m'empêche de le dire et aussi d'en décrire les différents lieux.

— Mais très bien, dit Simmias, cela me suffit !

— Pour ma part, dit Socrate, j'en suis arrivé à me faire une conviction sur les points suivants. Tout d'abord : si la Terre est au centre du ciel, et si elle est ronde, elle n'a besoin, pour ne pas tomber, ni **[109a]** d'air ni d'aucune résistance de ce genre. Mais le fait que le ciel soit semblable à lui-même dans toutes les directions indifféremment ainsi que l'état d'équilibre de la Terre sont deux conditions suffisantes pour la maintenir en place. Car si une chose bien équilibrée est placée au centre d'un milieu en tous points semblable à lui-même, il n'y a aucune raison pour qu'elle penche plus ou moins d'aucun côté ; en raison de ces similitudes, elle ne peut que rester en place sans subir d'inclinaison. Voilà donc, en premier lieu, ce dont je suis convaincu.

— Et à juste raison, dit Simmias.

— En second lieu, dit-il, je suis convaincu que c'est une chose très grande que la Terre ; que nous en habitons une petite parcelle, nous qui séjournons **[109b]** dans la région qui s'étend du fleuve Phase jusqu'aux colonnes d'Hercule²¹, habitant autour de la mer comme des fourmis ou des grenouilles autour d'un marécage ; et qu'ailleurs une multitude d'autres gens habitent une multitude d'autres lieux semblables. Car sur toute la surface de la

Terre il existe un grand nombre de cavités, de toutes les formes et dimensions possibles, où sont venus se déverser ensemble l'eau, la vapeur et l'air. Mais la Terre, en elle-même, est pure et située dans la partie pure du ciel, celle même où sont les astres et que nomment « éther » **[109c]** la plupart de ceux qui traitent habituellement de ces questions. Eau, vapeur et air sont la lie de cet éther et viennent se déverser sans cesse dans les creux de la Terre. Et nous, nous habitons dans ces creux sans nous en apercevoir : nous croyons habiter en haut, à la surface. Nous ressemblons à un être qui, séjournant au milieu des profondeurs de la haute mer, croirait habiter à la surface des flots : voyant le soleil et les astres à travers l'eau, il prendrait la surface de la mer pour un ciel ! Supposons que, **[109d]** par paresse et par faiblesse, il n'ait jamais atteint les cimes de la mer ; qu'il n'ait jamais vu non plus, une fois émergé et la tête levée hors de cette mer et tournée vers le lieu où nous sommes, à quel point ce lieu se trouve être plus pur et plus beau que celui où il vit avec les siens ; et qu'enfin, il ne l'ait pas davantage appris d'un autre qui, lui, l'aurait vu. Eh bien, cette condition-là, c'est justement la nôtre. Nous habitons je ne sais quel creux de la Terre, et nous croyons habiter au plus haut ; l'air, nous l'appelons ciel, comme si c'était à travers cet air, pris pour du ciel, que se meuvent les astres. En fait, sur ce point aussi, nous sommes pareils : **[109e]** le poids de notre faiblesse et de notre paresse nous rend incapables de traverser l'air jusqu'au bout. Car si l'un de nous parvenait jusqu'aux cimes de l'air, ou si, pourvu subitement d'ailes, il s'envolait, alors, de même que les poissons d'ici voient les choses d'ici-bas en levant la tête hors de la mer, il pourrait voir, en levant la tête, les choses de là-bas. Et si sa nature était propre à soutenir cette vision, il saurait que c'est là le ciel véritable, la lumière véritable, **[110a]** et la Terre qui véritablement est Terre. Car la terre que voici, les roches et le lieu d'ici-bas tout entier – tout est corrompu, rongé de part en part comme l'est par le sel ce que contient la mer. Dans la mer, rien ne pousse qui mérite qu'on en parle, rien non plus n'a une forme – comment dire ? – accomplie ; tout n'est que roche creusée, sable, masse informe de vase impraticable, et, dans les endroits où la terre se mêle à la mer, borborygme ; rien donc qui, de près ou de loin puisse se comparer aux beautés de chez nous, mais la supériorité des choses de là-haut en regard des choses d'ici-bas serait encore plus éclatante. **[110b]** Car – et en supposant par conséquent que le récit d'un mythe présente quelque valeur – cela vaut la peine, Simmias, d'entendre ce que sont les réalités qui se trouvent à la surface de la Terre, sous le ciel.

— Mais certainement, Socrate, dit Simmias, nous serions très contents d'entendre ce mythe.

— Alors, fit-il, la tradition est la suivante²², ami. Tout d'abord, voici comment on la verrait, cette Terre, si on la regardait d'en haut : elle serait bariolée comme ces ballons fait de douze pièces de cuir, aux couleurs nettement tranchées, dont les couleurs d'ici – celles qu'utilisent les peintres – sont comme une imitation. **[110c]** Mais là-bas, c'est la Terre tout entière qui est faite de telles couleurs, et même de couleurs encore plus éclatantes et plus

pures. Là elle est pourpre et d'une beauté extraordinaire, là, elle est dorée ; ailleurs, elle est d'une blancheur plus blanche que craie ou que neige, et, de même, quand elle comporte d'autres couleurs, celles-ci sont plus variées et plus belles que toutes celles qu'il nous a été donné de voir. Car les creux de la Terre, remplis comme ils sont d'eau et d'air, **[110d]** présentent en eux-mêmes une sorte de coloration dont la brillance vient s'interposer devant la diversité des autres couleurs et fait que cette terre offre, dans ses teintes, l'aspect d'une variation uniforme et continue. Sur la Terre de là-bas, colorée comme je l'ai dit, tout ce qui pousse pousse en proportion : arbres, fleurs, fruits aussi. De même pour les montagnes : toujours selon la même proportion, les roches y sont plus lisses, plus transparentes, et leurs couleurs sont plus belles. C'est d'elles, d'ailleurs, que proviennent les pierres que nous nommons ici-bas précieuses et qui en sont de petits fragments – sardoines, jaspes, émeraudes **[110e]** et autres ; là-bas, il n'est aucune pierre qui ne soit de cette sorte, et il y a plus beau encore. La cause en est que ces pierres-là sont pures ; qu'elles ne sont ni rongées ni corrompues comme celles d'ici par la putréfaction et le sel, du fait des substances qui se déversent ensemble ici-bas ; car telle est l'origine de la laideur et des maladies qui affectent les pierres, la terre, ainsi que les animaux et les plantes. Mais cette Terre de là-bas, elle, est parée de la beauté de toutes ces pierreries, et, en plus, d'or, d'argent, **[111a]** et autres splendeurs du même genre. Et tout cela se déploie au grand jour dans l'évidence de sa nature, avec luxuriance et magnificence en tous endroits de cette Terre-là, si bien que la regarder est un spectacle fait pour des spectateurs bienheureux.

À sa surface, il y a une grande variété et un grand nombre de vivants, en particulier des hommes. Les uns habitent l'intérieur des terres, d'autres vivent au bord de l'air comme nous au bord de la mer, d'autres enfin habitent des îles baignées par l'air et reposant sur la terre ferme. En un mot, ce que sont pour nous et à notre usage l'eau et la mer, c'est ce que **[111b]** l'air est pour ceux de là-bas ; et ce que l'air est pour nous, l'éther l'est pour eux. Les saisons propres à cette Terre sont si bien tempérées que les vivants y sont exempts de maladies et vivent beaucoup plus longtemps que ceux d'ici. Pour ce qui est de la vue, de l'ouïe, de la pensée et de toutes les facultés de cet ordre, ils sont par rapport à nous à une distance exactement aussi grande que celle qui sépare l'air de l'eau et l'éther de l'air sous le rapport de la pureté. Et naturellement, pour leurs divinités, ils ont des bosquets sacrés et des sanctuaires que des dieux habitent pour de bon ; oracles et prophéties sont pour eux autant de perceptions directes des dieux – et c'est par des contacts de ce genre qu'ils entrent en communication **[111c]** avec eux. Oui, le soleil, la lune, les astres se donnent à voir à eux tels qu'ils sont réellement, et les autres aspects de leur bonheur en découlent.

Telle est donc la nature de la Terre dans son ensemble et de ce qui l'environne. Quant aux lieux qui sont à l'intérieur de la Terre, il y en a beaucoup et ils correspondent aux creux existant tout autour. Certains sont plus profonds et plus largement ouverts que celui où nous habitons ; d'autres

sont plus profonds, mais leurs gouffres s'ouvrent avec moins de béance que notre [111d] lieu à nous ; il y en a enfin qui sont moins profonds que le nôtre, mais plus larges. Sous terre, tous ces lieux sont en maints endroits percés de trous – les uns plus étroits, les autres plus gros – ce qui forme autant de canaux grâce auxquels ces cavités communiquent. Il existe entre elles des voies de passage par où l'eau s'écoule en abondance d'une cavité dans l'autre comme en d'immenses jarres, et il se forme sous la terre des fleuves d'une longueur inimaginable, dont les eaux chaudes et froides sont intarissables ; il y a aussi d'amples coulées de feu, de grands fleuves de feu ; beaucoup de fleuves de boue liquide, tantôt plus pure, tantôt plus bourbeuse [111e] – comme coulent en Sicile ces torrents de boue venant avant la lave, puis coule la lave elle-même. Chaque région s'emplit tour à tour de ces fleuves, selon le sens que prend chaque fois le courant de chacun. Ce qui détermine tous ces mouvements de montée et de descente, c'est une sorte d'oscillation existant à l'intérieur de la Terre. Voici à peu près quelle en est la cause naturelle. Parmi ces gouffres de la Terre, il en est un [112a] – le plus profond d'ailleurs – qui traverse toute la Terre en la perçant de part en part. C'est celui dont Homère a parlé, disant : « *Fort loin, là où sous la terre se trouve le gouffre le plus profond*²³. » Lui-même en d'autres passages et beaucoup d'autres poètes appellent *Tartare* cet abîme. C'est vers lui que convergent tous les fleuves, et c'est de lui qu'ensuite ils resurgissent – chacun devenant ce qu'il est en fonction des propriétés de la terre qu'il traverse par la suite. La [112b] raison pour laquelle tous ces courants sortent de là et y entrent à nouveau est que la masse de leurs eaux n'y trouve ni fond ni point d'appui : d'où l'oscillation et le gonflement d'une vague qui monte et qui descend. L'air et le souffle propre à cet air font le même mouvement car ils accompagnent celui de l'eau, aussi bien quand elle se précipite vers l'autre côté de la terre que lorsqu'elle revient de notre côté. C'est comme dans la respiration : on expire, on aspire, et le souffle ne cesse d'aller et de venir. De même, là-bas aussi, le souffle de l'air oscillant avec la masse liquide produit des vents d'une violence incroyable, [112c] à son entrée comme à sa sortie. En conséquence, quand l'eau se retire vers ce lieu qu'on appelle le bas, elle afflue à travers la terre en suivant les trajets des courants souterrains et elle remplit ceux-ci tout à fait comme on irrigue un champ. Quand au contraire elle abandonne cette région-là et se précipite à nouveau de notre côté, ce sont les courants d'ici qu'elle remplit. Une fois remplis, ces courants s'écoulent à travers les conduits, traversent la terre, et chacun d'eux parvient aux lieux vers lesquels il se fraie un passage, produisant ainsi mers, lacs, fleuves, sources vives. De là, les courants s'enfoncent de nouveau [112d] sous la terre – certains décrivant des circuits plus longs et plus nombreux que d'autres – et ils vont se jeter de nouveau dans le Tartare. Cela se passe parfois en un point situé beaucoup plus bas que celui où l'eau s'était déversée, parfois c'est seulement un peu plus bas, mais toujours le courant revient à un niveau plus bas que celui d'où il était sorti. Dans certains cas, le point de retour est à l'opposé du point de départ, dans

d'autres, il est du même côté. Il est même des courants qui parcourent la circonférence entière, s'enroulant comme des serpents une ou plusieurs fois autour de la Terre, et qui se jettent dans le Tartare en étant descendus aussi bas que possible. [112e] Mais, dans un sens comme dans l'autre, la descente n'est possible que jusqu'au centre, et pas plus loin ; car, pour chacun de ces deux réseaux de fleuves, la portion de trajet qui appartient à l'autre moitié de la Terre constitue toujours pour chacun des deux une montée.

Bien sûr, il existe en fait une multitude de courants, d'une longueur et d'une variété considérables. Mais, dans ce nombre, il s'en trouve quatre plus importants, dont le plus grand – celui qui coule en décrivant le cercle le plus extérieur – est celui qu'on nomme *Océan*. Face à lui, et coulant en sens inverse, l'*Achéron*. Il traverse des lieux désertiques, [113a] et son cours souterrain le conduit en particulier au lac *Achérousius* ; c'est là qu'arrivent les âmes de la plupart des morts, et elles y demeurent le temps que la destinée leur a assigné (temps qui peut être plus ou moins long selon les âmes), pour être renvoyées de nouveau vers de nouvelles naissances, sous la forme d'êtres vivants. Un troisième fleuve jaillit à mi-chemin entre les deux premiers, et, tout près de sa source, tombe dans un lieu très vaste et brûlé d'un feu intense en y produisant un lac plus grand que notre mer, tout bouillonnant d'eau et de boue. À partir de là, [113b] son cours trouble et boueux suit un trajet circulaire ; il s'enroule autour de la Terre en une spirale et arrive dans d'autres régions, à une extrémité du lac Achérousius justement, sans pourtant se mêler à ses eaux. Enfin, après s'être enroulé bon nombre de fois sous la Terre, il vient se jeter dans une partie encore plus basse du Tartare. C'est ce fleuve qu'on appelle *Pyriphlégéthon* ; en tous les points où elles rencontrent la Terre, ses laves crachent sur elle des fragments. Quant au quatrième, il fait face au précédent ; il débouche d'abord en une contrée d'une sauvagerie effroyable, à ce qu'on dit, et dont la couleur est partout [113c] sombre et bleuâtre ; c'est le lieu qu'on appelle *Stygien*, et, en y pénétrant, le fleuve forme un lac, le *Styx*. Une fois qu'il s'y est jeté, et que ses eaux y ont acquis de redoutables propriétés, il s'enfonce sous la Terre, s'enroulant en sens inverse de celui du *Pyriphlégéthon*, et va à sa rencontre sur le bord opposé du lac Achérousius – sans mêler non plus son eau à aucune autre. Mais, décrivant lui aussi un parcours circulaire, il va se jeter dans le Tartare du côté opposé au *Pyriphlégéthon*. Son nom, à ce que disent les poètes, est *Cocyte*²⁴. [113d]

Voilà donc décrite la nature de ces différents lieux. Quand les morts sont parvenus à l'endroit où son propre démon conduit chacun d'entre eux, d'abord, ils s'y font juger, aussi bien ceux qui ont vécu une existence pleine de décence et de piété que ceux qui ont vécu tout autrement. Ceux dont on juge que leur vie se situe dans la moyenne sont acheminés vers l'Achéron sur des barques prévues à leur intention et, portés par elles, arrivent jusqu'au lac. Là est leur séjour, c'est là qu'ils sont purifiés par des châtiments appropriés et que chacun d'eux est ainsi délivré de toutes les injustices qu'il a pu commettre, tout comme il est, [113e] en proportion de son mérite, récompensé

de ses bonnes actions. Mais ceux qui sont jugés incurables en raison de l'énormité de leurs fautes – qu'ils se soient, à maintes reprises, livrés à de graves pillages dans des lieux sacrés, qu'ils aient de nombreuses fois tué sans motif et au mépris de toutes les lois, ou commis tout ce qu'il peut y avoir d'abominations de cet ordre – ceux-là, le lot qui leur convient est d'être jetés au Tartare, d'où jamais ils ne sortent. Pour d'autres, on juge qu'ils se sont rendus coupables de fautes graves, certes, mais non pas sans remède – il s'agit, par exemple, de ceux que la colère a entraînés à commettre un acte de violence sur leur père ou leur mère **[114a]** mais qui en ont eu du remords toute leur vie, ou encore d'hommes qui, dans des circonstances analogues, se sont rendus coupables d'un meurtre. Ceux-là doivent, de toute nécessité, être précipités dans le Tartare ; mais une fois qu'ils y sont tombés et qu'ils y sont restés un temps déterminé, le flot les rejette, les meurtriers au fil du Cocyte, ceux qui ont commis des actes de violence envers leur père ou leur mère au fil du Pyriphlégéthon. Quand, emportés par le courant, ils arrivent le long du lac Achérousius, ils appellent à grands cris, les uns, ceux qu'ils ont tués, les autres, ceux qui furent victimes de leur démesure ; après les avoir appelés, ils se mettent à les supplier, **[114b]** ils les conjurent de les laisser sortir du fleuve pour aller vers le lac et de les y accueillir. S'ils réussissent à les persuader, ils quittent le fleuve, et c'est la fin de leurs malheurs. Sinon, ils sont à nouveau emportés vers le Tartare, puis de là renvoyés vers les fleuves, et ils subissent ce supplice jusqu'à ce qu'ils aient réussi à fléchir leurs victimes : tel est le châtement institué pour eux par les juges. Mais, assurément, ceux dont on estime qu'ils ont vécu une vie exceptionnellement pieuse, ceux-là sont délivrés, arrachés à ces lieux souterrains comme à une prison, **[114c]** ils arrivent là-haut, dans un séjour pur, et s'établissent à la surface de la Terre. Parmi eux, ceux qui ont réussi à se purifier autant qu'il faut grâce à la philosophie vivent, pour tout le temps à venir, absolument sans corps ; ils atteignent des demeures plus belles encore, qu'il n'est pas très facile de décrire – et d'ailleurs, à présent, je ne pourrais pas y mettre le temps qu'il faudrait.

Concluons, Simmias : c'est exactement pour ces raisons (celles que je viens d'exposer) qu'il faut tout mettre en œuvre pour, en cette vie, participer à l'excellence et à la pensée : le prix à remporter est beau et l'espérance noble. **[114d]** Certes, prétendre à toute force qu'il en va exactement comme je viens de le dire, cela ne convient pas à un homme qui a quelque intelligence. Mais qu'il en aille ainsi, ou à peu près ainsi, de nos âmes et de leurs séjours – si du moins l'âme est vraiment une chose immortelle – voilà au contraire, me semble-t-il, ce qu'il convient de soutenir, voilà le risque que doit courir celui qui croit qu'il en est ainsi. Car c'est un risque qui vaut la peine d'être couru. Et tout cela, il faut en faire pour soi-même comme une incantation – c'est bien pourquoi d'ailleurs, depuis un bon moment, je n'en finis pas avec ce mythe. Pour toutes ces raisons, donc, il doit avoir confiance en ce qui regarde son âme, **[114e]** l'homme qui, sa vie durant, a congédié les plaisirs que le corps

procure comme tout ce qui sert à le parer et l'arranger, envoyant promener tout cela comme autant de préoccupations qui lui sont étrangères et dont il pense qu'elles font finalement plus de mal que de bien. Au contraire, les plaisirs et les soins liés au fait d'apprendre, c'est à eux qu'il a consacré tous ses efforts ; l'arrangement qu'il a donné à son âme, ce n'est pas une parure étrangère, c'est son arrangement à elle – j'entends par là modération, **[115a]** justice, courage, liberté, vérité. C'est ainsi qu'un tel homme attend calmement son voyage vers l'Hadès, prêt à le faire quand le destin l'appellera. Pour chacun d'entre vous, dit-il, Simmias, Cébès et tous les autres, ce voyage est remis à plus tard, à un moment qu'on ne connaît pas. Mais moi, pour parler comme un personnage de tragédie, c'est maintenant, déjà, que le destin m'appelle ! D'ailleurs, ce doit être à peu près l'heure de prendre mon bain ; car j'aime mieux m'être lavé avant de boire le poison, pour ne pas donner aux femmes la peine de laver un cadavre. » **[115b]**

Quand il eut fini de parler, Criton intervint : « Très bien, Socrate, dit-il. Mais quelles instructions as-tu à nous donner, à eux ou à moi, au sujet de tes enfants ou de quoi que ce soit d'autre ? Tout ce que nous pourrons faire pour toi, c'est avec la plus grande joie que nous le ferons.

— Mais tout simplement, Criton, dit-il, ce que je n'ai jamais cessé de vous dire, rien d'autre ! C'est en ayant souci de vous-mêmes que tout ce que vous pourrez faire procurera de la joie, à moi et aux miens, et à vous aussi, même si à présent vous ne prenez pas d'engagement. Mais si vous n'avez pas souci de vous-mêmes, si vous n'acceptez pas de vivre en suivant, comme à la trace, ce que nous avons dit aujourd'hui et dans le passé, alors, même si vous aviez pris tous les engagements possibles, **[115c]** en y mettant, dans la circonstance présente, toute l'intensité possible, vous n'en serez pas plus avancés.

— Eh bien, dit-il, nous mettrons tout notre cœur à faire comme tu dis ! Mais comment devons-nous t'ensevelir ?

— Comme vous voudrez, dit Socrate. À condition du moins que vous réussissiez à m'attraper, et que je ne vous échappe pas ! »

En disant cela, il se mit à rire doucement, et, regardant de notre côté, il ajouta : « Non, je n'arrive pas à persuader Criton, mes amis, que moi, je suis ce Socrate qui dialogue avec vous à cet instant, et qui essaie d'assigner à chacun de ses énoncés la place requise par l'ordre du discours. Il s' imagine que moi, je suis celui **[115d]** qu'il verra dans peu de temps, ce cadavre, et alors il demande comment m'ensevelir, moi. Quant à tout ce que, moi, j'ai bien pu faire comme discours, et depuis un bon moment – disant qu'après avoir bu le poison, je ne resterai plus auprès de vous mais je partirai, m'en allant vers certaines félicités qui sont celles des bienheureux – tout cela est pour lui, je crois, paroles en l'air, une histoire que je vous racontais pour vous consoler, vous, et moi en même temps. Soyez donc mes garants auprès de Criton, dit-il, mais garantissez-lui le contraire de ce qu'il garantissait à mes juges : lui jurait que je resterais ; mais vous, jurez que je ne resterai pas, et

portez-vous garants au contraire qu'une fois mort, je partirai, **[115e]** je m'en irai. Ainsi ce sera plus facile à supporter pour Criton, et, en voyant brûler ou enterrer mon corps, il n'ira pas s'indigner en pensant qu'on me fait subir d'horribles traitements, ni dire pendant la cérémonie que c'est Socrate qui est exposé ou dont il suit le convoi, ou qu'il porte en terre. Car il faut que tu saches ceci, excellent Criton : ne pas parler comme il convient constitue non seulement une faute de mesure par rapport à ce qui est ici en question, mais cela fait aussi du mal aux âmes. Allons : il faut avoir confiance. Il faut dire que ce que tu ensevelis, c'est mon corps, et l'ensevelir comme il te plaira, et de la manière que tu jugeras la plus conforme aux usages. » **[116a]**

Sur ces mots, il se leva et alla dans une autre salle pour s'y baigner. Criton le suivit et nous pria d'attendre. Nous attendions donc, parlant entre nous de ce qui s'était dit et reprenant l'examen, mais, par moments, nous recommencions à nous étendre sur la grandeur du malheur qui nous frappait : cela, pensions-nous, revenait purement et simplement à perdre notre père, et à être orphelins tout le reste de notre vie. Quand Socrate se fut baigné, on lui apporta ses enfants (il avait deux **[116b]** fils encore petits, et un autre déjà grand), puis les femmes de sa famille arrivèrent. Il s'entretint avec elles en présence de Criton et leur fit part de ses dernières volontés. Ensuite, il dit aux femmes et aux enfants de s'en aller, et revint alors auprès de nous. Le soleil était déjà près de se coucher, car Socrate avait passé beaucoup de temps dans l'autre salle. Quand il entra, une fois lavé, il s'assit, et, après, il ne se dit plus grand-chose. Le serviteur des Onze arriva alors et, se tenant debout **[116c]** devant Socrate : « Socrate, dit-il, à toi au moins je n'aurai pas à reprocher ce que je reproche aux autres : eux s'en prennent à moi et me maudissent quand je les invite, sur l'ordre des Magistrats, à boire le poison. Mais toi, j'ai déjà eu maintes fois l'occasion, durant tout le temps que tu as passé ici, de reconnaître que tu es le plus noble, le plus doux, le meilleur de tous ceux qui sont jamais venus en cet endroit. Et, même en ce moment, je sais bien que ce n'est pas à moi que tu t'en prends, mais à eux. Les responsables, en effet, tu les connais. À présent donc – car tu sais bien ce que je suis venu **[116d]** t'annoncer – adieu ! et essaie de supporter aussi facilement que tu pourras l'inévitable. » Puis, les larmes aux yeux, il se détourna et s'éloigna. Socrate leva son regard vers lui : « À toi aussi, dit-il, adieu ! et nous, nous ferons comme tu dis. » Et, se tournant vers nous : « Que de courtoisie, dit-il, chez cet homme ! Pendant tout le temps que j'ai passé ici, il venait me voir, et parfois nous parlions ensemble ; c'était le plus aimable des hommes. Et maintenant, avec quelle générosité il me pleure ! Allons, Criton, obéissons-lui, et qu'on apporte le poison, s'il est broyé ; sinon, que l'homme qui en est chargé le fasse. » **[116e]**

Alors Criton : « Mais, Socrate, dit-il, le soleil est toujours sur les montagnes, il n'est pas encore couché, il me semble. De plus, je sais que d'autres ont bu le poison fort longtemps après qu'on leur eut enjoint de le faire, et qu'ils ont d'abord bien mangé et bien bu : certains même ont eu des rapports avec les personnes dont ils avaient envie. Ne te presse donc pas, il y a

encore le temps. »

Socrate répondit : « Il est tout naturel, Criton, que ceux dont tu parles agissent de cette façon ; ils croient sûrement y gagner quelque chose. Quant à moi, il est naturel que je ne fasse rien de semblable, car je ne crois pas **[117a]** avoir rien à gagner en retardant le moment de boire – sinon me couvrir de ridicule à mes propres yeux en me cramponnant à la vie et en l'économisant, alors qu'il n'en reste déjà plus. C'est assez maintenant, dit-il, fais ce que je te dis, rien d'autre. »

En entendant cela, Criton fit un signe à l'esclave qui se tenait tout à côté. L'esclave sortit et mit un certain temps avant de revenir, suivi de celui qui devait donner le poison et qui l'apportait tout broyé dans une coupe. Quand il vit l'homme, Socrate lui dit : « Très bien, mon ami, c'est toi qui t'y connais, que faut-il faire ? – Rien d'autre, répondit-il, qu'aller et venir après avoir bu jusqu'à ce que tu sentes une lourdeur **[117b]** dans les jambes ; à ce moment, allonge-toi : de cette façon, cela fera son effet. » En même temps, il lui tendit la coupe. Socrate la prit. Il fallait voir, Échécrate, avec quelle sérénité, sans un tremblement, sans changer de couleur, sans changer de visage ! Mais, regardant l'homme par en dessous avec ses yeux de taureau, selon son habitude : « Qu'en dis-tu ? fit-il, si l'on offrait une libation à un dieu avec ce breuvage ? Est-ce permis, ou non ?

— C'est que, Socrate, répondit l'autre, nous en broyons juste la quantité que nous croyons nécessaire de boire. **[117c]**

— Je comprends, dit Socrate. Au moins, je suppose, est-il permis – et même obligatoire – de faire aux dieux une prière pour que le sort soit favorable à ce changement de séjour, d'ici vers là-bas. Telle est donc ma prière, et puisse-t-il en être ainsi ! »

À peine avait-il dit ces mots qu'il porta la coupe à ses lèvres et tout tranquillement, tout facilement, il la vida. Jusqu'à ce moment, nous avions, pour la plupart, réussi à nous retenir de pleurer ; mais quand nous vîmes qu'il buvait, et qu'il avait bu : impossible ! Ce fut plus fort que moi, je laissai moi aussi couler mes larmes, à tel point que je dus me couvrir le visage pour pleurer sur moi-même – car ce n'était pas sur lui, mais sur mon propre sort que je pleurais, en comprenant quel ami **[117d]** j'allais perdre. Quant à Criton qui, encore plus tôt que moi, n'avait pu retenir ses larmes, il s'était dressé. Mais Apollodore qui, pendant tout le temps qui précédait, n'avait cessé de pleurer, se mit, à ce moment-là, à rugir de douleur, à hurler son indignation, si bien qu'il n'y avait personne, de tous ceux qui étaient présents, dont il ne brisât le courage. À l'exception, bien entendu, de Socrate, qui dit : « Mais que faites-vous donc ? Vous êtes vraiment étonnants ! Enfin, si j'ai renvoyé les femmes, c'est surtout pour cette raison, pour éviter **[117e]** semblables fausses notes ! Car j'ai entendu dire qu'il faut mourir avec des paroles de bon augure. Allons, restez calmes, et tenez bon. » Alors, pris de honte, nous réussîmes à nous retenir de pleurer. Quant à lui, il se mit à marcher de long en large, puis il nous dit que ses jambes s'alourdissaient ; il se coucha sur le dos, comme le

lui avait recommandé l'homme qui lui avait apporté le poison. Celui-ci, alors, lui palpa les bras et les jambes et continua à les examiner par intervalles ; au bout d'un moment, il lui serra le pied avec force et lui demanda s'il sentait quelque chose. [118a] Socrate dit que non. Ensuite, l'homme en fit autant pour les chevilles et, à mesure qu'il remontait le long des jambes, il nous montrait ainsi que Socrate se refroidissait et devenait raide. Il continuait de le palper et dit que, lorsque le froid lui atteindrait le cœur, alors Socrate partirait. Déjà presque toute la région du bas-ventre était froide ; découvrant son visage (car il se l'était couvert), Socrate dit – et ce furent là les derniers mots qu'il prononça : « Criton, nous devons un coq à Esculape. Payez cette dette, ne soyez pas négligents.

— Bien sûr, fit Criton, ce sera fait. Mais vois si tu n'as rien d'autre à nous dire ? » À cette question, Socrate ne répondit plus rien ; au bout d'un petit moment, il eut un soubresaut. L'homme lui découvrit le visage : Socrate avait le regard fixe. Voyant cela, Criton lui ferma la bouche et les yeux.

Voilà, Échécrate, ce que fut la fin de notre ami, d'un homme dont nous pouvons dire que, parmi tous ceux qu'il nous a été donné de connaître, il fut le meilleur, le plus sensé aussi et le plus juste.

1- L'expression « deux fois sept » se trouve dans Bacchylide XVI, v. 1-4.

2- Magistrats (qui étaient onze), dont la charge, annuelle, était d'introduire les poursuites, d'administrer la prison et de faire exécuter les criminels.

3- Socrate paraphrase ici des dictons associés aux Mystères ; il est impossible de savoir lesquels, même si les néoplatoniciens y voyaient un enseignement orphique (OF 5 Kern = 434 F Bernabé).

4- Sur cette accusation de « bavardage », voir Aristophane, *Nuées*, 485 et *Gorgias*, 485d.

5- Anaxagore, fr. 59 DK.

6- Allusion à la discussion entre Socrate et le serviteur de Ménon, dans le *Ménon* 81e-86c.

7- Jeu de mots sur *aidēs* : l'invisible et *Háidēs* : Hadès, dieu des Enfers (cf. *Gorgias*, 493b et *Cratyle*, 404b).

8- Cf. *supra*, 69c.

9- Voir *Odyssée* XXIV, 126-127.

10- Sur les cygnes, oiseaux d'Apollon, voir Aristophane, *Oiseaux*, 769.

11- Détroit situé entre la Béotie et l'Eubée, où les courants étaient réputés changer de direction sept fois par jour et sept fois par nuit.

12- *Odyssée* XX, 27 (cité aussi en *République* IV, 441b).

13- Socrate fait ici allusion aux origines de Simmias, natif de Thèbes (voir *supra*, 59c), et de Cébès, natif de Béotie (voir *supra*, 62a), dont Cadmos était le roi légendaire.

14- La première théorie fut soutenue par Empédocle, la seconde par Anaximène, Anaxagore et Démocrite (voir Aristote, *Du ciel* II, 13).

15- Jeu de mots sur *xundeîn*, « lier », et *déon*, « ce qui lie », « oblige ».

16- Reprise abrégée de la « citation » d'Anaxagore (voir 72c).

17- Première occurrence dans le dialogue du terme *eidos*, Idée ou Forme intelligible.

18- *Idea*, le caractère imposé par la forme (*eidos*) à la chose qui participe d'elle.

- 19- Il ne reste de la tragédie d'Eschyle que cette citation par Platon.
- 20- Allusion à la maîtrise technique de Glaucos, qui aurait été fondeur en bronze.
- 21- C'est-à-dire de la mer Noire au détroit de Gibraltar.
- 22- Pour une représentation figurée du monde souterrain, voir l'annexe 15.
- 23- *Iliade* VIII, 14 et 481.
- 24- Description probablement inspiré d'*Odyssee* X, 511 sq. ; XI, 157.

PHÈDRE

Comment parler, pourquoi écrire ? Voilà de quoi discutent Phèdre, qui se passionne pour l'art oratoire, et Socrate qui, pour la seule fois dans les dialogues, consent à sortir d'Athènes. Les deux hommes sont étendus près d'un arbre en fleur, à proximité d'un cours d'eau, à quelques centaines de mètres de l'Acropole ; les cigales chantent à tue-tête. Du point de vue littéraire, le *Phèdre* est, avec le *Banquet*, écrit à la même époque, l'un des plus beaux textes de Platon.

Le mythe central décrit l'ascension d'une âme dépourvue de corps terrestre mais montée sur un char ailé, tirée par deux chevaux, qui suit la troupe des dieux et des démons pour aller contempler la réalité véritable qui se trouve hors de ce monde. Puis c'est la bousculade des âmes et leur chute dans le sensible où se succèdent les réincarnations ; chaque âme doit alors choisir entre la séduction par le discours rhétorique orientée vers le plaisir et la recherche du savoir en quoi consiste la philosophie qui apparente l'être mortel aux dieux dont le savoir est la nourriture. Dans le *Phèdre*, c'est toute la métaphysique de Platon relative à l'âme et à l'intelligible que l'on trouve exposée sous la forme d'un récit somptueux.

Le dialogue se présente comme une critique, sur le fond comme sur la forme, du discours de Lysias utilisé le matin même comme modèle de son enseignement rhétorique par Phèdre, qui le récite à Socrate. La critique menée par Socrate touche d'abord le sujet paradoxal traité par Lysias : il faut accorder ses faveurs à celui qui n'est pas amoureux, car l'amoureux est fou, et représente un danger pour celui qu'il aime. À cette folie qui est une maladie humaine, Socrate oppose une folie d'origine divine, qui explique la poésie, la divination, l'amour du beau et l'amour du savoir, c'est-à-dire de la philosophie. Comme tous les rhéteurs, Lysias s'en est tenu au vraisemblable. Il n'a donc pas défini l'objet dont il parle ; d'où l'imprécision qui marque son propos et l'impression de fouillis que donne son argumentation. L'art de parler lui échappe. De surcroît, il ignore ce que c'est que d'écrire, car il ne sait pas que le discours écrit sur un rouleau de papyrus ne peut constituer, par rapport au discours écrit dans l'âme, qu'une image, un jeu, comme l'illustre la célèbre comparaison avec les Jardins d'Adonis. Il ne sait pas non plus que l'écriture, qui facilite la remémoration, ne peut en aucune façon remplacer la véritable mémoire, qui seule peut rendre compte de la connaissance et de sa transmission par l'intermédiaire de l'enseignement. Dans l'usage fait de l'écriture et de la parole, c'est donc la destinée de l'âme qui se joue.

Alors que, dans le *Gorgias*, Platon dénonçait la rhétorique comme une routine ne visant qu'à la flatterie, il semble, à la fin du *Phèdre*, où l'on trouve la première « histoire » de la rhétorique grecque, envisager la possibilité d'une « rhétorique philosophique » qui fasse appel à la fois à la dialectique et à la cosmologie.

PHÈDRE

ou Sur le Beau : genre éthique

SOCRATE

[227a] Phèdre, mon ami, où vas-tu donc et d'où viens-tu ?

PHÈDRE

Je viens, Socrate, de quitter Lysias, le fils de Céphale. Et je vais, de ce pas, me promener hors les Murs. C'est que j'ai passé auprès de Lysias plusieurs heures d'affilée, assis depuis le petit jour. Suivant les conseils d'Acoumène, ton ami et le mien, c'est sur les grands chemins que je me promène ; d'après lui, en effet, il est plus tonifiant de s'y promener que dans [227b] les gymnases.

SOCRATE

Il a bien raison, mon ami. Mais, au fait, cela veut dire que Lysias est en ville ?

PHÈDRE

Oui, chez Épicrate, dans cette maison qui se trouve près du temple de Zeus Olympien, la maison de Morychos.

SOCRATE

Mais alors, à quoi passait-on le temps ? Lysias vous régalaît sans doute de ses discours ?

PHÈDRE

Tu le sauras, si tu prends le temps de venir plus loin et de me prêter l'oreille.

SOCRATE

Quelle idée ? Suis-je, à tes yeux, comme dit Pindare, « homme à mettre quelque chose au-dessus d'une occupation qui ne souffre pas d'être différée¹ », c'est-à-dire écouter ce à quoi vous passiez votre temps, toi et Lysias.

PHÈDRE

[227c] Alors, avance !

SOCRATE

À condition que tu parles...

PHÈDRE

Sache que ce que tu vas entendre, Socrate, te concerne tout particulièrement, car, vois-tu, la question traitée avait, je ne sais comment, rapport à l'amour. Effectivement, Lysias a composé un écrit qui porte sur la séduction d'un beau garçon, mais pas par un amoureux. Voilà bien où réside son ingéniosité : il soutient en effet qu'il vaut mieux accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime.

SOCRATE

Noble cœur ! Si seulement il écrivait qu'il faut donner la préférence au pauvre plutôt qu'au riche, au vieux plutôt qu'au jeune, sans parler de tout ce qui, en outre, nous concerne, moi [227d] et la plupart d'entre nous : ce serait, sans nul doute, propos de gens civilisés et qui plairaient au peuple. Pour ma part en tout cas, j'ai une telle envie de t'écouter que, même si ta promenade te mène à pied jusqu'à Mégare, et que, après être monté sur les Murs, comme le recommande Hérodocos, tu reviens à Athènes, je ne te lâcherai pas.

PHÈDRE

Qu'est-ce à dire, excellent Socrate ? Te figures-tu qu'une composition qui a demandé tant de temps et d'étude à Lysias, [228a] le plus habile des écrivains actuels, pourra être récitée par cœur par le profane que je suis, d'une façon digne de cet homme-là ? J'en suis bien incapable. Et pourtant, oui, je le souhaiterais plus que de recevoir beaucoup d'or.

SOCRATE

Phèdre, si je ne connais pas Phèdre, c'est que j'ai oublié ce que je suis moi-même. Mais non, il n'en est rien. Je sais bien que, s'agissant d'un

discours de Lysias, Phèdre ne s'est pas contenté d'une seule audition, mais que, revenant souvent à la charge, il a demandé à Lysias de répéter le discours, demande à laquelle Lysias [228b] a acquiescé avec empressement. Mais ce n'était même pas assez pour Phèdre : il a fini par prendre le rouleau de papyrus, il a revu les passages qu'il désirait le plus revoir, puis, parce qu'il en avait assez d'être resté assis depuis le petit jour à faire ce travail, il est parti se promener ; et j'imagine bien, par le chien, qu'il sait le discours par cœur, à moins que ce discours ne soit très long. Il s'était mis en route pour aller s'exercer hors les Murs. Or, voilà qu'il tombe sur cet homme pour qui la passion d'écouter des discours est une maladie ; en voyant cet homme, il s'est réjoui de trouver quelqu'un avec qui partager sa transe corybantique, et il l'a invité à l'accompagner dans sa promenade. [228c] Mais, comme cet amoureux des discours le priait de parler, voilà qu'il faisait des manières, comme s'il n'avait vraiment pas grande envie de parler. Et, pour finir, il était sur le point, si on ne consentait pas à l'écouter, à se faire entendre par force. Demande-lui donc, Phèdre mon ami, de faire dès maintenant ce que bientôt de toute manière il ne manquera pas de faire.

PHÈDRE

Pour moi, en vérité, le meilleur parti, et de loin, est de parler comme je pourrai, car je ne crois vraiment pas que tu me laisseras partir avant que je n'aie, d'une façon ou d'une autre, pris la parole.

SOCRATE

En effet, tu vois tout à fait juste sur mon compte.

PHÈDRE

Je ferai donc comme j'ai dit. En tout cas, [228d] Socrate, il est bien certain que je n'ai pas appris le discours mot à mot. Mais je vais, en m'en tenant au sens général, t'exposer de façon sommaire point par point dans l'ordre à peu près tout ce qu'a dit Lysias sur ce qui distingue l'homme qui aime de celui qui n'aime pas, en commençant par le premier point.

SOCRATE

D'accord, mais commence, cher ami, par me montrer ce que tu tiens dans ta main gauche, sous ton manteau. Je suppose, en effet, que c'est le discours lui-même. Or, si c'est bien cela, mets-toi ceci dans l'esprit me concernant : je t'aime beaucoup, mais puisque [228e] Lysias est ici présent, je ne tiens nullement à te donner l'occasion d'un exercice. Allons, fais voir.

PHÈDRE

Arrête : tu m'as fait perdre, Socrate, l'espoir d'essayer mes forces en ta présence. Alors, où souhaites-tu que nous allions nous asseoir pour lire ?
[229a]

SOCRATE

Quittons ici la route, et suivons l'Ilissos. Après, quand l'endroit te semblera tranquille, nous nous assoirons.

PHÈDRE

J'ai bien fait, me semble-t-il, de venir pieds nus ; toi, bien sûr, c'est ton habitude. Ainsi pourrons-nous facilement suivre ce filet d'eau, en y trempant les pieds ; et ce ne sera pas désagréable, surtout en cette saison de l'année et à cette heure du jour.

SOCRATE

Eh bien, avance, et cherche en même temps un endroit où nous asseoir.

PHÈDRE

Tu vois, là-bas, ce très haut platane ?

SOCRATE

Oui, bien sûr.

PHÈDRE

Il y a là de l'ombre, [229b] de l'air frais et de l'herbe pour nous asseoir ou, si nous le désirons, pour nous étendre.

SOCRATE

Si tu avançais...

PHÈDRE

Dis-moi, Socrate, n'est-ce pas dans les parages que, de l'Ilissos, racontet-on, Borée enleva Orithye² ?

SOCRATE

C'est bien ce qu'on raconte.

PHÈDRE

C'est donc ici ? En tout cas, ces filets d'eau paraissent avoir du charme et être purs et limpides ; et leurs bords sont bien faits pour que des jeunes filles viennent s'y divertir.

SOCRATE

Non, c'est plutôt en aval, à deux ou trois stades, [229c] à l'endroit où nous passons l'Ilissos pour aller vers le sanctuaire d'Agra ; il y a justement là, je crois, un autel de Borée.

PHÈDRE

Je n'y ai jamais fait attention. Mais, par Zeus, dis-moi, Socrate : tu crois, toi, que ce que raconte ce mythe est vrai ?

SOCRATE

Eh bien, si j'en doutais, comme les doctes, je ne serais pas un original. Cela m'amènerait à déclarer doctement qu'un coup de vent boréal a fait tomber Orithye du haut des rochers voisins, alors qu'elle jouait avec Pharmacée, et que ce sont les circonstances mêmes de sa mort qui expliquent le récit de son enlèvement par Borée. [229d] Pour ma part, Phèdre, j'estime que des explications de ce genre ont du charme, mais il y faut trop de génie, trop de labeur, et l'on n'y trouve pas le bonheur, ne fût-ce que pour cette raison : quand on a commencé, on est obligé de rectifier l'image des Hippocentaures, puis celle des Chimères ; et nous voilà submergés par une masse de créatures de ce genre, Gorgones ou Pégases, par une multitude d'autres êtres prodigieux, autant [229e] que par l'étrangeté de créatures monstrueuses. Si on est sceptique et si on veut ramener chacun de ces êtres à la vraisemblance, et cela en faisant usage de je ne sais quelle science grossière, la chose demandera beaucoup de loisir. Or, je n'ai absolument aucun loisir à consacrer à cet exercice, et en voici la raison, mon ami. Je ne suis pas encore capable, comme le demande l'inscription de Delphes, de me connaître moi-même ; dès lors, je trouve qu'il serait [230a] ridicule de me lancer, moi, à qui fait encore défaut cette connaissance, dans l'examen de ce qui m'est étranger. Voilà donc pourquoi je dis « au revoir » à cet exercice, m'en reportant sur le sujet à la tradition. Je le déclarais à l'instant : ce n'est pas ces créatures que je veux scruter, mais moi-même. Se peut-il que je sois une bête plus complexe et plus fumante d'orgueil que Typhon ? Suis-je un animal plus paisible et plus simple, qui participe naturellement à une destinée divine et qui n'est pas enfumé d'orgueil ? Mais, à propos, mon ami, n'est-ce pas l'arbre vers lequel précisément tu nous menais ?

PHÈDRE

C'est bien lui. [230b]

SOCRATE

Par Héra, le bel endroit pour y faire halte ! Oui, ce platane étend largement ses branches, et il est élevé. Ce gattilier, lui aussi, est élevé et son ombre est merveilleuse ; et, comme il est en pleine floraison, il ne peut embaumer ce lieu davantage. Bien plus, une source on ne peut plus charmante coule sous le platane, et son eau est bien fraîche, comme l'atteste mon pied en tout cas. Elle est consacrée à des Nymphes et à Achéloos, si l'on en juge par ces figurines et par ces statues. Vois, s'il te plaît, [230c] comme le bon air qu'on a ici est agréable et vraiment plaisant. C'est le chant mélodieux de l'été, qui répond au cœur des cigales. Mais la chose la plus exquise de toutes, c'est l'herbe : la douceur naturelle de la pente permet, en s'y étendant, d'avoir la tête parfaitement à l'aise. Un étranger ne peut avoir meilleur guide que toi, Phèdre, mon ami.

PHÈDRE

Toi, en tout cas, homme admirable, tu es bien l'être le plus déroutant qui se puisse voir. Tu as vraiment l'air, comme tu le dis, d'un étranger qu'on guide, et non de quelqu'un du pays : il est de fait que tu ne quittes la ville ni pour aller [230d] au-delà des frontières ni même, si je m'en crois, pour aller hors les Murs.

SOCRATE

Excuse-moi, mon cher. C'est que j'aime à apprendre ; or la campagne et les arbres ne souhaitent rien m'apprendre, tandis que les hommes de la ville le font, eux. Toi pourtant, tu sembles avoir trouvé la drogue pour me faire sortir. Je suis, en effet, comme les bêtes qui ont faim et que l'on mène en agitant devant elles une branche ou un fruit. Ainsi fais-tu avec moi : en tendant devant moi des discours écrits sur un rouleau de papyrus, tu vas, semble-t-il, me promener dans toute l'Attique [230e] et ailleurs encore selon ton bon plaisir. Pour l'instant en tout cas, puisque je suis parvenu en ce lieu, j'ai l'intention, moi, de m'y étendre de tout mon long. Toi, cherche la position que tu imagines être la meilleure pour lire, et, quand tu l'auras trouvée, lis.

PHÈDRE

Eh bien, écoute :

« Concernant mes intentions, tu sais à quoi t'en tenir, et je t'ai dit que je considère que leur réalisation est dans notre intérêt. Or j'estime que ma

demande ne doit pas être rejetée, **[231a]** précisément parce que je ne suis pas amoureux de toi.

« En effet, ceux qui sont amoureux se repentent, une fois leur désir apaisé, du bien qu'ils ont pu faire, tandis que, pour les autres, il n'est pas de temps où le repentir soit de propos. Car ce n'est pas poussés par la nécessité, mais de leur plein gré, pour servir au mieux leur intérêt personnel, qu'ils font le bien dans la mesure où ils le peuvent.

« Un autre point. Ceux qui sont amoureux font le bilan en considérant et celles de leurs affaires qu'ils ont mal réglées du fait de leur amour et le bien qu'ils ont fait ; et, parce qu'ils y ajoutent la peine **[231b]** qu'ils ont prise, ils estiment qu'ils ont depuis longtemps acquitté leur dette de reconnaissance envers ceux qu'ils aiment. Au contraire, ceux qui n'aiment pas n'ont lieu ni d'alléguer leur amour pour avoir négligé leurs affaires personnelles, ni de mettre en compte leurs peines passées, ni d'incriminer leurs différends avec leurs proches ; voilà pourquoi, une fois éliminés tous ces maux qui les assaillent de toute part, il ne reste qu'à s'empresser de faire ce qu'on imagine devoir leur plaire.

« Un autre point. Admettons qu'il faille faire grand cas de ceux qui sont amoureux **[231c]**, parce que, prétendent-ils, ils portent à ceux qu'ils aiment un amour particulièrement vif, et qu'ils sont prêts, par leurs paroles comme par leurs actes, à se faire détester des autres, pour plaire à ceux qu'ils aiment. Il est facile de savoir s'ils disent la vérité, car les derniers garçons dont ils se seront amourachés leur seront plus chers que les premiers ; et, de toute évidence, si tel est le bon plaisir de ces derniers, ils iront jusqu'à faire du tort aux premiers.

« Est-il bien raisonnable d'avoir une affaire de cœur avec une personne affectée d'une disgrâce telle que nul n'entreprendrait **[231d]**, même s'il était au courant de la chose, de l'en écarter ? De fait, ils conviennent eux-mêmes qu'ils sont plus malades que sains d'esprit, et qu'ils savent qu'ils ne sont pas sains d'esprit, sans pouvoir se dominer. Comment, par suite, leur bon sens revenu, pourraient-ils estimer bons les souhaits qu'ils formulent quand ils sont dans cet état ?

« Il y a plus. Si tu avais à choisir, entre ceux qui aiment, celui qui aime le plus, ton choix serait limité à un petit nombre. Mais, si tu avais à choisir parmi les autres celui qui te serait le plus utile, ton choix porterait sur un grand nombre. Aussi y a-t-il beaucoup d'espoir que tu rencontres dans cette **[231e]** multitude, celui qui se trouve mériter ton amour.

« Supposons, par ailleurs, que tu craignes que, en vertu de la règle établie, ta conduite, lorsqu'elle sera connue publiquement, n'entraîne sur toi l'opprobre. Songe alors que les amants s'imaginent **[232a]** qu'ils sont aussi désirables aux yeux des autres qu'ils le sont à leurs propres yeux ; ils brûlent de parler et, dans leur désir de se faire valoir, ils montrent à tout le monde que ce n'est pas en vain qu'ils ont pris de la peine. Au contraire, ceux qui n'aiment pas restent maîtres d'eux-mêmes et choisissent ce qui vaut le mieux,

plutôt que de briller en public.

« Un autre point. Forcément beaucoup de gens sont au courant et sont témoins du fait que les amants s'attachent aux pas de ceux qu'ils aiment, et qu'ils font de cela leur principale activité. Aussi, quand on les voit s'entretenir [232b] ensemble, on s'imagine alors qu'ils ont déjà satisfait leur désir ou qu'ils sont sur le point de le faire. Mais ceux qui ne sont pas amoureux, on ne cherche vraiment pas à les incriminer à cause de leur commerce, car on sait qu'il faut bien s'entretenir avec quelqu'un, que ce soit par amour ou pour quelque autre motif d'agrément.

« Il y a plus. Peut-être es-tu inquiet à la pensée que l'amour dure rarement et que si, pour une raison quelconque, un différend survient, il sera préjudiciable à tous les deux. Or, si tu as renoncé à ce qui, pour toi, [232c] a le plus de valeur, c'est pour toi que le dommage sera le plus considérable. C'est surtout ceux qui aiment que tu devrais craindre, cela va de soi. Tant de choses en effet sont motifs à leur faire de la peine, et ils interprètent tout comme tendant à leur nuire. Aussi détournent-ils ceux qu'ils aiment de tout commerce avec les autres, car ils craignent que ceux qui possèdent une fortune ne l'emportent sur eux par la richesse, que ceux qui sont instruits ne les surpassent en intelligence ; et ils se méfient de [232d] l'ascendant de quiconque possède quelque avantage. Le résultat : en te convaincant de te brouiller avec ces gens-là, ils te font un désert d'amis. Mais si, considérant ton intérêt personnel, tu montres plus de jugement que ces amants-là, c'est avec eux que tu en viendras à rompre. Au contraire, tous ceux qui ne sont pas amoureux de toi et qui doivent seulement à leur valeur personnelle d'avoir obtenu les faveurs qu'ils désiraient, ceux-là ne seront pas jaloux de ceux qui ont commerce avec toi : ce sont plutôt ceux qui refusent d'avoir commerce avec toi qu'ils prendront en haine ; car ils se sentent méprisés par ces gens-là, tandis qu'ils trouvent leur avantage chez ceux qui ont commerce avec toi. Par conséquent, il y a beaucoup plus d'espoir de voir l'amitié, [232e] plutôt que la haine, naître de ce commerce.

« Un autre point. Parmi ceux qui aiment, beaucoup désirent le corps avant de connaître la tournure de l'esprit et avant d'avoir fait l'expérience des autres traits personnels de l'aimé ; par suite, ils ne peuvent savoir avec certitude s'ils tiendront encore à cet amour, une fois leur désir éteint. [233a] Mais, chez ceux qui n'aiment pas, eux qui ont éprouvé une mutuelle amitié avant même de satisfaire leurs désirs, on ne doit pas craindre que le plaisir éprouvé ne vienne amoindrir cette amitié ; tout porte à croire au contraire qu'elle subsistera comme un gage de l'avenir.

« Un autre point. Il t'appartient de devenir meilleur, en te fiant à moi plutôt qu'à un amant. Ces gens-là, en effet, font l'éloge de ce que tu fais et de ce que tu dis, même si cela ne correspond pas à ce qui vaut le mieux, soit par crainte de se faire détester, soit parce que [233b] leur désir fausse leur jugement. Tels sont les effets que manifeste l'amour : aux amants malheureux, il fait paraître affligeant ce qui, pour le reste des hommes, n'est pas motif à

chagrin, tandis qu'il force les amants heureux à faire l'éloge de choses qui ne méritent même pas qu'on y prenne plaisir.

« J'en conclus que c'est plus la pitié que l'envie qu'attirent ceux qui sont aimés. En revanche, si tu me cèdes, d'abord ce n'est pas seulement à poursuivre le plaisir du moment que tendra mon commerce avec toi, mais encore à servir ton intérêt à venir ; sans [233c] me laisser vaincre par l'amour, mais en me dominant moi-même ; sans non plus me laisser emporter pour des motifs futiles à une violente inimitié. Au contraire, des sujets graves ne susciteront que lentement et faiblement mon irritation ; j'aurai de l'indulgence pour les fautes qui n'auront pas été commises de plein gré, et je m'efforcerai de conjurer les fautes commises de plein gré. Voilà quels sont les indices d'une amitié qui durera longtemps.

« Mais, si cette idée a pu te venir, qu'il n'est pas possible à une affection solide de naître chez quelqu'un qui n'est pas amoureux, dis-toi bien que, dans ce cas, nous ne ferions pas beaucoup de cas de nos fils, [233d] de nos pères et de nos mères, et que nous n'aurions pas non plus d'amis fidèles, puisque nous les devons non pas à un désir de cette sorte, mais à des rapports d'un autre genre.

« Autre chose. S'il faut accorder ses faveurs à ceux qui en font la requête avec le plus d'insistance, il convient alors, en toute autre circonstance, de faire du bien non pas aux plus dignes, mais aux plus démunis ; leur gratitude sera d'autant plus grande que seront importants les maux dont ils sont affligés.

« Un autre point encore. Aux festins privés, ce ne sont pas vos [233e] amis qui méritent d'être invités, mais les mendiants et ceux qui ont besoin de s'emplir le ventre ; car ce sont eux qui vous chériront, qui vous feront escorte, qui viendront frapper à votre porte, qui montreront le plus de joie, qui auront la gratitude la plus vive et qui souhaiteront pour vous le plus de bien.

« Mais peut-être convient-il d'accorder ses faveurs non pas à ceux qui les sollicitent ardemment, mais à ceux qui peuvent le mieux acquitter une dette de reconnaissance ; pas davantage à ceux qui ne font qu'aimer, mais à ceux qui méritent l'affaire ; [234a] pas davantage à tous ceux qui jouiront de la fleur de ta jeunesse, mais à ce genre d'hommes qui partageront avec toi, quand tu seras devenu vieux, ce qu'il y a de bien chez eux ; pas davantage à ceux qui, l'affaire faite, en tireront gloire auprès des autres, mais à ce genre d'hommes qui, par pudeur, n'en diront rien à personne ; pas davantage à ceux dont les attentions seront de courte durée, mais à ceux dont l'amitié restera inchangée toute la vie ; pas davantage à ce genre d'hommes qui, leur désir calmé, chercheront prétexte à l'inimitié, mais à ceux qui, lorsque tu ne seras plus dans la fleur [234b] de l'âge, feront alors montre de leur valeur personnelle.

« Quant à toi, n'oublie pas ce que je viens de dire, et mets-toi bien cela dans l'esprit : ceux qui sont aimés font des reproches à ceux qui les aiment, parce qu'ils estiment que leurs amants se conduisent mal ; mais à ceux qui ne sont pas des amants, aucun de leurs familiers ne reproche d'avoir pour cette

raison de mauvaises intentions à leur égard.

« Sans doute me demanderas-tu enfin si je te conseille d'accorder tes faveurs à quiconque n'est pas ton amant. J'imagine pour ma part qu'un amant ne t'engagera pas non plus à avoir cet [234c] état d'esprit à l'égard de tous les amants. En effet, la gratitude de celui à qui tu accorderas tes faveurs ne pourra pas n'être pas supérieure (à celle des autres) ; et, dans ce cas, même si tu voulais cacher la chose, tu n'y arriverais pas. Or, il faut éviter que de cette relation ne provienne un préjudice ; au contraire, nous devons tous les deux y trouver notre avantage.

« Quant à moi, je considère que j'en ai assez dit. Mais, si tu as quelque motif d'insatisfaction, parce que tu considères que j'ai oublié quelque chose, interroge-moi. »

Comment trouves-tu ce discours, Socrate ? N'est-il pas merveilleusement beau, surtout en ce qui concerne le vocabulaire ? [234d]

SOCRATE

Il est même divin, mon ami : j'en suis abasourdi. Et cette impression, je te la dois, Phèdre : je te regardais, et, pendant que tu lisais, tu semblais illuminé par ce discours. Comme je considère que tu es plus expert que moi dans ce genre de chose, je t'ai suivi et, te suivant, j'ai partagé ta transe bachique, tête divine.

PHÈDRE

Allons ! Tu veux plaisanter.

SOCRATE

J'ai donc l'air de plaisanter et de ne pas être sérieux. [234e]

PHÈDRE

Pas du tout, Socrate. Mais dis-moi vraiment la vérité : par Zeus Philios, crois-tu qu'il y ait un autre Grec capable de prononcer sur le même sujet un autre discours plus grandiose et plus plein ?

SOCRATE

Eh quoi ? Devons-nous encore, toi et moi, faire l'éloge de ce discours, sous prétexte que l'auteur y a dit ce qu'il fallait ; n'est-ce pas assez de noter que son style est clair, précis et que chacune de ses expressions est bien tournée ? Si tel est bien notre devoir, c'est pour te faire plaisir que je vais y souscrire, étant donné que, pour ma part, l'idée ne m'en était pas venue, en raison de ma nullité. [235a] C'est que je n'ai fait attention qu'à l'aspect

rhétorique du discours ; et, pour ce qui est de l'autre point, j'avais l'impression que Lysias lui-même ne s'imaginait pas non plus y avoir satisfait. En fait, mon sentiment à moi, Phèdre, c'est, sauf objection de ta part, qu'il a dit les mêmes choses deux ou trois fois, comme s'il n'était pas bien à son aise pour dire beaucoup de choses sur le même sujet ; peut-être même qu'un sujet de ce genre ne l'intéressait pas ? Dès lors, il me faisait l'effet d'un jeune homme qui donne une démonstration de son talent, en disant les mêmes choses comme ceci, puis comme cela, mais chaque fois à la perfection.

PHÈDRE

Ce que tu dis, Socrate, n'a aucun sens. [235b] Voilà justement la principale qualité de ce discours : car, de tous les éléments du sujet qui méritaient d'être traités, il n'en a omis aucun. J'en conclus que, comparé à ce qu'il a dit, on ne pourra jamais tenir un autre discours plus plein et de plus grande valeur.

SOCRATE

Voilà quelque chose que je ne suis vraiment pas prêt à te concéder. Car, dans le passé, des sages, hommes aussi bien que femmes, ont traité de ces choses, oralement ou par écrit. Ils me donneront tort si, pour te complaire, je me range à ton avis.

PHÈDRE

Qui sont ces sages ? Où as-tu entendu un discours [235c] supérieur à celui-là ?

SOCRATE

Pour l'instant, vraiment je ne puis le dire. Mais il est évident que j'ai entendu parler de la chose peut-être chez Sappho l'admirable, chez Anacréon le sage, ou même chez quelque prosateur. Sur quels indices je me fonde ? J'ai dans le cœur, divin Phèdre, une espèce de plénitude, et j'éprouve le sentiment d'être en état de dire beaucoup d'autres choses qui, en comparaison, ne seraient pas inférieures à celles qui viennent d'être dites. Or je sais bien, en tout cas, qu'aucune de ces idées ne vient de moi, car je suis conscient de mon ignorance. Reste donc, je suppose, cette explication : par les oreilles, je me suis quelque part rempli [235d] à des sources étrangères, à la façon d'une cruche. Mais ma paresse d'esprit m'empêche encore une fois de me rappeler comment et de qui j'ai appris ces choses-là.

PHÈDRE

Très noble ami, voilà qui est parfait ! Comment et de qui tu as appris ces choses, ne m'en dis rien, même si je t'en prie, mais fais ce que tu viens d'annoncer. Tu t'es engagé à prononcer un autre discours qui soit meilleur et qui ne soit pas moins plein que celui de Lysias sur ce rouleau de papyrus, en te gardant de rien lui emprunter. De mon côté, je te promets, comme le font les neuf Archontes, de consacrer à Delphes une statue en or, grandeur nature³, [235e] – non pas seulement la mienne, mais la tienne aussi.

SOCRATE

Tu es on ne peut plus aimable, Phèdre. Bien plus, tu es vraiment un homme en or, si tu te figures que je soutiens que Lysias a complètement manqué son affaire, et que, dès lors, on peut, sur tous les points qu'il a traités, dire autre chose que lui ; cela, je crois, n'arriverait même pas au plus médiocre écrivain. Tiens, prenons pour exemple la thèse que développe le discours de Lysias : il faut accorder ses faveurs à celui qui n'est pas amoureux plutôt qu'à celui qui l'est. T'imagines-tu que l'écrivain qui renonce à vanter [236a] le bon sens du premier et à blâmer la folie de l'autre, alors que ce sont justement des développements qui s'imposent, trouvera encore quelque chose à dire ? Non. Je pense qu'il faut permettre à celui qui prononce ce discours de développer pareils thèmes, les lui pardonner. Eh bien, lorsqu'il s'agit de développements qui s'imposent, c'est moins de l'invention que de l'arrangement qu'il faut faire l'éloge. Au contraire, lorsqu'il s'agit de développements qui ne s'imposent pas et dont l'invention est ardue, c'est, outre l'arrangement, l'invention qu'il faut louer.

PHÈDRE

Je me rends à ces considérations : ce que tu viens de dire me paraît sensé. Voilà donc comment je vais faire, moi. Je te donnerai pour point de départ cette thèse : celui qui aime est plus [236b] malade que celui qui n'aime pas ; et, pour le reste, si tu tiens un discours différent qui soit plus plein et plus riche que celui de Lysias, il faudra te dresser une statue en or martelé, à côté de l'offrande des Cypsélides⁴, à Olympie.

SOCRATE

Tu es sérieusement contrarié, Phèdre, parce que, en voulant te taquiner, je me suis attaqué à tes amours, et tu te figures que je vais réellement tenter de rivaliser avec le savoir-faire de cet auteur, en disant quelque chose de neuf et de plus varié.

PHÈDRE

Sur ce point, mon ami, tu viens de me donner prise à ton tour. Tu n'as

plus qu'à parler et à t'en [236c] tirer comme tu pourras. Pour éviter d'en être réduits, en échangeant nos rôles, au style vulgaire des comédiens, gare à toi ! ne va pas me réduire à répéter les paroles. « Ô Socrate – si je ne connais pas Socrate, c'est que j'ai oublié ce que je suis moi-même », et encore : « Il avait grande envie de parler, mais il faisait des manières⁵. » Considère plutôt que nous ne partirons pas d'ici avant que tu n'aies dit ce que tu prétends avoir dans le cœur. Nous sommes seuls, l'endroit est désert, je suis le plus fort et le plus jeune. [236d] En un mot, « à bon entendeur, salut⁶ », ne choisis pas de subir la contrainte, parle plutôt de plein gré.

SOCRATE

Mais, bienheureux Phèdre, je vais être ridicule, moi qui suis un profane, si je m'oppose à un auteur accompli, en improvisant sur le même sujet.

PHÈDRE

Sais-tu une chose ? Cesse de faire des manières avec moi ; je crois bien tenir le mot qui t'obligera à parler.

SOCRATE

Alors, garde-toi de le prononcer.

PHÈDRE

Non, je le prononce au contraire, et tout de suite. Ce mot, ce sera pour moi un serment : « Je te jure en effet, mais quel dieu ? lequel d'autre d'entre eux choisir ? par ce platane, [236e] tiens ! si tu le souhaites. Oui, je le jure, si tu ne prononces pas ton discours devant cet arbre-là, jamais plus je ne te déclamerai ni ne te ferai connaître le discours de qui que ce soit. »

SOCRATE

Oh ! comme tu as bien trouvé, misérable, le moyen de contraindre à t'obéir un homme qui a la passion des discours.

PHÈDRE

Bon, alors qu'as-tu à tergiverser ?

SOCRATE

C'est fini puisque, aussi bien, tu as fait ce serment. Comment pourrais-je me priver d'un régal pareil ? [237a]

PHÈDRE

Eh bien, parle.

SOCRATE

Écoute, sais-tu ce que je vais faire ?

PHÈDRE

Quoi donc ?

SOCRATE

Je vais parler la tête encapuchonnée, pour arriver au plus vite au terme de mon discours et pour éviter que, en te regardant, je ne perde, de honte, contenance.

PHÈDRE

Pourvu que tu parles ; pour le reste, fais comme il te plaît.

SOCRATE

« Venez, vous, Muses à la voix légère, que vous deviez ce surnom à la nature de votre chant ou bien au peuple musicien des Ligures⁷. Aidez-moi à entreprendre le récit de ce mythe, que m'oblige à faire le très bel ami que voici ; il veut que celui dont il est le fidèle **[237b]** et qui lui semblait déjà un expert, le lui semble encore plus maintenant.

« Il était donc une fois un garçon ou plutôt un adolescent, d'une grande beauté ; il avait des amoureux en très grand nombre. Or, il y en avait un qui était un malin : sans être moins amoureux que les autres, il lui avait donné à croire qu'il ne l'aimait pas. Et, un jour qu'il le sollicitait, voici précisément ce qu'il lui fit accroire : on doit accorder ses faveurs à l'homme qui n'aime pas plutôt qu'à celui qui aime. Voici ce qu'il disait :

« En toute chose, mon garçon, il n'y a qu'un point de départ : quand on vise à bien délibérer, il faut savoir sur quoi **[237c]** on délibère, autrement, c'est forcé, on ne peut éviter une erreur complète. Or, la plupart des gens ne s'aperçoivent pas qu'ils ignorent ce qu'est chaque chose. Aussi, croyant qu'ils savent à quoi s'en tenir, ils ne se mettent pas d'accord au début de la recherche, et, à mesure qu'ils progressent, ils le paient, comme il fallait s'y attendre ; en effet, ils ne sont d'accord ni avec eux-mêmes ni entre eux. Ne nous exposons pas, toi et moi, à encourir les reproches que nous adressons aux autres. Au contraire, dès lors que la question qui nous incombe à toi et à moi est de savoir s'il vaut mieux entrer en amour avec un homme qui aime plutôt qu'avec un homme qui n'aime pas, établissons, d'un commun accord,

quelle sorte de chose est l'amour et quels sont ses effets, et proposons une définition. **[237d]** Ayons les yeux fixés là-dessus et reportons-nous-y, tandis que nous examinerons si c'est utilité ou dommage qu'apporte l'amour.

« Premier point. Que l'amour soit une espèce de désir, c'est évident pour tout le monde. Que, contrairement à ce qu'on pourrait croire, même des gens qui n'aiment pas désirent ce qui est beau, nous le savons. Alors, à quoi distinguerons-nous celui qui aime de celui qui n'aime pas ? Il faut encore prendre en considération le fait que, en chacun de nous, il y a deux espèces de tendances qui nous gouvernent et nous dirigent, et que nous allons là où elles nous dirigent : l'une, qui est innée, c'est le désir des plaisirs ; l'autre, qui est une façon de voir acquise, c'est l'aspiration au meilleur. Or, ces deux tendances qui sont en nous, tantôt **[237e]** s'accordent, tantôt se combattent ; et c'est parfois celle-ci qui domine, parfois l'autre. Cela posé, quand c'est une opinion rationnelle qui mène vers ce qu'il y a de meilleur et qui domine, cette domination s'appelle « tempérance ». **[238a]** Mais, quand c'est un désir qui entraîne déraisonnablement vers le plaisir et qui gouverne en nous, ce gouvernement a pour nom « démesure ». Or, on le sait, la démesure a beaucoup de noms, car elle présente une grande diversité d'éléments et de formes, et celle de ces formes qui vient à prédominer sert à nommer l'homme qui la possède, dénomination qui n'est ni belle ni honorable. Si c'est le désir de la bonne chère qui l'emporte sur ce que la raison présente comme le meilleur et sur le reste des désirs, voilà la gourmandise ; d'où **[238b]** le nom de « gourmand » qui désignera celui qui a ce vice. S'il s'agit par ailleurs du désir tyrannique de s'enivrer, on sait bien quel nom recevra l'homme entraîné sur cette pente. Et il en va de même pour le reste : les noms apparentés à ceux-là, et qui désignent des désirs apparentés, on voit bien comment, chaque fois que tel désir exerce son despotisme, il convient de les attribuer.

« À quel désir je pensais, en disant tout ce que je viens de dire ? Cela maintenant est assez évident. Mais ce qui est dit est plus clair, de toute façon, que ce qui n'est pas dit. Je dirai donc que c'est ce désir dépourvu de raison, désir qui domine **[238c]** l'élan de l'opinion vers la rectitude, qui se porte vers le plaisir que donne la beauté, et qui, par l'effet des désirs qui sont de sa famille et qui ont pour objet la beauté des corps, se « renforce » à son tour très « fortement », je dirai donc que c'est ce désir-là qui, devenu penchant irrésistible et tirant son nom de sa « force » même, a été appelé Éros⁸...

« Dis-moi, mon cher Phèdre, n'es-tu pas du même avis que moi : je suis dans un état qui tient du divin. »

PHÈDRE

C'est tout à fait mon avis, Socrate : cela ne t'est pas habituel ; un flux t'emporte.

SOCRATE

Silence donc, écoute-moi. Car, en réalité, ce lieu me paraît avoir quelque chose de divin. De sorte que si, dans la suite de mon discours, j'en viens souvent **[238d]** à être possédé par les Nymphes, ne t'étonne pas. De fait, les paroles que je viens de proférer ne sont pas loin du ton dithyrambique.

PHÈDRE

C'est bien vrai, ce que tu dis là.

SOCRATE

À toi la faute, en tout cas. Mais écoute la suite. Car l'inspiration pourrait m'abandonner : ce sera, après tout, l'affaire du dieu. Quant à nous, revenons au discours qui s'adresse au garçon.

« Eh bien, mon brave, voilà énoncé et défini l'objet sur lequel il s'agit de délibérer. Sans perdre cela de vue, posons la question suivante. **[238e]** Quel avantage ou quel dommage, celui qui accorde ses faveurs peut-il raisonnablement attendre de celui qui est amoureux et de celui qui ne l'est pas ?

« Oui, celui qui est gouverné par le désir, celui qui est esclave du plaisir, cherche forcément, cela ne fait aucun doute, à obtenir de celui qu'il aime le plus de plaisir possible. Or, l'homme malade trouve agréable tout ce qui ne le contrarie pas, et hostile tout ce qui lui est supérieur ou égal. Dès lors, un amant ne supporte pas volontiers, chez le garçon qu'il aime, supériorité **[239a]** ou égalité : il travaille au contraire à le rabaisser et à en faire son inférieur.

« Or, l'ignorant est au-dessous du savant, le lâche au-dessous du brave, l'homme incapable de parler au-dessous de l'homme qui connaît la rhétorique, l'esprit lent au-dessous de l'esprit vif. Quand de tels défauts, et bien d'autres encore, se développent ou se trouvent naturellement dans l'esprit de l'aimé, l'amant, c'est forcé, se réjouit des uns et fait naître les autres, sous peine d'être privé du plaisir du moment. Il est jaloux, cela va de soi, et il interdit à l'aimé de nouer beaucoup **[239b]** d'autres relations, même utiles, qui contribueraient à faire de lui un homme au sens plein du terme. Il lui cause ainsi un dommage considérable, le plus grand qui soit, en le privant du moyen d'acquérir la plus haute sagesse. Ce moyen, c'est la divine philosophie, dont l'amant détourne forcément le garçon qu'il aime, de peur d'en être dédaigné. N'importe quel stratagème lui est bon pour faire que le garçon reste ignorant de tout et qu'il n'ait d'yeux que pour son amant : il trouvera on ne peut plus agréable l'aimé qu'il aura réduit à cet état, mais il lui aura fait le plus grand tort. Ainsi, pour ce qui est de l'esprit, celui qui aime est-il un tuteur **[239c]** et un compagnon, dont on ne doit rien attendre d'utile.

« Passons au corps, à sa complexion et aux soins à lui prodiguer : quelle complexion recherchera-t-il, et quels soins prodiguera-t-il, à celui dont il sera devenu le maître, lui qui est contraint de rechercher le plaisir de préférence au

bien. Voilà ce qu'il faut considérer à présent. On verra l'amant poursuivre un garçon mou et sans muscle, qui a été élevé non pas en plein soleil, mais dans une ombre épaisse, qui est resté étranger aux fatigues viriles et aux sueurs de l'effort, accoutumé qu'il est plutôt à une vie délicate et efféminée, un garçon qui, faute d'en avoir en propre, se pare de couleurs et d'avantages d'emprunt, **[239d]** et qui n'a pour toute autre occupation que ce qui se rattache à ce genre de vie : cela saute aux yeux et ne mérite pas d'être développé. Aussi limiterons-nous ce développement en rappelant un point qui est capital, et passerons-nous à un autre point. À la guerre et chaque fois que, en temps de paix, l'aimé doit s'acquitter d'un service important, un corps de ce type inspire en effet l'audace aux ennemis, tandis que les amis du garçon et ses amants eux-mêmes tremblent pour lui.

« Voilà bien sûr un point qu'il faut laisser de côté, tant il est évident. Passons maintenant au point suivant. Quelle utilité et quel dommage, en ce qui concerne **[239e]** ce qu'on possède, doit-on attendre de la société et de la tutelle de l'homme qui aime ? Voici, en vérité, une chose claire pour tout le monde, surtout pour l'amant : son vœu le plus ardent serait de voir le garçon qu'il aime perdre ce qu'il possède de plus cher, de plus doux à son cœur et de plus divin. Père, mère, parents et amis, il ne demanderait pas mieux, en effet, qu'il en fût privé, car il les tient pour des gêneurs et des censeurs de l'extrême agrément **[240a]** que lui procure son commerce avec lui. Ce n'est pas tout. Si le bien-aimé a de la fortune en or ou en propriété d'autres sortes, l'amant le jugera pareillement moins facile à séduire et, lorsqu'il l'aura séduit, moins facile à manier. Il s'ensuit forcément que l'amant est jaloux des garçons qu'il aime, parce qu'ils possèdent quelque chose, et qu'il se réjouit de la perte de ce qu'ils possèdent. Il y a plus encore : l'amant souhaiterait que les garçons qu'il aime restassent sans femme, sans enfants, sans foyer le plus longtemps possible, car il désirerait savourer le plus longtemps possible la douceur de ce fruit que représente l'aimé.

« Assurément, il existe des maux de toutes sortes, mais une divinité a mêlé **[240b]** à la plupart un agrément momentané. Ainsi le flatteur est une bête terrible, un redoutable fléau, et pourtant la nature lui a prêté un certain charme qui n'est pas étranger aux Muses. On vous reprochera de fréquenter une courtisane, en disant que cela vous fait du tort ; et il en va de même pour une foule de créatures et de pratiques analogues qui, pour un jour au moins, ont le pouvoir de vous donner beaucoup de plaisir. Or, pour les jeunes garçons qu'il aime, l'amant, par sa présence quotidienne, est non seulement un être nuisible, c'est même le plus déplaisant de tous. **[240c]**

« Oui, comme le dit le vieux proverbe, on se plaît avec ceux de son âge. C'est, j'imagine, que d'être du même âge porte aux mêmes plaisirs, et que, de cette similitude, naît l'amitié : et pourtant, même le commerce entre gens du même âge produit la satiété.

« Autre point. Ce qu'on fait sous la contrainte **[240d]** est forcément considéré comme quelque chose de pesant par tout le monde et en tout ; cela

s'ajoute évidemment à la différence d'âge, surtout dans les rapports entre l'amant et le garçon qu'il aime. S'il fréquente un garçon plus jeune, l'amant plus âgé n'accepte de le quitter ni jour ni nuit. Aussi est-ce par la contrainte et par l'aiguillon qu'est mené l'aimé qui passe sa vie à donner du plaisir à l'amant, lequel voit, écoute, touche et connaît par tous ses sens celui qu'il aime, en sorte qu'il se met à son service sans défaillance. Mais, dès lors, quelle recommandation faire à l'être aimé, quels plaisirs lui donner, pour éviter que, pendant tout le temps qu'il passe en compagnie de l'amant, il n'en vienne à l'extrême limite du déplaisir, parce qu'il voit un physique vieilli et qui n'est plus dans la fleur de l'âge, avec tout ce qui s'ensuit et qu'on répugne à entendre seulement nommer, et à plus forte raison **[240e]** à pratiquer réellement, assujetti à une contrainte perpétuelle ? Il est soumis à une surveillance malveillante et soupçonneuse en toute circonstance et vis-à-vis de tout le monde. Il s'entend faire des compliments hors de propos et qui passent la mesure, mais des reproches aussi, reproches qui sont insupportables, s'ils viennent d'un homme à jeun, et qui deviennent non seulement insupportables, mais même infamants, si l'amant s'enivre et parle avec une liberté grossière et impudente.

« Tant qu'il aime, il est nuisible et déplaisant. Mais, quand il a cessé d'aimer, on ne peut lui faire confiance pour l'avenir, cet avenir qu'il invoquait en multipliant les promesses à grand renfort de serments et de prières, lui qui cherchait à maintenir, non sans peine, les relations du moment, **[241a]** lesquelles étaient fastidieuses, en suscitant l'espoir de biens à venir. Voici donc venu le moment de payer sa dette. Mais, intérieurement, il a changé de chef et de maître : bon sens et tempérance ont remplacé amour et folie. Il est devenu un autre homme, et le jeune garçon ne s'en est pas douté. Aussi lui réclame-t-il le prix de ses faveurs passées, en rappelant ce qu'il a fait et ce qu'il a dit, comme s'il s'entretenait avec le même homme. L'autre, honteux, n'ose pas avouer qu'il est devenu un autre homme ; il ne sait pas non plus comment tenir les serments et **[241b]** les promesses qu'il a faits, alors qu'il était sous l'emprise de la déraison. Maintenant qu'il a recouvré la raison et qu'il a retrouvé la santé mentale, il ne veut pas, en se conduisant comme avant, ressembler à l'homme qu'il a été, redevenir le même homme. Il cherche donc à s'évader de ce passé et c'est pour lui une nécessité de faire défaut ; lui qui auparavant était amoureux, parce que « la coquille s'est retournée⁹ », il change de rôle et prend la fuite. L'autre se voit forcé de courir après lui, en s'indignant et en prenant les dieux à témoins.

« C'est que, dès le début, il ne savait absolument pas qu'il fallait accorder ses faveurs non pas à un homme qui aime et qui, c'est forcé, n'a pas son bon sens, mais **[241c]** bien à un homme qui n'aime pas et qui a tout son bon sens. Faute de quoi, il se livrerait fatalement à un homme qui ne tient pas ses promesses, dont l'humeur est difficile, qui est jaloux, déplaisant, qui ruine sa fortune, qui a une influence désastreuse sur l'apparence et la santé de son corps, et une influence encore plus désastreuse sur l'éducation de son âme,

l'âme qui, pour les dieux comme pour les hommes, est et sera toujours en vérité la chose la plus vulnérable.

« Voilà donc, mon garçon, ce qu'il faut bien se mettre dans la tête : sache que l'amour que vous porte un amant ne s'accompagne pas de bonnes intentions, mais qu'il s'apparente à une sorte de faim qui cherche à s'assouvir. [241d] « Les loups raffolent des agneaux¹⁰ », voilà ce qu'on pourrait dire des amoureux qui aiment un garçon.

« Ça y est, Phèdre. Tu n'entendras plus un seul mot sortir de ma bouche ; dis-toi maintenant que mon discours est fini. »

PHÈDRE

Je croyais pourtant que tu n'en étais qu'au milieu, et que tu allais parler de même de celui qui n'aime pas, dire qu'il faut, de préférence, accorder ses faveurs à celui-là, et montrer tous les avantages que cela comporte en retour. Alors, Socrate, pourquoi en rester là ?

SOCRATE

N'as-tu pas senti, bienheureux homme, que je commençais à prendre le ton de l'épopée, [241e] et que je n'en étais plus au dithyrambe. Et cela, pour blâmer ? Si je commence à faire l'éloge de l'autre, que crois-tu que je vais faire ? Te rends-tu compte que les Nymphes, auxquelles tu m'as livré à dessein, vont certainement m'inspirer des transports divins ? Je le déclare donc en un mot : tout ce qui a été vilipendé chez l'un correspond à l'inverse à autant de qualités chez l'autre. À quoi bon se lancer dans de longs développements ? car, sur tous les deux, on en a assez dit. Quel que soit le sort qu'il convient [242a] de réserver à ce mythe, ce sort, j'y consens. Pour ma part, je vais partir en traversant cette rivière avant que tu ne m'imposes pire contrainte.

PHÈDRE

Ah ! pas encore, Socrate, pas avant que la chaleur ne soit passée. Ne vois-tu pas que bientôt il sera midi [l'heure où le soleil tombe tout droit]¹¹. Restons plutôt ici, tout en nous entretenant de ce qui s'est dit ; aussitôt la fraîcheur revenue, nous partirons.

SOCRATE

En tout cas, Phèdre, ton goût pour les discours est divin et vraiment admirable. Voilà mon avis : de tous les discours qui ont été produits de ton vivant, la plupart ne sont dus à personne [242b] d'autre qu'à toi, que tu aies prononcé ces discours toi-même ou que tu aies contraint, d'une façon ou d'une autre, les autres à les prononcer. Je fais exception pour Simmias de

Thèbes, mais les autres, tu les surpasses et de beaucoup. Une fois de plus, à mon avis, tu es responsable du fait que j'ai un discours à prononcer.

PHÈDRE

Ce n'est tout de même pas une déclaration de guerre¹² ! Mais comment suis-je en cause, et de quel discours s'agit-il ?

SOCRATE

Comme j'allais traverser la rivière, mon bon, le signal divin, celui dont j'ai l'habitude, s'est manifesté en moi ; or, il me retient toujours quand je suis sur le point de faire [242c] une chose. J'ai cru entendre une voix qui venait de lui et qui m'interdisait de m'en aller avant d'avoir expié pour une faute contre la divinité. En fait, tu le vois, je suis un devin, pas très fort c'est vrai, mais à la façon des gens qui savent à peine lire et écrire, j'ai tout juste la capacité qui répond à mes besoins. Oui, à présent, je vois clairement où est ma faute. Le fait est, mon ami, que l'âme aussi a bien un pouvoir divinatoire. En effet, il y avait un je ne sais quoi qui me troublait, et depuis un bon moment ; pendant que je prononçais ce discours, j'étais tout décontenancé par crainte, comme dit Ibycos¹³ :

que la faute commise à l'égard des dieux [242d]
ne me vaille en retour de l'honneur chez les hommes.

Mais, maintenant, je me suis rendu compte de ma faute.

PHÈDRE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Il est terrible, Phèdre, terrible ce discours, celui que tu as apporté et celui aussi que tu m'as forcé à prononcer.

PHÈDRE

Comment cela ?

SOCRATE

C'est une stupidité et, sous un certain rapport, une impiété ; peut-il y avoir discours plus terrible ?

PHÈDRE

Non, pourvu que ce que tu dis soit vrai.

SOCRATE

Quoi donc ? Tu ne crois pas qu'Éros est le fils d'Aphrodite, et que c'est un dieu ?

PHÈDRE

C'est en tout cas ce qu'on dit.

SOCRATE

Pourtant, ce n'est pas ce que disent le discours de Lysias et le tien, celui que tu as prononcé par [242e] ma bouche, après m'avoir drogué. Mais, si, comme c'est le cas, Éros est un dieu ou quelque chose de divin, il ne saurait être quelque chose de mauvais. Or, les deux discours qui viennent d'être prononcés à son sujet l'ont présenté comme quelque chose de mauvais ; voilà leur faute à l'égard d'Éros. Et puis, il y a la stupidité de ces deux discours, une stupidité toute civilisée ; eux qui ne disent rien de sain, rien de vrai non plus, ils prennent des airs solennels, comme s'ils étaient quelque chose, au cas où [243a] ils arriveraient à faire illusion à quelques pauvres bougres, et à acquérir auprès d'eux une certaine réputation. C'est donc pour moi, mon ami, une nécessité de me purifier. Il y a, pour ceux qui commettent une faute en racontant un mythe, une antique purification, dont Homère ne s'est point avisé, mais dont Stésichore a tenu compte. Car, privé de la vue pour avoir dit du mal d'Hélène, il sut à quoi s'en tenir, à la différence d'Homère ; inspiré par les Muses, il sut de quoi on l'accusait et aussitôt il composa ces vers :

Il n'est pas conforme à la réalité ce discours.

Non, tu ne montas pas sur les nefs bien pontées.

Non, tu ne vins pas [243b] à la citadelle de Troie¹⁴.

Et, dès qu'il eut achevé de composer l'ensemble de cette *Palinodie* – comme on l'appelle –, il recouvra la vue sur-le-champ.

Eh bien, moi, je serai plus malin que ces gens-là, sur ce point en tout cas : car, avant d'être puni pour avoir dit du mal d'Éros, je vais tâcher de lui offrir ma *Palinodie*, la tête découverte et non point, comme je l'étais tout à l'heure, encapuchonné, parce que honteux.

PHÈDRE

Ah ! Socrate, tu ne pouvais rien me dire de plus agréable.

SOCRATE

Tu vois bien, mon cher Phèdre, quelle était l'impudence [243c] de ces

deux discours, le mien et celui que tu as lu sur le rouleau de papyrus. Suppose en effet qu'il y ait, pour nous entendre, quelqu'un de caractère noble et bienveillant, et qui soit ou qui ait déjà été l'amant de quelqu'un doué de pareilles qualités ; si nous déclarons que ceux qui aiment se laissent entraîner à une grande agressivité pour des motifs futiles, qu'ils sont jaloux des jeunes garçons qu'ils aiment et qu'ils leur font du tort, il croira, je suppose, entendre des gens élevés chez les matelots, et qui n'ont jamais eu le spectacle d'un amour digne d'un homme libre et il s'en faudra de beaucoup pour qu'il soit d'accord avec nous sur les reproches [243d] que nous faisons à Éros.

PHÈDRE

Par Zeus, c'est bien possible, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, j'ai honte devant cet homme-là, et j'ai peur d'Éros lui-même ; aussi j'aspire à prononcer un discours qui soit une eau potable, qui me permette, pour ainsi dire, de me rincer la bouche pour enlever le goût de sel qu'y a déposé le discours que tu viens d'entendre. Quant à Lysias, je lui conseille d'écrire au plus vite sur l'obligation d'accorder, à mérites égaux, ses faveurs à celui qui aime plutôt qu'à celui qui n'aime pas.

PHÈDRE

Eh bien, sois sûr qu'il en sera ainsi. Car, quand tu auras prononcé l'éloge de l'amoureux, il faudra bien que je force Lysias à écrire, à son tour, un discours [243e] sur le même sujet.

SOCRATE

Sur ce point-là, je me fie à toi, aussi longtemps que tu seras ce que tu es.

PHÈDRE

Alors, parle en toute confiance.

SOCRATE

Où donc est passé ce jeune garçon à qui je parlais ? Il doit entendre ce discours aussi, sinon il risque d'accorder, avant de l'avoir entendu, ses faveurs à celui qui n'aime pas.

PHÈDRE

Il est tout près de toi, tout contre toi, toujours à tes côtés, chaque fois que

tu le désires.

SOCRATE

« Eh bien, mon beau garçon, voici ce que tu dois te mettre dans l'esprit : le précédent [244a] discours était de Phèdre, le fils de Pythoclès, du dème de Myrrhinonte, tandis que celui que je vais prononcer est de Stésichore, le fils d'Euphèmos, natif d'Himère. Voici ce que doit dire ce discours :

« "Il n'est pas conforme à la réalité le discours¹⁵" qui déclare que, si l'on a un amoureux, il faut de préférence accorder ses faveurs à celui qui n'aime pas, pour cette raison que le premier est fou, alors que le second est dans son bon sens. S'il était vrai, en effet, que la folie soit, dans tous les cas, un mal, ce serait bien parler. Mais le fait est que les biens les plus grands nous viennent d'une folie qui est, à coup sûr, un don divin.

« Le fait est là : la prophétesse de Delphes [244b] et les prêtresses de Dodone, c'est bien sous l'emprise de la folie qu'elles ont rendu de nombreux et éminents services aux Grecs – particuliers aussi bien que peuples –, alors que, dans leur bon sens, elles n'ont à peu près rien fait. Et que dire de la Sibylle et de tous les autres devins inspirés par les dieux, qui ont fait tant de prédictions à tant de gens, en les mettant dans le droit chemin pour leur avenir ? Ce serait s'attarder sur ce qui est évident pour tout le monde.

« Voici un témoignage qui mérite vraiment d'être produit : ceux qui, dans l'Antiquité, instituaient les noms estimaient, eux aussi, que la folie n'est pas quelque chose de honteux ou d'infamant, sinon en effet ils n'auraient pas entrelacé ce nom-là au plus beau des arts, [244c] à celui qui permet de discerner l'avenir, en l'appelant *maniké* ([l'art] de la folie). Mais, comme ils tenaient la folie pour une belle chose, dès lors qu'elle résulte d'une dispensation divine, ils ont institué cette appellation comme règle. Mais nos contemporains, qui sont dépourvus du sens du beau, ont ajouté un *tau*, et l'ont appelé *mantiké* ([l'art] de la divination). Il en va de même notamment pour l'art de ceux qui sont dans leur bon sens, cet art qui s'emploie à chercher à connaître l'avenir d'après le vol des oiseaux et d'autres signes ; comme cet art, que seconde la réflexion, procure à l'« opinion » (*oiēsei*) des hommes, l'« intelligence » (*noûn*) et l'« information » (*historían*), les anciens l'ont appelé *oionoistiké*, tandis que les modernes l'appellent [244d] maintenant *oiōnistikē*, avec un *oméga*, pour donner au nom un air plus solennel. Autant donc, bien sûr, l'emporte en perfection et en dignité l'art du devin sur celui de qui interprète le vol des oiseaux, qu'il s'agisse du nom ou de la fonction, autant l'emporte en beauté – les anciens en témoignent – la folie sur le bon sens, ce qui vient de dieu sur ce qui trouve son origine chez les hommes.

« Autre point : ces maladies et ces épreuves particulièrement pénibles, je veux parler de celles qui, conséquences d'antiques ressentiments divins, frappent certaines familles, la folie, en apparaissant et en suscitant le don de prophétie chez les gens qu'il faut, a trouvé le moyen de les écarter, et cela par

un recours [244e] à des prières aux dieux et à des rites. Par suite, par la pratique de rites de purification et d'initiation, elle a tiré d'affaire celui qu'elle touche pour le présent et pour l'avenir, car elle a trouvé, pour qui éprouve correctement folie et possession, le moyen de le délivrer des maux présents.

[245a] « La troisième forme de possession et de folie est celle qui vient des Muses. Lorsqu'elle saisit une âme tendre et vierge, qu'elle l'éveille et qu'elle la plonge dans une transe bachique qui s'exprime sous forme d'odes et de poésies de toutes sortes, elle fait l'éducation de la postérité en glorifiant par milliers les exploits des anciens. Mais l'homme qui, sans avoir été saisi par cette folie dispensée par les Muses, arrive aux portes de la poésie avec la conviction que, en fin de compte, l'art suffira à faire de lui un poète, celui-là est un poète manqué ; de même, devant la poésie de ceux qui sont fous, s'efface la poésie de ceux qui sont dans leur bon sens.

« Tu vois tous les beaux effets [245b] – et ce ne sont point les seuls – que je suis en mesure de mettre au compte d'une folie dispensée par les dieux. Par conséquent, nous ne devons ni redouter cet état-là ni nous laisser troubler par un discours qui tend à nous faire peur, en prétendant qu'il faut préférer à l'amour de l'homme passionné l'amour de celui qui est dans son bon sens. Eh bien, ce discours ne pourra pas revendiquer la victoire avant d'avoir de surcroît prouvé ceci : ce n'est pas pour leur bien que les dieux envoient l'amour à l'amant et à l'aimé.

« Pour notre part, nous devons, à l'inverse, démontrer que c'est pour leur plus grand bonheur que cette forme de folie leur est donnée par les dieux ; [245c] sans doute, cette démonstration ne convaincra-t-elle pas les esprits forts, mais elle convaincra les sages. Nous devons donc, en premier lieu, nous faire une conception juste de la nature de l'âme, aussi bien divine qu'humaine, en considérant ses états et ses actes ; voici le point de départ de cette démonstration.

« Toute âme est immortelle. En effet, ce qui se meut toujours est immortel. Or, pour l'être qui en meut un autre et qui est mû par autre chose, la cessation du mouvement équivaut à la cessation de la vie. Seul l'être qui se meut lui-même, puisqu'il ne fait pas défaut à lui-même, ne cesse jamais d'être mû ; mieux encore, il est source et principe [245d] de mouvement pour tout ce qui est mû. Or, un principe est chose inengendrée. Car c'est d'un principe que vient nécessairement à l'être tout ce qui vient à l'être, tandis que le principe, lui, ne vient de rien. En effet, si le principe venait à l'être à partir de quelque chose, ce ne serait pas à partir d'un principe qu'il viendrait à l'être. Or, comme c'est une chose inengendrée, c'est aussi nécessairement une chose incorruptible. À supposer, en effet, que le principe soit anéanti, jamais ne pourraient venir à l'être ni ce principe à partir de quelque chose ni autre chose à partir de ce principe, s'il est vrai que toutes choses viennent à l'être à partir d'un principe.

« Concluons donc. L'être qui se meut lui-même est principe de mouvement. Or, cet être ne peut ni être anéanti ni venir à l'être ; autrement le

ciel tout entier et tout **[245e]** ce qui est soumis à la génération s'effondreraient, s'arrêteraient et jamais ne retrouveraient une source de mouvement leur permettant de venir de nouveau à l'être. Une fois démontrée l'immortalité de ce qui se meut soi-même, on ne rougira pas d'affirmer que c'est là que réside l'être de l'âme, et que c'est bien ce en quoi consiste sa définition. Car tout corps qui reçoit son mouvement de l'extérieur est inanimé ; mais celui qui le reçoit du dedans, de lui-même, est animé, puisque c'est en cela même que consiste la nature de l'âme. Or, s'il en est bien ainsi, si ce qui se meut soi-même **[246a]** n'est autre chose que l'âme, il s'ensuit nécessairement que l'âme ne peut être ni quelque chose d'engendré ni quelque chose de mortel.

« Aussi bien, sur son immortalité, voilà qui suffit. Pour ce qui est de sa forme, voici ce qu'il faut dire. Pour dire quelle sorte de chose c'est, il faudrait un exposé en tout point divin et fort long ; mais, dire de quoi elle a l'air, voilà qui n'excède par les possibilités humaines. Aussi notre discours procédera-t-il de cette façon.

« Il faut donc se représenter l'âme comme une puissance composée par nature d'un attelage ailé et d'un cocher. Cela étant, chez les dieux, les chevaux et les cochers sont tous bons et de bonne race, alors que, pour le reste des vivants, **[246b]** il y a mélange. Chez nous – premier point – celui qui commande est le cocher d'un équipage apparié ; de ces deux chevaux, – second point – l'un est beau et bon pour celui qui commande, et d'une race bonne et belle, alors que l'autre est le contraire et d'une race contraire. Dès lors, dans notre cas, c'est quelque chose de difficile et d'ingrat que d'être cocher.

« Comment, dans ces conditions, se fait-il que l'être vivant soit qualifié de mortel et d'immortel ? Voilà ce qu'il faut tenter d'expliquer. Tout ce qui est âme a charge de tout ce qui est inanimé ; or, l'âme circule à travers la totalité du ciel, venant à y revêtir tantôt une forme tantôt une autre. C'est ainsi que, quand elle est parfaite **[246c]** et ailée, elle chemine dans les hauteurs et administre le monde entier ; quand, en revanche, elle a perdu ses ailes, elle est entraînée jusqu'à ce qu'elle se soit agrippée à quelque chose de solide ; là, elle établit sa demeure, elle prend un corps de terre qui semble se mouvoir de sa propre initiative grâce à la puissance qui appartient à l'âme. Ce qu'on appelle « vivant », c'est cet ensemble, une âme et un corps fixé à elle, ensemble qui a reçu le nom de « mortel ». Quant au qualificatif « immortel », il n'est aucun discours argumenté qui permette d'en rendre compte rationnellement ; il n'en reste pas moins que, sans en avoir une vision ou une connaissance suffisante, nous nous forçons une représentation du divin : c'est un vivant immortel, **[246d]** qui a une âme, qui a un corps, tous deux naturellement unis pour toujours. Mais, sur ce point, qu'il en soit et qu'on en parle comme il plaît à la divinité. Et maintenant, comprenons pourquoi l'âme a perdu ses ailes, pourquoi elles sont tombées. Voici quelle peut être cette raison.

« La nature a donné à l'aile le pouvoir d'entraîner vers le haut ce qui est

pesant, en l'élevant dans les hauteurs où la race des dieux a établi sa demeure ; l'aile est, d'une certaine manière, la réalité corporelle, qui participe le plus au divin. Or, le divin est beau, sage, bon [246e] et possède toutes les qualités de cet ordre : en tout cas, rien ne contribue davantage que ces qualités à nourrir et à développer ce que l'âme a d'ailé, tandis que la laideur, le mal et ce qui est le contraire des qualités précédentes dégrade et détruit ce qu'en elle il y a d'ailé.

« Voici donc celui qui, dans le ciel, est l'illustre chef de file, Zeus ; conduisant son attelage ailé, il s'avance le premier, ordonnant toutes choses dans le détail et pourvoyant à tout. Le suit l'armée des dieux et des démons, rangée en onze sections [247a] car Hestia reste dans la demeure des dieux, toute seule. Quant aux autres, tous ceux qui, dans ce nombre de douze, ont été établis au rang de chefs de file, chacun tient le rang qui lui a été assigné. Cela étant, c'est un spectacle varié et béatifique qu'offrent les évolutions circulaires auxquelles se livre, dans le ciel, la race des dieux bienheureux, chacun accomplissant la tâche qui est la sienne, suivi par celui qui toujours le souhaite et le peut, car la jalousie n'a pas sa place dans le chœur des dieux. Or, chaque fois qu'ils se rendent à un festin, c'est-à-dire à un banquet, ils se mettent à monter [247b] vers la voûte qui constitue la limite intérieure du ciel ; dans cette montée, dès lors, les attelages des dieux, qui sont équilibrés et faciles à conduire, progressent facilement, alors que les autres ont de la peine à avancer, car le cheval en qui il y a de la malignité rend l'équipage pesant, le tirant vers la terre, et alourdissant la main de celui des cochers qui n'a pas su bien le dresser.

« C'est là, sache-le bien, que l'épreuve et le combat suprêmes attendent l'âme. En effet, lorsqu'elles ont atteint la voûte du ciel, ces âmes qu'on dit immortelles passent à l'extérieur, s'établissent sur le dos du ciel, [247c] se laissent emporter par leur révolution circulaire et contemplent les réalités qui se trouvent hors du ciel.

« Ce lieu qui se trouve au-dessus du ciel, aucun poète, parmi ceux d'ici-bas, n'a encore chanté d'hymne en son honneur, et aucun ne chantera en son honneur un hymne qui en soit digne. Or, voici ce qu'il en est : car, s'il se présente une occasion où l'on doit dire la vérité, c'est bien lorsqu'on parle de la vérité. Eh bien ! l'être qui est sans couleur, sans figure, intangible, qui est réellement, l'être qui ne peut être contemplé que par l'intellect – le pilote de l'âme –, l'être qui est l'objet de la connaissance vraie, c'est lui qui occupe [247d] ce lieu. Il s'ensuit que la pensée d'un dieu, qui se nourrit d'intellection et de connaissance sans mélange – et de même la pensée de toute âme qui se soucie de recevoir l'aliment qui lui convient –, se réjouit, lorsque, après un long moment, elle aperçoit la réalité, et que, dans cette contemplation de la vérité, elle trouve sa nourriture et son délice, jusqu'au moment où la révolution circulaire la ramène au point de départ. Or, pendant qu'elle accomplit cette révolution, elle contemple la justice en soi, elle contemple la sagesse, elle contemple la science, non celle à laquelle s'attache le devenir, ni

non plus sans doute celle qui change quand change une de ces choses que, au cours de notre existence actuelle, [247e] nous qualifions de réelles, mais celle qui s'applique à ce qui est réellement la réalité. Et, quand elle a, de la même façon, contemplé les autres réalités qui sont réellement, quand elle s'en est régälée, elle pénètre de nouveau à l'intérieur du ciel, et revient à sa demeure. Lorsqu'elle est de retour, le cocher installe les chevaux devant leur mangeoire, verse l'ambrosie¹⁶, puis leur donne à boire le nectar.

« Voilà quelle est la vie des dieux. Passons aux autres âmes. [248a] Celle qui est la meilleure, parce qu'elle suit le dieu et qu'elle cherche à lui ressembler, a dressé la tête de son cocher vers ce qui se trouve en dehors du ciel et elle a été entraînée dans le mouvement circulaire ; mais, troublée par le tumulte de ses chevaux, elle a eu beaucoup de peine à porter les yeux sur les réalités. Cette autre a tantôt levé, tantôt baissé la tête, parce que ses chevaux la gênaient ; elle a aperçu certaines réalités, mais pas d'autres. Quant au reste des âmes, comme elles aspirent toutes à s'élever, elles cherchent à suivre, mais impuissantes elles s'enfoncent au cours de leur révolution ; elles se piétinent, se bousculent, [248b] chacune essayant de devancer l'autre. Alors le tumulte, la rivalité et l'effort violent sont à leur comble ; et là, à cause de l'impéritie des cochers, beaucoup d'âmes sont estropiées, beaucoup voient leur plumage gravement endommagé. Mais toutes, recrues de fatigues, s'éloignent sans avoir été initiées à la contemplation de la réalité, et, lorsqu'elles se sont éloignées, elles ont l'opinion pour nourriture. Pourquoi faire un si grand effort pour voir où est la « plaine de la vérité » ? Parce que la nourriture qui convient à ce qu'il y a de meilleur dans l'âme se tire de la prairie qui s'y trouve, et que [248c] l'aile, à quoi l'âme doit sa légèreté, y prend ce qui la nourrit.

« Voici maintenant le décret d'Adrastée. Toute âme qui, faisant partie du cortège d'un dieu, a contemplé quelque chose de la vérité, reste jusqu'à la révolution suivante exempte d'épreuve, et, si elle en est toujours capable, elle reste toujours exempte de dommage. Mais, quand, incapable de suivre comme il faut, elle n'a pas accédé à cette contemplation, quand, ayant joué de malchance, gorgée d'oubli et de perversion, elle s'est alourdie, et quand, entraînée par ce poids, elle a perdu ses ailes et qu'elle est tombée sur terre, alors une loi interdit qu'elle aille [248d] s'implanter dans une bête à la première génération ; cette loi stipule par ailleurs que l'âme qui a eu la vision la plus riche ira s'implanter dans une semence qui produira un homme destiné à devenir quelqu'un qui aspire au savoir, au beau, quelqu'un qu'inspirent les Muses et Éros ; que la seconde (en ce domaine) ira s'implanter dans une semence qui produira un roi qui obéit à la loi, qui est doué pour la guerre et pour le commandement ; que la troisième ira s'implanter dans une semence qui produira un homme politique, qui gère son domaine, qui cherche à gagner de l'argent ; que la quatrième ira s'implanter dans une semence qui produira un homme qui aime l'effort physique, quelqu'un qui entraîne le corps ou le soigne ; que la cinquième ira s'implanter dans une semence qui produira un

homme qui aura une existence de devin ou de praticien d'initiation ; à la sixième, [248e] correspondra un poète ou tout autre homme qui s'adonne à l'imitation ; à la septième, le démiurge et l'agriculteur ; à la huitième, le sophiste ou le démagogue ; à la neuvième, le tyran.

« Dans toutes ces incarnations, l'homme qui a mené une vie juste reçoit un meilleur lot, alors que celui qui a mené une vie injuste en reçoit un moins bon. En effet, chaque âme ne revient à son point de départ qu'au bout de dix mille ans. Car l'âme ne reçoit pas d'ailes avant tout ce temps, [249a] exception faite pour l'homme qui a aspiré loyalement au savoir ou qui a aimé les jeunes gens pour les faire aspirer au savoir. Lorsqu'elles ont accompli trois révolutions de mille ans chacune, les âmes de cette sorte, si elles ont choisi trois fois de suite ce genre de vie, se trouvent pour cette raison pourvues d'ailes et, à la trois millième année, elles s'échappent. Les autres, elles, à la fin de leur première vie, passent en jugement. Le jugement rendu, les unes vont purger leur peine dans les prisons qui se trouvent sous la terre, tandis que les autres, allégées par l'arrêt de la justice, vont en un lieu céleste, où elles mènent une vie qui est digne de la vie [249b] qu'elles ont menée, lorsqu'elles avaient une forme humaine. Après mille ans, les unes et les autres reviennent tirer au sort et choisir leur deuxième vie : chacune choisit à son gré. À partir de là, l'âme d'un homme peut aussi aller s'implanter dans le corps d'une bête, et inversement celui qui fut un jour un homme peut de bête redevenir un homme. De toute façon, l'âme qui n'a jamais vu la vérité ne peut prendre l'aspect qui est le nôtre.

« Il faut en effet que l'homme arrive à saisir ce qu'on appelle "forme intelligible", en allant d'une pluralité de sensations vers l'unité qu'on embrasse au terme d'un raisonnement. [249c] Or, il s'agit là d'une réminiscence des réalités jadis contemplées par notre âme, quand elle accompagnait le dieu dans son périple, quand elle regardait de haut ce que, à présent, nous appelons "être" et qu'elle levait la tête pour contempler ce qui est réellement. Aussi est-il juste assurément que seule ait des ailes la pensée du philosophe, car les réalités auxquelles elle ne cesse, dans la mesure de ses forces, de s'attacher par le souvenir, ce sont justement celles qui, parce qu'il s'y attache, font qu'un dieu est un dieu. Et, bien sûr, l'homme qui fait un usage correct de ce genre de remémoration, est le seul qui puisse, parce qu'il est toujours initié aux mystères parfaits, devenir vraiment parfait. Mais, comme il s'est détaché [249d] de ce à quoi tiennent les hommes et qu'il s'attache à ce qui est divin, la foule le prend à partie en disant qu'il a perdu la tête, alors qu'il est possédé par un dieu, ce dont ne se rend pas compte la foule.

« Voilà donc où en vient tout ce discours sur la quatrième forme de folie : dans ce cas, quand, en voyant la beauté d'ici-bas et en se remémorant la vraie (beauté), on prend des ailes et que, pourvu de ces ailes, on éprouve un vif désir de s'envoler sans y arriver, quand, comme l'oiseau, on porte son regard vers le haut et qu'on néglige les choses d'ici-bas, on a ce qu'il faut

pour se faire accuser de folie. **[249e]** Conclusion : de toutes les formes de possession divine, la quatrième est la meilleure et résulte des causes les meilleures, aussi bien pour celui qui l'éprouve lui-même que pour celui qui y est associé ; et c'est parce qu'il a part à cette forme de folie que celui qui aime les beaux garçons est appelé « amoureux du beau ».

« Comme je l'ai dit en effet, toute âme humaine a, par nature, contemplé l'être ; sinon elle ne serait pas venue dans le vivant dont je parle. **[250a]** Or, se souvenir de ces réalités-là à partir de celles d'ici-bas n'est chose facile pour aucune âme ; ce ne l'est ni pour toutes celles qui n'ont eu qu'une brève vision des choses de là-bas, ni pour celles qui, après leur chute ici-bas, ont eu le malheur de se laisser tourner vers l'injustice par on ne sait quelles fréquentations et d'oublier les choses sacrées dont, en ce temps-là, elles ont eu la vision. Il n'en reste donc qu'un petit nombre chez qui le souvenir présente un état suffisant. Or, quand il arrive qu'elles aperçoivent quelque chose qui ressemble aux choses de là-bas, ces âmes sont projetées hors d'elles-mêmes et elles ne se possèdent plus. Elles ne savent pas à quoi s'en tenir sur ce qu'elles éprouvent, faute d'en avoir une perception satisfaisante.

[250b] « Ce qu'il y a de sûr, c'est que la justice, la sagesse et tout ce qu'il peut encore y avoir de précieux pour l'âme, tout cela perd son éclat, lorsque perçu dans ce qui se trouve ici-bas en être l'image. Voilà pourquoi seul un petit nombre d'êtres humains arrivent, non sans difficulté, – car ils se servent d'organes qui ne donnent pas des choses une représentation nette – à contempler à travers les images de ces réalités, les « airs de famille » qui y subsistent. La beauté, elle, était resplendissante à voir, en ce temps où, mêlés à un chœur bienheureux, – nous à la suite de Zeus et d'autres à la suite d'un autre dieu –, nous en avions une vision bienheureuse et divine, en ce temps où nous étions initiés à cette initiation dont il est permis de dire qu'elle mène à la béatitude suprême. **[250c]** Cette initiation, nous la célébrions dans l'intégrité de notre nature, à l'abri de tous les maux qui nous attendaient dans le temps à venir. Intègres, simples, immuables et bienheureuses étaient les apparitions dont nous étions comblés en tant que mystes et époptes¹⁷, car, dans une lumière pure, nous étions purs ; nous ne portions pas la marque de ce tombeau que sous le nom de “corps¹⁸” nous promenons à présent avec nous, attachés à lui comme l'huître à sa coquille.

« Le souvenir mérite sans doute cet hommage, mais, en nous donnant le regret de ce passé, il vient de nous faire parler trop longuement. Revenons à la beauté. Comme nous l'avons dit, **[250d]** elle resplendissait au milieu de ces apparitions ; et c'est elle encore que, après être revenus ici-bas, nous saisissons avec celui de nos sens qui fournit les représentations les plus claires, brillant elle-même de la plus intense clarté. En effet, la vision est la plus aiguë des perceptions qui nous viennent par l'intermédiaire du corps, mais la pensée ne peut être perçue par la vue. Quelles terribles amours en effet ne susciterait pas la pensée, si elle donnait à voir d'elle-même une image sensible qui fût claire, et s'il en allait de même pour toutes les autres réalités

qui suscitent l'amour. Mais non, seule la beauté a reçu pour lot le pouvoir d'être ce qui se manifeste avec le plus d'éclat et ce qui suscite le plus d'amour.

« À la vérité, celui qui [250e] n'est pas un initié de fraîche date ou qui s'est laissé corrompre, celui-là n'est pas vif à se porter d'ici vers là-bas, c'est-à-dire vers la beauté en soi, quand, dans ce monde-ci, il contemple ce à quoi est attribuée cette appellation. Aussi n'est-ce point avec vénération qu'il porte son regard dans cette direction ; au contraire, s'abandonnant au plaisir, il se met en devoir, à la façon d'une bête à quatre pattes, de saillir, d'éjaculer, et, se laissant aller à la démesure, [251a] il ne craint ni ne rougit de poursuivre un plaisir contre nature. En revanche, celui qui est un initié de fraîche date, celui qui a les yeux pleins des visions de jadis, celui-là, quand il lui arrive de voir un visage d'aspect divin, qui est une heureuse imitation de la beauté, ou la forme d'un corps, commence par frissonner, car quelque chose lui est revenu de ses angoisses de jadis. Puis, il tourne son regard vers cet objet, il le vénère à l'égal d'un dieu et, s'il ne craignait de passer pour complètement fou, il offrirait au jeune garçon des sacrifices comme à la statue d'un dieu, comme à un dieu. Or, en l'apercevant, il frissonne, et ce frisson, comme il est naturel, produit en lui une réaction : il se couvre de sueur, car il éprouve [251b] une chaleur inaccoutumée. En effet, lorsque, par les yeux, il a reçu les effluves de la beauté, alors il s'échauffe et son plumage s'en trouve vivifié ; et cet échauffement fait fondre la matière dure qui, depuis longtemps, bouchait l'orifice d'où sortent les ailes, les empêchant de pousser. Par ailleurs, l'afflux d'aliment a fait, à partir de la racine, gonfler et jaillir la tige des plumes sous toute la surface de l'âme. En effet, l'âme était jadis tout emplumée ; la voilà donc, à présent, qui tout entière bouillonne, qui se soulève et [251c] qui éprouve le genre de douleurs que ressentent les enfants qui font leurs dents. Les dents qui percent provoquent une démangeaison, une irritation des gencives, et c'est bien le genre de douleurs que ressent l'âme de celui dont les ailes commencent à pousser ; elle est en ébullition, elle est irritée, chatouillée pendant qu'elle fait ses ailes.

« Chaque fois donc que, posant ses regards sur la beauté du jeune garçon et recevant de cet objet des particules qui s'en détachent pour venir vers elle – d'où l'expression “vague du désir” –, l'âme est vivifiée et réchauffée, elle se repose de sa souffrance [251d] et elle est toute joyeuse. Mais, quand elle se trouve seule et qu'elle se flétrit, les orifices des conduits par où jaillissent les plumes se dessèchent tous en même temps et, parce qu'ils sont fermés, bloquent la première pousse de la plume. Or, cette pousse emprisonnée avec le désir, palpite comme un pouls qui bat fort ; elle vient frapper contre ce qui obstrue les orifices, et cela orifice par orifice, si bien que l'âme, aiguillonnée de toutes parts, est transportée de douleur. Mais, parce que le souvenir de la beauté lui revient, elle est toute joyeuse. Le mélange de ces deux sentiments la tourmente ; elle enrage de se trouver démunie devant cet état [251e] qui la déroute. Et, prise de folie, elle ne peut ni dormir la nuit ni rester en place le

jour, mais, sous l'impulsion du désir, elle court là où, se figure-t-elle, elle pourra voir celui qui possède la beauté. Quand elle l'a aperçu, quand elle a laissé pénétrer en elle la vague du désir, elle dégage les issues naguère obstruées.

« Elle a repris son souffle et, pour elle, c'en est fini des piqûres et des douleurs de l'enfantement : pour le moment, elle cueille [252a], tout au contraire, le plaisir le plus délicieux. De cet état, elle ne sort pas de son plein gré ; elle ne met rien au-dessus de ce bel objet : mères, frères, camarades sont tous oubliés ; la fortune qu'elle perd par son incurie ne compte pour rien à ses yeux ; les usages et les bonnes manières qu'auparavant elle se faisait gloire d'observer, elle les dédaigne tous ; elle est prête à l'esclavage, elle est prête à dormir là où on la laissera dormir, pourvu que ce soit le plus près possible de l'objet de son désir. Non contente en effet de vénérer celui qui possède la beauté, c'est en lui seul qu'elle a trouvé le médecin de ses maux les plus grands.

« Cet [252b] état-là, beau garçon à qui s'adresse ce discours, les hommes l'appellent "Éros", tandis que le nom que lui donnent les dieux, te fera à bon droit rire quand je te l'aurai fait entendre, car tu es jeune. Certains Homérides, citent, je crois, ces vers sur Éros, qu'ils tirent de leur réserve : le second de ces vers est tout à fait irrévérencieux et ne respecte même pas la métrique. Voici l'hymne qu'ils chantent :

Les mortels l'appellent *Érōs*, le qualifiant de *potēnōs* (celui qui vole),
tandis que les immortels l'appellent *Ptērōs* (celui qui a des ailes) [252c], car il donne
forcément des ailes¹⁹.

On peut bien croire cela, mais on peut aussi ne pas le croire. En tout cas, pour ce qui est de la cause et de l'effet, c'est bien ce dont font l'expérience ceux qui aiment.

« Poursuivons. Si celui qui s'est fait prendre fait partie du cortège de Zeus, il est capable de supporter avec la fermeté la plus grande le poids du dieu ailé. Mais tous ceux qui furent les serviteurs d'Arès et tous ceux qui l'ont accompagné dans sa révolution, quand Éros s'empare d'eux et qu'ils s'imaginent avoir été injustement traités par leur bien-aimé, ceux-là ont le goût de tuer et sont prêts à se sacrifier eux-mêmes avec le jeune garçon. [252d] Et ainsi, chacun passe sa vie à honorer et à imiter, autant qu'il le peut, le dieu dont il a suivi le chœur. Aussi longtemps qu'il n'est pas corrompu et qu'il en est à sa première génération ici-bas, c'est de cette manière qu'il se comporte et qu'il se conduit avec ses bien-aimés et avec les autres. Ainsi donc, en ce qui concerne l'amour des beaux garçons, chacun choisit selon ses dispositions et, comme s'il s'en faisait un dieu, il lui élève une statue qu'il orne, pour l'honorer et célébrer son mystère. Ceux-là [252e] donc, dis-je, qui dépendent de Zeus cherchent, pour bien-aimé, quelqu'un dont l'âme serait celle d'un Zeus. Aussi examinent-ils si, par nature, il aspire au savoir et s'il a le goût du commandement ; et, quand, l'ayant trouvé, ils en sont épris, ils font tout pour qu'il soit conforme à ce modèle. Or, si c'est là une occupation dans

laquelle ils ne se sont pas encore engagés, ils s'y appliquent, s'instruisent là où ils le peuvent et se mettent eux-mêmes en chasse ; et, lorsqu'ils sont sur la piste, ils arrivent à découvrir, par leurs propres moyens, la nature du dieu qui est le leur, **[253a]** parce que c'est pour eux une nécessité de tenir leur regard tendu vers ce dieu. Puis, quand, par le souvenir, ils l'atteignent, ils sont possédés par le dieu et ils lui empruntent son comportement et son activité, pour autant qu'il est possible à un homme d'avoir part à la divinité. Ce résultat, bien entendu, c'est au bien-aimé qu'il en attribue le mérite, et ils l'en chérissent encore plus. S'ils puisent à la source de Zeus, pareils aux Bacchantes, ils versent ce qu'ils y ont puisé sur l'âme de leur bien-aimé, et le rendent ainsi le plus possible semblable au dieu qui est le leur. Tous ceux, par ailleurs, qui suivaient le cortège **[253b]** d'Héra, cherchent un bien-aimé ayant le naturel d'un roi et, quand ils l'ont trouvé, ils agissent avec lui exactement de la même façon. Ceux qui relèvent d'Apollon et de chacun des autres dieux, règlent leur marche sur la sienne et cherchent un jeune garçon, dont le naturel lui soit assorti. Et, quand ils l'ont trouvé, imitant alors eux-mêmes le dieu, ils conseillent et disciplinent leur bien-aimé, pour l'amener à se conformer à la conduite et à la nature du dieu, dans la mesure de ses capacités. Nulle jalousie, nulle mesquinerie malveillante non plus à l'égard du garçon qu'ils aiment ; bien au contraire, ils font porter tous leurs efforts à l'amener à ressembler le plus possible en tout et pour tout à eux-mêmes et au **[253c]** dieu qu'ils honorent.

« Concluons. L'aspiration des vrais amants et leur initiation – si du moins ils arrivent à réaliser leurs aspirations en pratiquant l'initiation dont je parle –, présentent cette beauté-là, et apportent le bonheur à celui qui est aimé par un amant qu'Éros rend fou, à condition qu'il ait été conquis. Or, voici de quelle manière se laisse prendre celui qui a été conquis.

« Rappelons-nous. Au commencement de ce mythe, nous avons, dans chaque âme, distingué trois éléments : deux qui ont la forme d'un cheval, **[253d]** et un troisième qui a l'aspect d'un cocher. Gardons en tête cette image. Voici donc que, de ces chevaux, l'un, disons-nous, est bon, et l'autre, non. Mais nous n'avons pas expliqué en quoi consiste l'excellence du bon ou le vice du mauvais : c'est ce qu'il faut dire à présent. Eh bien, le premier des deux, celui qui tient la meilleure place, a le port droit, il est bien découplé, il a l'encolure haute, la ligne du naseau légèrement recourbée ; sa robe est blanche, ses yeux sont noirs, il aime l'honneur en même temps que la sagesse et la pudeur, il est attaché à l'opinion vraie ; nul besoin, pour le cocher, de le frapper pour le conduire, l'encouragement et la parole suffisent. Le second, au contraire, **[253e]** est de travers, massif, bâti on ne sait comment ; il a l'encolure épaisse, sa nuque est courte et sa face camarde ; sa couleur est noire et ses yeux gris injectés de sang, il a le goût de la démesure et de la vantardise ; ses oreilles sont velues, il est sourd et c'est à peine s'il obéit au fouet garni de pointes. Lors donc que le cocher, voyant apparaître l'objet de son amour et sentant la chaleur qui s'est répandue dans toute son âme, s'est

laissé envahir par le chatouillement et les aiguillons (du désir), [254a] alors celui des chevaux qui obéit au cocher, se contraint comme toujours à la pudeur et se retient de bondir sur l'aimé. Mais l'autre, qui ne se soucie plus ni de l'aiguillon du cocher ni des pointes du fouet, s'élance d'un bond violent, donnant toutes les peines du monde à son compagnon d'attelage et à son cocher, et il les contraint à se porter vers le garçon et à lui rappeler combien sont délicieux les plaisirs d'Aphrodite. Au début, tous deux résistent, et s'indignent qu'on les oblige à faire quelque chose de terrible et qui est contraire à la loi. Mais, [254b] à la fin, quand le mal ne connaît plus de borne, ils se laissent entraîner et consentent à faire ce à quoi on les invite.

« Les voilà donc tout près de lui : ils contemplent le physique du garçon, qui resplendit comme un astre. À cette vue, la mémoire du cocher s'est portée vers la nature de la beauté ; il l'a revue, dressée à côté de la sagesse et debout sur son piédestal sacré. Cette vision l'a rempli de crainte et, de respect, il se renverse en arrière. Du coup, il a été forcé de tirer par-devers lui [254c] les rênes avec une vigueur telle qu'il fait s'abattre les deux chevaux sur leur croupe : l'un sans contrainte, parce qu'il ne résiste pas ; l'autre, que submerge la démesure, en le contraignant durement. Tandis qu'ils s'éloignent tous les deux, l'un, de honte et d'effroi, mouille de sueur l'âme tout entière, alors que l'autre, une fois passée la douleur que lui ont causée le mors et la chute, n'a pas encore repris son souffle que, de colère, il se répand en invectives, abreuvant de reproches le cocher et son compagnon d'attelage, sous prétexte que, par lâcheté et par pusillanimité, ils ont abandonné [254d] leur poste et n'ont pas tenu leur parole. En dépit de leur refus, il veut les contraindre à revenir à la charge ; ils ont, en le suppliant, toutes les peines du monde à obtenir de lui qu'on remette la chose à une autre fois. Quand arrive le moment convenu, comme ils font tous deux mine d'avoir oublié, il leur rappelle la chose, les harcèle, hennit, tire et les force à s'approcher de nouveau du bien-aimé pour lui faire les mêmes propositions. Et, une fois qu'ils sont près de lui, il avance la tête, il déploie sa queue, mord le frein et tire sans vergogne. Mais le cocher, encore plus ému cette fois-ci, se rejette en arrière, comme s'il avait devant lui une corde, tire encore [254e] plus violemment le frein du cheval emporté par la démesure, l'arrache de ses dents, fait saigner sa langue injurieuse et ses mâchoires et, forçant ses jambes et sa croupe à toucher terre, "il le livre aux douleurs²⁰".

« Or, quand, traitée plusieurs fois de la même façon, la bête vicieuse a renoncé à la démesure, elle suit désormais, l'échine basse, la décision réfléchie du cocher ; et, lorsqu'elle aperçoit le bel objet, elle meurt d'effroi. Il en résulte que l'âme de l'amoureux est, dès lors, remplie de réserve autant que de crainte, lorsqu'elle suit le garçon. [255a] Voilà donc que ce dernier devient, à l'égal d'un dieu, l'objet d'une dévotion sans bornes : son amant ne simule pas, il est véritablement épris, et l'aimé, de son côté, se prend naturellement d'amitié pour celui qui est à sa dévotion. Supposons en outre qu'auparavant des camarades ou d'autres personnes l'aient circonvenu, en lui disant qu'il est

honteux d'approcher quelqu'un qui est amoureux, et que, pour cette raison, il repousse celui qui l'aime. Du temps a passé, et la force des choses l'a amené, lui qui a pris de l'âge, à admettre **[255b]** dans son entourage celui qui l'aime : jamais, en effet, le destin n'a permis qu'un méchant fût l'ami d'un méchant, et qu'un homme de bien ne pût être l'ami d'un homme de bien. Or, une fois qu'il l'admet près de lui, qu'il accepte de l'écouter et d'entretenir des relations avec lui, la bienveillance de l'amant se manifeste de plus près et trouble le bien-aimé, qui se rend compte que la part d'affection que tous les autres réunis, amis aussi bien que parents, lui dispensent n'est rien, si on la compare à celle que procure l'ami possédé par un dieu. Quand l'amoureux persévère dans cette conduite et qu'il approche le bien-aimé, en y ajoutant le contact physique que favorisent les gymnases et les autres **[255c]** lieux de réunion, le flot jaillissant dont j'ai parlé, et que Zeus appela "désir", quand il aimait Ganymède, se porte en abondance vers l'amoureux ; une part pénètre en lui et, lorsqu'il est rempli, le reste coule au-dehors. Et, de même qu'un souffle ou un son, renvoyés par des objets lisses et solides, reviennent à leur point de départ, ainsi le flot de la beauté revient vers le beau garçon en passant par ses yeux, lieu de passage naturel vers l'âme. Il y parvient, la remplit, et dégage les passages par où jaillissent les ailes **[255d]**, qu'il fait pousser ; et, c'est au tour de l'âme du bien-aimé d'être remplie d'amour.

« Le voilà qui aime, mais il est bien en peine de dire quoi. Il ne comprend pas ce qu'il éprouve et il ne peut pas en rendre raison non plus. Comme quelqu'un qui a attrapé une ophtalmie de quelqu'un d'autre, il ne peut effectivement déterminer la cause de son émoi, et il oublie qu'il se voit lui-même dans son amoureux comme dans un miroir. Et, lorsque l'autre est là, il cesse comme lui de souffrir ; mais, lorsque l'autre est absent, le regret qu'il ressent et celui qu'il inspire se confondent : il éprouve le "contre-amour", image réfléchie de l'amour. **[255e]** Mais il n'appelle pas cela "amour", et il ne s' imagine pas qu'il s'agit de cela ; il n'y voit qu'amitié. Il désire, à peu près comme l'autre, mais plus faiblement, voir, toucher, aimer et partager la même couche. Dès lors, il y a bien des chances pour qu'ils ne tardent pas à le faire. Tandis donc qu'ils sont étendus côte à côte, le cheval de l'amoureux, qui est indiscipliné, a quelque chose à dire à son cocher ; en échange de toutes ces peines, il demande une petite compensation. **[256a]** Pour sa part, celui du garçon n'a rien à dire ; mais, gonflé de désir et bien en peine d'en comprendre la raison, il entoure de ses bras celui qui est amoureux de lui et il l'aime dans l'idée qu'il témoigne son affection à quelqu'un qui lui veut grand bien ; et, chaque fois qu'ils sont étendus côte à côte, il est prêt, pour sa part, à ne pas refuser ses faveurs à l'amoureux, au cas où ce dernier lui en ferait la demande. Mais, d'un autre côté, son compagnon d'attelage se joint au cocher pour s'y opposer au nom de la réserve et de la raison.

« Supposons, pour l'instant, que l'emporte ce qu'il y a de meilleur dans l'esprit, la tendance qui conduit à un mode de vie réglé et qui aspire au savoir. Bienheureuse et **[256b]** harmonieuse est l'existence qu'ils passent ici-bas, eux

qui sont maîtres d'eux-mêmes et réglés dans leur conduite, eux qui ont réduit en esclavage ce qui fait naître le vice dans l'âme et qui ont libéré ce qui produit la vertu. À la fin de leur vie donc, soulevés par leurs ailes et devenus légers, ils sortent vainqueurs de l'une des trois manches de cette sorte de lutte qui vaut bien celle qui compte parmi les compétitions des Jeux olympiques, et ni la sagesse humaine ni la folie divine ne peuvent procurer à un homme plus grand bien. Supposons maintenant qu'ils aient au contraire mené une vie grossière, qui aspirait non au savoir, mais aux honneurs **[256c]** ; sans doute pourra-t-il arriver que, sous l'effet de l'ivresse ou dans un autre moment d'abandon, les chevaux indisciplinés des deux attelages s'entendent, parce qu'ils ont trouvé des âmes qui ne sont pas sur leur garde, pour les conduire au même but ; ils choisissent ainsi, au jugement du grand nombre, la plus grande félicité et arrivent à leurs fins. L'affaire consommée, ils y reviennent encore, mais rarement, car cette pratique n'est pas approuvée par l'esprit tout entier. Amis, ils le sont sans aucun doute, eux aussi, moins pourtant que les premiers. C'est l'un pour l'autre qu'ils vivent, aussi bien pendant la durée de leurs amours qu'après en être sortis, **[256d]** convaincus d'avoir donné et reçu, l'un de l'autre, les gages de fidélité les plus grands, ceux qu'il n'est pas permis de renier pour en venir un jour à être ennemis. Or, au terme de leur vie, c'est sans ailes que, non sans avoir essayé de voler, ils abandonnent leur corps. Aussi n'est-il pas de mince valeur le prix qui récompense leur folie amoureuse. Ce n'est plus, en effet, vers les ténèbres ni pour le voyage qui se fait sous la terre que, comme le veut la loi, partent ceux qui ont déjà commencé le voyage qui se fait sous la voûte du ciel. La loi veut, au contraire, qu'ils mènent une existence lumineuse, qu'ils soient heureux de faire ce voyage l'un en compagnie de l'autre, **[256e]** et qu'ensemble, parce qu'ils s'aiment, ils reçoivent des ailes, quand celles-ci seront données.

« Voilà, mon garçon, l'importance et l'exceptionnelle divinité des biens que te procurera l'amour d'un homme qui t'aime. Mais la liaison que propose un homme qui n'aime pas, liaison mêlée de sagesse mortelle et qui ne procure qu'avec parcimonie des biens mortels, n'enfantera dans l'âme de l'aimé qu'un esclavage, dont la foule fait l'éloge en la considérant comme une vertu, et la fera rouler pendant neuf mille ans, **[257a]** autour de la terre et sous la terre, privée de raison.

« Voilà, cher Éros, la palinodie la meilleure et la plus belle que nous ayons pu t'offrir en expiation. "À tous égards et notamment pour le vocabulaire²¹", l'éloquence en est d'un tour poétique, ce qui répond à l'exigence de Phèdre. Eh bien, pardonne à mon premier discours, accueille avec faveur celui-ci, sois bienveillant et propice. Cette science de l'amour que tu m'as accordée, ne me la retire pas, ne va pas, par colère, la rendre infirme. Accorde-moi plutôt d'être, plus encore que maintenant, prisé par les beaux garçons. **[257b]** Et si, dans le passé, nous avons, Phèdre et moi, tenu quelque propos trop dur sur toi, c'est Lysias, le père de ce sujet, que tu dois incriminer. Retiens-le de tenir de tels propos. Tourne-le plutôt vers la philosophie comme

son frère Polémarque, afin que son amoureux, ici présent, ne soit plus, comme maintenant, déchiré entre deux parties, mais que, sans partage, il emploie son existence à rendre hommage à Éros en des propos qu'inspire la philosophie. »

PHÈDRE

J'unis ma prière à la tienne, Socrate, pour que ce vœu se réalise, si c'est notre avantage. [257c] Quant à ton discours, il y a beau temps que je l'admire : il est tellement plus beau que le premier. Aussi ai-je peur que Lysias ne paraisse bien plat – si d'aventure il consentait avec un autre discours à se mesurer au tien. Justement, homme étonnant, l'un des hommes politiques au pouvoir lui faisait des reproches sur ce point, l'invective à la bouche, et, tout au long de son invective, il le traitait de « logographe²² ». Peut-être le verrons-nous mettre son point d'honneur à ne pas écrire ?

SOCRATE

L'idée amusante que voilà, jeune homme. Tu te trompes du tout au tout sur ton ami, [257d] en le prenant pour quelqu'un qui se laisse intimider. Mais sans doute penses-tu que l'auteur de ces invectives mettait un blâme à son égard dans les propos qu'il tenait.

PHÈDRE

Mais c'était évident, Socrate. Et toi-même, tu n'es pas sans savoir, sans doute, que ceux qui, dans les cités, ont le plus de pouvoir et qu'on traite avec le plus de solennité rougissent d'écrire des discours et de laisser derrière eux des écrits de leur main, par crainte du jugement de la postérité et par peur d'être appelés « sophistes ».

SOCRATE

« Détour délicieux », Phèdre, tu ne t'en aperçois pas²³. [257e] Et, outre ce « détour », tu ne vois pas que les hommes politiques qui se poussent le plus du col sont particulièrement désireux d'écrire des discours et de laisser derrière eux des écrits. En tout cas, chaque fois qu'ils écrivent un discours, ils ont, pour ceux qui les approuvent, une telle tendresse qu'ils inscrivent en tête de chacun de leurs textes le nom de ceux qui leur accordent leur approbation.

PHÈDRE

Que veux-tu dire par là ? Je ne vois pas.

SOCRATE

Tu ne vois pas que, [258a] dans l'écrit d'un homme politique, figure en

premier le nom de celui qui l'approuve.

PHÈDRE

Comment cela ?

SOCRATE

« Il a plu », dit-il je crois bien, « au Conseil » ou bien « à l'Assemblée du peuple » ou bien encore « au Conseil et à l'Assemblée du peuple », puis : « sur la proposition de Untel »²⁴. Et voilà que notre écrivain se met à parler de lui avec une grande solennité et à faire son propre éloge. Ensuite, donnant une démonstration de sa science à ceux qui l'approuvent, il compose un écrit qui est parfois fort long. S'agit-il, selon toi, d'autre chose que d'un discours couché par écrit ? **[258b]**

PHÈDRE

De rien d'autre, à mes yeux du moins.

SOCRATE

Or, si l'œuvre tient la scène, l'auteur part du théâtre tout joyeux ; si, au contraire, elle est rayée du répertoire et si l'on retire à l'auteur le droit de « fabriquer des discours écrits » et la dignité d'écrivain, cet homme prend le deuil, et ses partisans avec lui.

PHÈDRE

C'est bien cela.

SOCRATE

Il est bien évident que, dans leur esprit, il y a pour ce métier non pas du dédain, mais de l'admiration.

PHÈDRE

Absolument.

SOCRATE

Dis-moi à présent : quand un orateur ou un roi, ayant la puissance d'un Lycurgue, d'un Solon ou d'un Darius, **[258c]** est capable, dans une cité, de devenir un immortel « fabriquant de discours écrits », ne se prend-il pas lui-même de son vivant pour l'égal d'un dieu, et la postérité ne se forme-t-elle

pas la même opinion de lui, lorsqu'elle considère ses écrits ?

PHÈDRE

Tout à fait.

SOCRATE

Par conséquent, te figures-tu qu'un homme de cette sorte, qui que ce soit et quelle que puisse être son animosité contre lui, reprocherait précisément à Lysias d'être « un fabriquant de discours écrits » ?

PHÈDRE

Ce n'est guère probable, en tout cas d'après ce que tu dis : car il aurait l'air de se reprocher à lui-même sa passion.

SOCRATE

Voilà donc qui est clair pour tout le monde : [258d] non, il n'y a, en soi, rien de laid à écrire des discours.

PHÈDRE

Pourquoi serait-ce le cas, en effet ?

SOCRATE

Mais là où réside la laideur, c'est, j'imagine, dans le fait de parler et d'écrire d'une façon qui n'est pas belle, c'est-à-dire vilainement et mal.

PHÈDRE

Eh oui, c'est clair.

SOCRATE

Qu'est-ce donc qui caractérise le fait d'écrire de belle façon ou non ? Est-il besoin, Phèdre, de nous enquérir sur ce point auprès de Lysias ou de quiconque a jamais composé ou composera jamais un écrit, que cet écrit concerne les affaires de la cité ou celles d'un particulier, qu'il soit en vers, comme celui que compose le poète, ou qu'il ne soit pas en vers, comme celui que compose le prosateur ?

PHÈDRE

Tu demandes si nous en avons besoin ! **[258e]** Mais enfin, quelle raison aurions-nous de vivre, pour ainsi dire, si ce n'était pour goûter de semblables plaisirs ? De fait, ces plaisirs ne sont pas de ceux, je pense, que doit précéder une souffrance, sans laquelle on ne pourrait même pas les goûter. Sont, en revanche, dans ce cas tous les plaisirs, ou peu s'en faut, qui intéressent le corps ; de là vient qu'on est fondé à les qualifier de « serviles ».

SOCRATE

En tout cas, le temps ne nous presse pas, me semble-t-il. Qui plus est, je crois que les cigales qui, comme c'est naturel au fort de la chaleur, chantent au-dessus de nos têtes **[259a]** et conversent entre elles, ont aussi l'œil sur nous. Si donc elles nous voyaient, nous deux, à l'heure du midi, faire comme la plupart des gens, c'est-à-dire ne point converser, mais laisser choir notre tête et céder à leurs enchantements par paresse d'esprit, elles auraient le droit de se moquer de nous, estimant que des esclaves viennent d'arriver auprès d'elles en ce lieu de halte pour s'y reposer, comme le font des moutons sur l'heure du midi à l'entour de la source. Si, au contraire, elles nous voient converser et rester insensibles à leurs enchantements, alors que notre esquif passe devant elles comme devant des Sirènes, alors, parce qu'elles seront contentes de nous, elles nous accorderont sans doute **[259b]** le privilège que les dieux leur permettent de décerner aux hommes.

PHÈDRE

Et quel est donc ce privilège ? Je n'en ai jamais entendu parler, me semble-t-il.

SOCRATE

Pourtant, il n'est guère bienséant pour quelqu'un qui vénère les Muses d'être ignorant de pareilles choses. Eh bien, voici ce qu'on raconte. Jadis, les cigales étaient des hommes, ceux qui existèrent avant que ne naissent les Muses. Puis, quand les Muses furent nées et que leur chant eut commencé de se faire entendre, certains des hommes de ce temps-là furent, raconte-t-on, à ce point mis par le plaisir hors d'eux-mêmes que de chanter leur fit négliger **[259c]** de manger et de boire, si bien qu'ils moururent sans s'en apercevoir. C'est de ces hommes que, par la suite, a surgi la race des cigales ; elle a reçu des Muses le privilège de n'avoir, dès la naissance, besoin d'aucune nourriture, et de se mettre à chanter tout de suite, sans manger ni boire, jusqu'à leur mort ; après leur mort, elles vont trouver les Muses pour leur faire savoir qui les honore ici-bas et à laquelle d'entre elles va cet hommage. Ainsi, à Terpsichore, leur rapport indique ceux qui l'ont honorée dans les chœurs et elles les lui rendent plus chers. À Ératô, **[259d]** elles parlent de ceux qui l'ont honorée dans les choses de l'amour. Et elles font de même pour les autres,

selon la forme de l'hommage qui est le sien. À l'aînée, Calliope, et à sa cadette, Ourania, elles signalent ceux qui passent leur vie à aspirer à la sagesse et qui honorent le type de « musique » auquel elles président. Car, entre toutes les Muses, ce sont elles qui s'occupent du ciel et des discours proférés aussi bien par les dieux que par les hommes, et qui font entendre les plus beaux accents. Nous avons donc, tu vois, mille raisons de parler et de ne pas céder au sommeil à l'heure de midi.

PHÈDRE

Eh bien, parlons. [259e]

SOCRATE

Alors la question que nous proposons d'examiner tout à l'heure : qu'est-ce qui caractérise le fait de bien ou de mal parler, de bien ou de mal écrire ? cette question, examinons-la.

PHÈDRE

Voilà ce qu'il faut faire, évidemment.

SOCRATE

Eh bien, l'excellence et la beauté de ce qu'on va dire ne supposent-elles pas nécessairement que l'esprit de celui qui parle sache ce qui est vrai dans la question à traiter ?

PHÈDRE

Voici, Socrate mon ami, ce que j'ai entendu dire là-dessus : il est nécessaire, [260a] pour celui qui se destine à devenir orateur, d'apprendre non ce qu'il en est réellement du juste, mais ce qui semble tel au grand nombre, qui doit juger ; ni ce qui est réellement bon ou beau, mais ce qui semblera tel. Car c'est de l'opinion que procède la persuasion, certainement pas de la vérité.

SOCRATE

« Il ne faut pas dédaigner l'avis de ceux qui savent²⁵ », Phèdre ; il faut plutôt chercher à savoir s'il est juste. Et, en particulier, ce que tu viens de dire n'est pas à négliger.

PHÈDRE

Tu as raison.

SOCRATE

Voici comment nous allons examiner la question.

PHÈDRE

De quelle façon ?

SOCRATE

Supposons que je veuille moi te persuader [260b] toi d'aller combattre l'ennemi après avoir fait l'acquisition d'un cheval ; que ni l'un ni l'autre ne sachions ce qu'est un cheval ; que cependant je ne connaisse qu'une chose te concernant : que Phèdre prend pour un cheval celui des animaux domestiques qui a de longues oreilles...

PHÈDRE

Ma foi, Socrate, ce serait ridicule.

SOCRATE

Non, pas encore. Mais, si maintenant je voulais sérieusement te persuader, en composant un éloge de l'âne, que j'appellerais « cheval » et dont je dirais que c'est une bête dont l'acquisition est inestimable à la maison comme en campagne, parce qu'elle sert de monture au combat, qu'elle est capable de porter [260c] des bagages et qu'on peut l'utiliser pour un tas d'autres choses...

PHÈDRE

Ce serait alors le comble du ridicule, Socrate.

SOCRATE

Dis-moi, est-ce qu'il ne vaut pas mieux être ridicule que redoutable et agressif ?

PHÈDRE

C'est évident.

SOCRATE

Ainsi donc, quand l'orateur, qui ignore ce qu'est le bien et le mal, trouve une cité dans la même ignorance et qu'il entreprend de la persuader, non pas

en faisant l'éloge de « l'ombre d'un âne²⁶ », qu'il prendrait pour un cheval, mais en faisant l'éloge du mal comme s'il s'agissait du bien ; quand, après s'être enquis des opinions du grand nombre, il lui aura persuadé de faire le mal au lieu du bien, quelle sorte de fruit, penses-tu, l'art oratoire **[260d]** doit-il, dans ces conditions, récolter étant donné ce qu'il a semé ?

PHÈDRE

Un fruit assez mauvais, sans doute.

SOCRATE

Eh bien, n'avons-nous pas, mon bon, outrepassé les bornes de la rusticité, en vilipendant ainsi l'art oratoire ? Sans doute cet art-là rétorquerait-il : « Quels étranges personnages faites-vous, en disant ces sottises ! Moi, en effet, je n'oblige personne à apprendre à parler, quand il ignore la vérité ; mais, si mon avis compte pour quelque chose, je demande qu'on acquière d'abord cette connaissance avant de m'utiliser. Car je le déclare hautement : sans moi, celui qui connaîtra la réalité n'aura pas pour autant plus de maîtrise dans l'art de persuader. »

PHÈDRE

N'aura-t-il **[260e]** pas raison de parler ainsi ?

SOCRATE

J'en conviens, si du moins les arguments qui se présentent à la barre pour le défendre, témoignent à l'effet que c'est un art. Car j'ai bien l'impression d'en entendre d'autres qui arrivent à la suite et qui protestent en rétorquant qu'il ment et qu'il n'est pas un art, mais une routine qui n'a rien d'un art. « De la parole, [dit le Laconien], il n'y a pas d'art authentique, si cet art n'atteint pas à la vérité, et il ne pourra jamais y en avoir²⁷. » **[261a]**

PHÈDRE

Ces arguments, Socrate, il nous les faut. Allons, fais-les comparaître ici ; voyons ce qu'ils disent et comment ils le disent.

SOCRATE

Comparez donc, nobles bêtes, et persuadez Phèdre, le père de beaux enfants, que, s'il n'a pas aspiré au savoir comme il faut, il ne sera jamais en mesure de parler de rien comme il faut. À Phèdre de répondre, maintenant.

PHÈDRE

Interrogez-moi.

SOCRATE

Eh bien, somme toute, l'art de la rhétorique n'est-il pas « l'art d'avoir de l'influence sur les âmes » par le moyen de discours prononcés non seulement dans les tribunaux et dans toutes les autres assemblées publiques, mais aussi dans des réunions privées, un art qui ne varie pas en fonction de la petitesse ou [261b] de l'ampleur du sujet traité, et dont l'emploi, j'entends l'emploi correct, n'est en rien plus honorable dans les sujets sérieux que dans les sujets futiles. N'est-ce pas en ce sens que tu en as entendu parler ?

PHÈDRE

Non, par Zeus, ce n'est absolument pas en ce sens. Mais c'est surtout sans doute dans les procès que parler et écrire sont l'affaire d'un art : pourtant, on parle aussi à l'Assemblée du peuple. Mais je n'ai pas entendu dire que cet art s'étendît plus loin²⁸.

SOCRATE

Mais alors, tu n'as entendu parler que des *Arts oratoires* de Nestor et d'Ulysse²⁹, ceux que, à leurs moments de loisir devant Troie, ils ont consignés par écrit. Quant à ceux de Palamède, tu n'en as pas entendu parler ? [261c]

PHÈDRE

Oui, par Zeus, je ne connais même pas ceux de Nestor, à moins que tu ne fasses de Gorgias³⁰ un Nestor, ou de Thrasymaque et de Théodore³¹ un Ulysse.

SOCRATE

Peut-être. Allons, laissons de côté ces gens-là. Mais toi, dis-moi. Dans les tribunaux, que font les parties adverses ? Ne mettent-elles pas en œuvre un débat contradictoire ? Ou comment appelles-tu cela ?

PHÈDRE

C'est ainsi que cela s'appelle.

SOCRATE

Sur le juste et l'injuste ?

PHÈDRE

Oui.

SOCRATE

Or, celui qui en cela procède selon les règles de l'art ne fera-t-il pas paraître aux mêmes personnes la même chose d'abord juste, puis injuste, [261d] à son gré.

PHÈDRE

Et après ?

SOCRATE

Et, s'il parle à l'Assemblée du peuple maintenant, il fera paraître à ses concitoyens les mêmes choses tantôt bonnes et tantôt tout le contraire.

PHÈDRE

C'est bien cela.

SOCRATE

Passons maintenant au Palamède d'Élée³² : ne savons-nous pas qu'il parlait avec un art si achevé qu'il faisait paraître à son auditoire les mêmes choses à la fois semblables et dissemblables, unes et multiples, en repos aussi bien qu'en mouvement.

PHÈDRE

Parfaitement.

SOCRATE

Le discours contradictoire ne se limite donc pas aux tribunaux et à l'Assemblée du peuple ; mais, [261e] à ce qu'il semble, tout ce qui touche à la parole ressortit à un art unique, à supposer que cet art existe, art qui permet de rendre toute chose semblable à toute chose dans tous les cas possibles et à l'égard de tous ceux pour qui c'est possible ; art qui permet, quand quelqu'un d'autre opère de telles assimilations en se camouflant, de dévoiler le procédé.

PHÈDRE

Que veux-tu dire par-là ?

SOCRATE

Si on cherche de ce côté, il me semble que les choses vont s'éclairer. Où l'illusion est-elle la plus considérable : dans les choses qui diffèrent beaucoup ou dans celles qui diffèrent peu ? [262a]

PHÈDRE

Dans celles qui diffèrent peu.

SOCRATE

C'est évident : si tu te déplaces petit à petit, ton mouvement dans la direction opposée passera plus facilement inaperçu que si tu te déplaçais d'un grand coup.

PHÈDRE

Sans contredit.

SOCRATE

Ainsi celui qui se propose de tromper quelqu'un d'autre, sans être lui-même dupe de cette tromperie, doit savoir exactement à quoi s'en tenir sur ce à quoi ressemblent les réalités en question et sur ce dont elles diffèrent.

PHÈDRE

C'est forcé.

SOCRATE

Dès lors, sera-t-il possible, si l'on ignore ce qu'est véritablement chaque chose, de reconnaître dans les autres choses, la ressemblance grande ou petite qu'entretient avec elles la chose qu'on ignore ? [262b]

PHÈDRE

Ce sera impossible.

SOCRATE

Donc, quand on a une opinion qui va contre la réalité et qu'on est dupe d'une illusion, l'état en question est manifestement induit par certaines ressemblances.

PHÈDRE

Oui, c'est bien ainsi que la chose se passe.

SOCRATE

Est-il donc possible de posséder l'art de changer petit à petit de façon à aller chaque fois, au moyen de la ressemblance, de l'être à son contraire ou d'échapper soi-même à cet état, si l'on ignore ce qu'il en est de chaque réalité ?

PHÈDRE

Non, jamais !

SOCRATE

Alors, mon ami, cet art oratoire [262c], dont fait montre celui qui ne connaît pas la vérité et qui ne traque que des opinions, paraîtra un art risible, un art qui n'en est pas un.

PHÈDRE

Cela risque d'être le cas.

SOCRATE

Eh bien, dans le discours de Lysias que tu as sur toi et dans ceux que nous avons prononcés, souhaites-tu voir un exemple de ce que nous considérons comme étranger à l'art et de ce que nous considérons comme conforme à l'art ?

PHÈDRE

C'est mon vœu le plus cher, car, à présent, nous parlons un peu en l'air, faute d'exemples appropriés.

SOCRATE

C'est d'ailleurs pour nous une vraie chance, semble-t-il, qu'aient été prononcés deux discours qui comportent chacun un exemple. Ils montrent comment [262d] l'homme qui connaît le vrai peut, en faisant de la parole un jeu, égarer ses auditeurs. Pour ma part, Phèdre, j'attribue ma chance aux dieux de l'endroit. Mais il se peut aussi que ce soient les interprètes des Muses, les cigales, elles qui chantent au-dessus de nos têtes, qui nous aient insufflé ce privilège ; car je pense être, moi, étranger à l'art oratoire.

PHÈDRE

Mettons qu'il en soit comme tu dis, pourvu que tu prouves ce que tu avances.

SOCRATE

Allons, lis-moi le début du discours de Lysias.

PHÈDRE

« Concernant mes intentions, tu sais à quoi t'en tenir, [262e] et je t'ai dit que je considère que leur réalisation est dans notre intérêt. Or, j'estime que ma demande ne doit pas être rejetée, précisément parce que je ne suis pas amoureux de toi.

« En effet, ceux qui sont amoureux se repentent... »

SOCRATE

Arrête. Nous devons maintenant dire en quoi Lysias est fautif et en quoi il manque d'art, [263a] n'est-ce pas ?

PHÈDRE

Oui.

SOCRATE

N'est-il donc pas, en tout cas, évident pour tout le monde que, dans certaines questions de ce genre, nous sommes d'accord, alors que, sur d'autres, nous nous querellons ?

PHÈDRE

Je crois comprendre ce que tu veux dire ; mais explique-toi plus clairement encore.

SOCRATE

Quand on prononce le nom « fer » ou le nom « argent », ne pensons-nous pas tous la même chose ?

PHÈDRE

Tout à fait.

SOCRATE

Mais, quand on parle du « juste » et du « bon » ? Chacun n'est-il par porté dans une direction différente, et ne sommes-nous pas en désaccord entre nous et même avec nous-mêmes ?

PHÈDRE

Tout à fait. [263b]

SOCRATE

Il y a donc des cas où nous sommes d'accord et d'autres non ?

PHÈDRE

Oui.

SOCRATE

Mais alors, dans lequel des deux cas sommes-nous le plus facilement dupes de la tromperie ? et dans lequel des deux la rhétorique a-t-elle le plus de pouvoir ?

PHÈDRE

Dans le cas où nous ne sommes pas fixés, c'est évident.

SOCRATE

S'il en est ainsi, celui qui va acquérir l'art rhétorique doit commencer par instituer méthodiquement une division entre ces deux espèces, et par saisir ce qui caractérise chacune d'elles ; aussi bien celle où le grand nombre n'est pas forcément fixé que celle où il l'est.

PHÈDRE

Il aurait assurément appréhendé là quelque chose de magnifique, [263c] Socrate, celui qui aurait saisi cela.

SOCRATE

Et puis après, j'imagine, chaque fois qu'on aborde une question, il faut non pas rester dans l'ignorance, mais percevoir avec exactitude auquel des deux genres ressortit ce dont on va parler.

PHÈDRE

Bien sûr.

SOCRATE

Et l'amour, le rangerons-nous parmi les choses dont on dispute, ou parmi celles dont on ne dispute pas ?

PHÈDRE

Parmi celles dont on dispute, c'est évident. Autrement, est-ce que tu imagines qu'il eût été possible d'en parler comme tu viens justement de le faire, en le présentant comme dommageable aussi bien à l'aimé qu'à l'amant, puis, à l'inverse, comme le plus grand des biens. [263d]

SOCRATE

Tu parles d'or. Mais dis-moi encore ceci. Car, je l'avoue, comme j'étais, moi, possédé par un dieu, je ne m'en souviens plus ; est-ce que j'ai défini l'amour en commençant mon discours ?

PHÈDRE

Oui, par Zeus, et avec une très grande rigueur.

SOCRATE

Oh ! quelle supériorité, à t'entendre, les Nymphes, filles d'Achéloos et de Pan, le fils d'Hermès, ne présentent-elles pas en matière d'art oratoire sur Lysias, le fils de Céphale. Ou bien je parle pour ne rien dire, ou bien, au contraire, Lysias, en commençant son discours sur l'amour, nous a obligés à concevoir l'amour comme une réalité conforme à ses propres [263e] souhaits, et, dès lors, c'est en arrangeant tout en fonction de cette notion qu'il a mené à son terme la suite de son discours. Veux-tu que nous en relisions le début ?

PHÈDRE

Oui, si cela te plaît. Mais, à dire vrai, ce que tu cherches n'y est pas.

SOCRATE

Lis, que j'entende ses propres paroles.

PHÈDRE

« Concernant mes intentions, tu sais à quoi t'en tenir, et je t'ai dit que je considère que leur réalisation est dans notre intérêt. Or, j'estime que ma demande ne doit pas être rejetée, [264a] précisément parce que je ne suis pas amoureux de toi.

« En effet, ceux qui sont amoureux se repentent, une fois leur désir apaisé, du bien qu'ils ont pu faire. »

SOCRATE

Cet homme-là, en tout cas, semble bien loin de faire ce à quoi nous nous attendons : il ne part pas du début, mais de la fin. Il entreprend la traversée du discours en nageant sur le dos, à reculons ; et il commence par ce que l'amoureux, quand il en aurait déjà fini, dirait au garçon qu'il aime. Ai-je parlé pour ne rien dire, Phèdre, mon cher ?

PHÈDRE

C'est bien vrai, Socrate, [264b] ce dont il parle est une fin.

SOCRATE

Que dire du reste ? Ne semble-t-il pas avoir jeté pêle-mêle les éléments du discours ? Quelle nécessité paraît faire que le second point traité vienne en seconde position plutôt que n'importe quel autre des points traités ? Étant donné que moi je n'y connais rien, j'ai eu l'impression que c'est tout bonnement comme ils venaient à l'esprit de celui qui écrivait que ces points étaient énumérés. Mais toi, connais-tu quelque nécessité propre à la composition de discours écrits qui l'ait contraint, lui, à mettre ainsi ces points à la suite les uns des autres ?

PHÈDRE

Tu es bien bon, de m'estimer assez fort pour discerner ses [264c] intentions avec précision.

SOCRATE

Mais tu admettras au moins ceci, j'imagine, que tout discours doit être constitué à la façon d'un être vivant, qui possède un corps à qui il ne manque ni tête ni pieds, mais qui a un milieu et des extrémités, écrits de façon à convenir entre eux et à l'ensemble.

PHÈDRE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Eh bien, examine maintenant si le discours de ton ami, est ou non dans ce cas. Tu vas trouver qu'il ne diffère en rien de l'építaphe qui fut, dit-on, gravée pour Midas le Phrygien [264d].

PHÈDRE

Quelle est cette építaphe, et qu'a-t-elle de particulier ?

SOCRATE

Eh bien, la voici :

Vierge de bronze, sur le tombeau de Midas, je me tiens.
Tant que coulera l'eau, tant que verdiront les grands arbres,
Fixée au même lieu, sur le tertre où l'on pleure,
Aux passants, je dirai : « Midas ici repose³³. » [264e]

Qu'il soit complètement indifférent que tel élément se trouve à la première place ou à la dernière, tu en es bien conscient je suppose.

PHÈDRE

Tu te moques de notre discours, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, ce discours-là, laissons-le donc pour ne pas te faire de peine. À mon avis pourtant, il abonde en exemples qu'il y aurait profit à considérer, en tâchant surtout d'éviter de les imiter. Passons plutôt aux autres discours, car, selon moi, ils contenaient quelque chose qu'il convient de prendre en considération quand on souhaite [265a] examiner la question de l'éloquence.

PHÈDRE

Que veux-tu bien dire par là ?

SOCRATE

Les deux discours se contredisaient en quelque sorte. En effet, l'un affirmait qu'il faut accorder ses faveurs à l'amoureux ; l'autre, à celui qui n'aime pas.

PHÈDRE

Et quelle n'était pas leur vigueur !

SOCRATE

Je pensais que tu dirais le mot juste : leur folie. Le mot qu'effectivement j'attendais, c'est bien celui-là. Une folie : voilà, avons-nous dit, ce qu'est l'amour, n'est-ce pas ?

PHÈDRE

Oui.

SOCRATE

Mais, n'est-ce pas, il y a deux espèces de folie : l'une, qui est due à des maladies humaines ; l'autre, à une impulsion divine qui nous fait rompre avec les règles habituelles [265b].

PHÈDRE

C'est juste.

SOCRATE

Dans la folie divine, nous avons distingué quatre parties. Nous avons rapporté à Apollon l'inspiration divinatoire ; à Dionysos, l'inspiration initiatique ; aux Muses, l'inspiration poétique ; la quatrième enfin, la folie amoureuse, nous l'avons rapportée à Aphrodite et à Éros. Et nous avons déclaré que la folie amoureuse était la meilleure. Et puis, je ne sais comment, alors que nous dépeignons la passion amoureuse, nous avons probablement atteint d'un côté quelque vérité, tout en nous fourvoyant de l'autre peut-être : composant avec ce mélange un discours qui n'était pas totalement dépourvu de force persuasive, [265c] nous avons fabriqué, par manière de jeu, un hymne qui racontait un mythe, plein de convenance et de retenue, en l'honneur de ton maître et du mien, Phèdre, Éros, qui veille sur les beaux garçons.

PHÈDRE

Pour ma part, il ne m'a pas déplu de l'entendre.

SOCRATE

Voyons le profit que nous pouvons en tirer. Observons comment le discours a pu passer du blâme à l'éloge.

PHÈDRE

Comment l'entends-tu donc ?

SOCRATE

Pour moi, c'est clair. Tout le reste en fait n'a été qu'un jeu, mais, parmi les choses qu'un heureux hasard m'a fait exprimer, il y a deux procédés, dont il ne serait pas sans intérêt [265d] que l'art nous permette d'acquérir la puissance.

PHÈDRE

Lesquels ?

SOCRATE

Le premier : vers une forme unique, mener, grâce à une vue d'ensemble, les éléments disséminés de tous côtés, pour arriver, par la définition de chaque élément, à faire voir clairement quel est celui sur lequel on veut, dans chaque cas, faire porter l'enseignement. Voilà comment, tout à l'heure, nous avons procédé à propos de l'amour : que la définition de ce qu'est l'amour ait été bien ou mal formulée, elle n'en a pas moins permis à notre discours d'atteindre à la clarté et à l'accord avec soi-même.

PHÈDRE

Et l'autre façon de procéder, quelle est-elle Socrate ?

SOCRATE

Elle consiste [265e] à pouvoir, à l'inverse, découper par espèces suivant les articulations naturelles, en tâchant de ne casser aucune partie, comme le ferait un mauvais boucher sacrificateur. Voici comment, évitant de faire comme lui, nous avons procédé tout à l'heure : nos deux discours ont ramené le dérèglement de l'esprit à une espèce commune. [266a] Mais, comme d'un corps unique partent des membres qui, par nature, forment un couple et portent le même nom, même s'ils sont dits « de gauche » et « de droite », ainsi nos deux discours ont considéré le dérangement de la raison en nous comme une espèce naturelle unique, même si l'un de ces discours a coupé un morceau du côté droit, alors que l'autre a coupé du côté gauche. Le premier ne s'est pas arrêté avant d'avoir trouvé en eux une sorte d'amour qu'il a appelé de gauche et qu'il a vilipendé tout à fait à juste titre ; l'autre discours, nous conduisant sur le côté droit de la folie, y a trouvé à son tour une espèce divine d'amour, qui porte le même nom et, la présentant aux regards, [266b] il l'a louée comme la cause des plus grands biens pour les hommes.

PHÈDRE

C'est parfaitement vrai.

SOCRATE

Oui voilà, Phèdre, de quoi, pour ma part, je suis amoureux : des divisions et des rassemblements qui me permettent de parler et de penser. Si je crois avoir trouvé chez quelqu'un d'autre l'aptitude à porter ses regards vers une unité qui soit aussi, par nature, l'unité naturelle d'une multiplicité, « je marche sur ses pas et je le suis à la trace comme si c'était un dieu³⁴ ». Qui plus est, ceux qui sont capables de faire cela, dieu sait si j'ai raison ou tort de les appeler ainsi, mais, jusqu'à présent, je les appelle « dialecticiens ». **[266c]** Pour le moment, quel nom, dis-moi, me faut-il donner à ceux dont l'instruction dépend de toi ou de Lysias ? Ne s'agit-il pas de l'art oratoire, celui qui a permis à Thrasymaque et aux autres de devenir eux-mêmes habiles orateurs, et de communiquer ce talent aux autres – à ceux qui acceptent de leur apporter des présents comme à des rois ?

PHÈDRE

Ils comptent sans doute parmi les rois, mais ils ne connaissent certainement pas l'art auquel se rapporte la question. Pour ma part, je crois que tu utilises, pour désigner cette espèce (d'art), le nom qu'il faut, en l'appelant « dialectique » ; mais la rhétorique me semble nous échapper encore. **[266d]**

SOCRATE

Comment ? Se pourrait-il qu'il y ait, en dehors de ces deux-là, un procédé utile, dont l'art nous permette l'acquisition ? Si c'est le cas, cette partie de la rhétorique que nous avons laissée de côté, gardons-nous bien, toi et moi, de la dédaigner ; disons plutôt en quoi elle consiste.

PHÈDRE

Il y a même une masse de choses à dire, je suppose, Socrate, rien qu'avec ce que contiennent les livres qu'on a écrits sur l'art oratoire.

SOCRATE

En tout cas, tu as bien fait de me le rappeler. Il y a d'abord, je pense, le « préambule », qu'on doit prononcer au début du discours. Voilà, n'est-ce pas, ce que tu appelles les « finesses **[266e]** de l'art » ?

PHÈDRE

Oui.

SOCRATE

En second lieu, vient l'« exposition », puis les « témoignages à l'appui », en troisième, les « indices », en quatrième lieu, les « présomptions ». Il y a aussi, si je ne me trompe, au dire du moins de cet excellent ciseleur de discours qui vient de Byzance, la « preuve » et le « supplément de preuve ».

PHÈDRE

Tu veux me parler du magistral Théodore.

SOCRATE

Bien sûr ! Pour lui, en outre, il faut procéder à la « réfutation » [267a] et au « supplément de réfutation » dans l'accusation comme dans la défense. Mais le magnifique Événos de Paros, ne l'introduisons-nous pas au milieu du débat ? lui qui le premier a inventé l'« insinuation » et les « éloges indirects », et qui, dit-on, a mis en vers les « blâmes indirects », pour en faciliter la remémoration ? C'est un savant homme ! Et Tisias, et Gorgias ? les laisserons-nous sommeiller, eux qui ont vu que la ressemblance méritait plus d'honneur que le vrai ? Par la force de leur discours, ils font paraître petites les grandes choses et grandes les petites, ils donnent à la nouveauté [267b] un ton archaïsant et à son contraire un ton nouveau. Et, pour traiter de n'importe quel sujet, ils ont découvert une méthode de concision aussi bien que d'amplification infinie. Pourtant, un jour que j'en parlais à Prodicos, il se mit à rire et me déclara que lui seul avait trouvé la méthode exigée par l'art oratoire : cet art ne réclame ni la longueur ni la brièveté, mais la juste mesure.

PHÈDRE

Voilà qui est fort sage, Prodicos.

SOCRATE

Et Hippias, nous ne parlons pas de lui ? Je crois bien que l'Étranger d'Élis donnerait son suffrage à Prodicos.

PHÈDRE

Pourquoi pas ?

SOCRATE

Et Pôlos ? Comment nous y prendrons-nous pour donner une idée de ses *Sanctuaires oratoires des Muses* [267c] ; de ce qu'il dit sur le « redoublement », le « style sentencieux », le « style imagé » ? Et le *Vocabulaire* de Licymnios, dont ce dernier fit cadeau à Pôlos pour son traité *Sur la beauté de la langue* ?

PHÈDRE

Mais Socrate, n'est-il pas vrai qu'il y avait chez Protagoras des écrits de ce genre ?

SOCRATE

Oui, mon garçon, il y avait une *Propriété de la langue*, et beaucoup d'autres belles choses. À dire vrai, pour les discours qui font pleurer, lorsque c'est sur la vieillesse et sur la pauvreté qu'on les traîne, celui qui est passé maître en cet art, c'est, me semble-t-il, le puissant Chalcédonien³⁵. Homme qui n'eut pas son pareil à la fois pour mettre les foules en fureur, puis [267d] pour, à l'inverse, apaiser cette fureur par enchantement, grâce à des « incantations », selon son expression. Il excelle aussi bien à la calomnie qu'à la destruction de la calomnie, quel que soit le motif. Quant à la toute fin du discours, il semble y avoir accord général, même si les uns l'appellent « récapitulation » et les autres autrement.

PHÈDRE

Tu veux parler de la « récapitulation », dans laquelle, à la fin, on rappelle aux auditeurs ce qui a été dit.

SOCRATE

C'est bien de cela que je veux parler. Mais peut-être as-tu, toi aussi, quelque chose à dire sur l'art oratoire... ?

PHÈDRE

Bah ! que des vécilles, et qui ne méritent pas qu'on en parle.

SOCRATE

Eh bien, si ce ne sont que des vécilles, laissons-les de côté. Quant aux procédés que nous évoquions, [268a] mettons-les en pleine lumière pour mieux voir quelle est la puissance de cet art et dans quel cas elle s'exerce.

PHÈDRE

Cette puissance est immense, Socrate, qui se manifeste surtout lorsque des foules sont rassemblées.

SOCRATE

Elle l'est en effet. Mais pourtant, mon divin ami, vois si, par hasard, il ne te paraît pas à toi, comme il me paraît à moi, un peu lâche, le tissu de ces procédés ?

PHÈDRE

Tu n'as qu'à me montrer qu'il en est bien ainsi.

SOCRATE

Alors, dis-moi. Si quelqu'un venait trouver ton ami Éryximaque ou son père Acoumène, et qu'il leur disait : « Moi, je sais administrer au corps un traitement susceptible de l'échauffer [268b] ou de le refroidir à mon gré et, si tel est mon intention, de quoi le faire vomir, et, si je change d'avis, de quoi le faire évacuer par le bas ; et de quoi provoquer quantité d'autres effets du même genre. Et, puisque je possède ce savoir, j'estime que je puis être considéré comme un médecin et que je suis en mesure de faire un médecin de celui à qui j'aurai transmis ce savoir. » Qu'imagines-tu qu'ils répondraient après avoir entendu cela ?

PHÈDRE

Qu'auraient-ils d'autre à faire que de lui demander s'il sait en outre à qui et à quel moment il faut administrer chaque traitement, et dans quelle mesure ?

SOCRATE

Suppose maintenant qu'il réponde : « Je n'en sais rien, mais j'estime que celui qui, auprès de moi, s'est instruit de ces choses [268c] est capable, lui, de faire ce que tu lui demandes. »

PHÈDRE

Ils diraient, je crois : « Cet homme est fou. Pour avoir entendu parler quelque part de ce qu'on trouve dans un livre ou pour être tombé par hasard sur de mauvais remèdes, il se figure être devenu médecin, alors qu'il ne connaît rien à cet art. »

SOCRATE

Eh bien, suppose maintenant que quelqu'un vienne trouver Sophocle et Euripide et qu'il leur dise : « Je sais, sur un petit sujet, composer de longues tirades et, sur un grand sujet, de petites tirades ; manier à mon gré la pitié ou inversement la crainte et la menace et tout [268d] le reste... », avec l'idée que, en enseignant cela, on transmet la recette de la tragédie.

PHÈDRE

Eux aussi, Socrate, j'imagine, se riraient d'un homme qui se figure que la tragédie est autre chose que l'agencement de ces parties, agencement qui convienne mutuellement à ces parties et qui constitue une totalité.

SOCRATE

Mais ils se garderaient sans doute de l'invectiver avec grossièreté. Ils feraient plutôt comme un musicien qui, ayant rencontré un homme qui se figure connaître l'harmonie, parce qu'il se trouve savoir comment on s'y prend pour faire rendre à une corde le son le plus aigu ou le son le plus grave, n'irait pas lui dire brutalement [268e] : « Pauvre homme ! tu déraisonnes. » Au contraire, en musicien qu'il est, il lui parlerait avec plus de douceur : « Excellent homme, il faut certes savoir cela aussi pour connaître l'harmonie ; il n'empêche qu'on n'entend pratiquement rien à l'harmonie quand on a la formation que tu as. Tu sais en effet ce qu'il faut savoir avant de connaître l'harmonie, mais tu ne connais pas l'harmonie. »

PHÈDRE

Rien de plus juste, assurément. [269a]

SOCRATE

Et Sophocle dirait aussi à celui qui ferait parade devant lui et devant Euripide qu'il connaît ce qui est préalable à la tragédie, mais non l'art tragique lui-même ; de même Acoumène dirait (à celui qui prétend connaître la médecine) qu'il connaît ce qui est préalable à la médecine, mais non l'art médical.

PHÈDRE

Hé oui !

SOCRATE

Voyons ! nous imaginons-nous que « Adraste aux paroles de miel³⁶ » ou encore Périclès, s'ils entendaient parler de ces merveilleux procédés que nous passions en revue tout à l'heure, de ces « styles concis » et de ces « styles

imaginés », et de tous les autres procédés dont nous déclarions, après les avoir passés en revue, qu'il fallait les examiner au grand jour, nous imaginons-nous qu'ils se montreraient aussi brutaux que nous l'avons été **[269b]** toi et moi par rusticité et qu'ils se montreraient aussi mal élevés en répondant à quiconque aurait, dans ses écrits comme dans ses enseignements, donné cela pour un art, celui de la rhétorique. Ou bien, se montrant plus habiles que nous, ne nous taperaient-ils pas sur les doigts en disant : « Phèdre et toi Socrate, au lieu de les rudoyer, il vaudrait mieux que vous traitiez avec indulgence ceux qui, parce qu'ils ne connaissent pas la dialectique, ne sont pas en mesure de donner une définition de la rhétorique ; eux qui, du fait de l'état d'ignorance où ils se trouvent, ont cru, parce qu'ils possédaient les connaissances préliminaires indispensables, avoir découvert **[269c]** la rhétorique ; eux qui, enseignant à d'autres ce qu'ils savent, s'imaginent leur avoir enseigné la rhétorique à la perfection, alors qu'ils ne s'occupent ni d'emporter leur conviction sur chacun de ces points ni d'en présenter une synthèse, parce qu'ils estiment que c'est à leurs élèves de le faire par eux-mêmes dans leurs discours. »

PHÈDRE

Ma foi oui, Socrate, j'ai bien peur que l'art que ces gens-là, dans leur enseignement comme dans leurs écrits, donnent pour rhétorique soit quelque chose du genre ; et, pour ma part, je crois que ce que tu as dit est vrai. Mais alors, l'art de celui qui est réellement un orateur et **[269d]** qui sait convaincre, comment et où est-il possible de l'acquérir ?

SOCRATE

La possibilité, Phèdre, d'atteindre la perfection dans les luttes oratoires dépend, vraisemblablement et peut-être même nécessairement des mêmes conditions que dans les autres arts. S'il est dans ta nature d'être éloquent, tu seras un orateur illustre, à condition d'adjoindre à ce don le savoir et la pratique. Mais qu'une de ces choses te manque, tu seras un orateur imparfait. Or, pour tout ce qui touche à cet art, la voie prise par Lysias et par Thrasymaque ne me semble pas être celle qu'il faut suivre.

PHÈDRE

Mais alors, quelle voie prendre ?

SOCRATE

Il est fort **[269e]** probable, mon cher, que Périclès fut, de tous les orateurs, le plus accompli.

PHÈDRE

Comment cela ?

SOCRATE

Tous les arts, je veux dire ceux qui ont de l'importance, exigent en sus bavardage [270a] et spéculation sur la nature ; de là vient, semble-t-il, cette élévation de pensée et cette perfection du travail sur tous les points qu'on y trouve. Voilà effectivement ce que Périclès a acquis et ce qu'il a joint à ses qualités naturelles. La raison en est, je crois, que, le hasard lui ayant fait rencontrer Anaxagore, lequel était un homme de cette espèce, Périclès se gorgea de spéculations et pénétra la nature de l'Intellect aussi bien que ce qui échappe à la raison, sujet sur lesquels précisément Anaxagore s'exprima longuement. C'est de là qu'il a tiré pour l'art oratoire ce qui lui était utile.

PHÈDRE

Que veux-tu dire ? [270b]

SOCRATE

Sans doute en va-t-il de même pour la médecine et pour la rhétorique ?

PHÈDRE

Comment cela ?

SOCRATE

Dans l'un et l'autre cas, on doit procéder à l'analyse d'une nature : celle du corps dans le premier cas, et celle de l'âme dans le second, si l'on souhaite ne pas en rester à la routine et au savoir-faire, mais recourir à l'art pour, d'une part, administrer au corps remèdes et nourriture, en vue de faire naître en lui santé et vigueur, et pour, d'autre part, proposer à l'âme discours et pratiques conformes aux usages et ainsi lui communiquer la conviction et la vertu que l'on souhaite.

PHÈDRE

Il est pour le moins vraisemblable, Socrate, qu'il en va ainsi.

SOCRATE

Mais la nature de l'âme, [270c] crois-tu qu'il est possible de la concevoir de façon satisfaisante sans connaître la nature de l'univers ?

PHÈDRE

En tout cas, s'il faut en croire Hippocrate, qui est un descendant d'Asclépios, on ne peut même pas traiter du corps sans avoir recours à cette méthode.

SOCRATE

Oui, mon ami, il a raison. Pourtant, il faut, en plus d'Hippocrate, consulter la raison et voir si elle s'accorde avec lui.

PHÈDRE

D'accord.

SOCRATE

Eh bien, examine alors ce que disent sur la nature Hippocrate et la juste raison. N'est-ce pas ainsi qu'il faut procéder pour se faire une idée [270d] de la nature de quoi que ce soit ? D'abord se demander s'il est simple ou multiforme, l'objet dont nous souhaitons nous-mêmes parler avec art ou rendre quelqu'un d'autre capable de parler avec art.

Puis, à supposer que cet objet soit simple, déterminer quelle puissance il recèle : puissance d'agir par nature sur quoi, puissance d'être affecté par quoi. À supposer au contraire que l'objet comporte plusieurs formes, les dénombrer et procéder, pour chacune, au même examen que pour la forme unique : puissance d'agir soi-même par nature sur quoi, puissance d'être affecté de quelle façon par quoi ?

PHÈDRE

C'est bien possible, Socrate.

SOCRATE

Sans cela, en tout cas, notre méthode aurait l'apparence [270e] d'une démarche d'aveugle. En revanche, on ne doit pas comparer à un sourd ou à un aveugle celui qui poursuit l'étude de quoi que ce soit en appliquant les règles d'un art. Il est évident, au contraire, que, si l'on enseigne à quelqu'un l'art de parler, on montrera, avec exactitude, dans sa réalité, la nature de l'objet auquel l'élève devra rapporter ses discours. Or, cet objet, ce sera, je suppose, l'âme ?

PHÈDRE

Bien sûr !

SOCRATE

Voilà donc l'objet vers lequel tend [271a] tout son effort. Il s'efforce d'y produire la persuasion, n'est-ce pas ?

PHÈDRE

Oui.

SOCRATE

Il est donc évident que Thrasymaque ou qui que ce soit d'autre qui enseignerait en professionnel l'art oratoire, commencera par dépeindre l'âme avec toute l'exactitude possible et par faire voir s'il est dans sa nature d'être une chose une et homogène ou si, à la façon d'une structure corporelle, c'est une chose multiforme. Voilà, en effet, ce que nous appelons montrer la nature d'une chose.

PHÈDRE

Hé ! absolument.

SOCRATE

En second lieu, il décrira sur quoi, par nature, elle produit tel effet ou ce qui, par nature, produit tel effet sur elle.

PHÈDRE

Bien sûr. [271b]

SOCRATE

Enfin – c'est là le troisième point –, après avoir établi une classification aussi bien des genres de discours que des genres d'âme que de leurs états respectifs, il passe en revue toutes les relations causales, établissant une correspondance de chaque genre à chaque genre et enseignant par quelle cause, pour une âme de telle sorte et pour telle sorte de discours, une âme est persuadée alors qu'une autre ne l'est pas.

PHÈDRE

Ce serait une chose admirable en tout cas, tout porte à le croire, s'il pouvait en être ainsi.

SOCRATE

Mieux que cela, mon ami. Qu'il s'agisse de modèle ou de discours proprement dit, il n'y a pas d'autre façon de parler ou d'écrire conformément aux règles de l'art sur ce sujet ou sur un autre. Mais ceux qui aujourd'hui écrivent des *Arts oratoires*, eux dont [271c] tu as entendu lire les œuvres, sont des gens rusés et des cachottiers, car ils savent à merveille à quoi s'en tenir sur l'âme. Ainsi, en attendant qu'ils se mettent à parler et à écrire de cette façon, ne nous laissons pas persuader qu'ils écrivent conformément aux règles de l'art.

PHÈDRE

En quoi consiste cette façon de faire ?

SOCRATE

Il n'est pas facile de trouver les formules justes ; mais, sur la manière d'écrire si on veut se conformer aux règles de l'art autant que faire se peut, je consens à m'expliquer.

PHÈDRE

Eh bien ! parle.

SOCRATE

Puisque la puissance du discours se trouve être celle d'avoir une influence sur les âmes, celui qui se propose de devenir orateur [271d] doit savoir combien il y a de genres d'âme. Or, il y en a tel et tel nombre de telle et telle qualité ; par suite, les hommes ont telle ou telle personnalité. Une fois ces distinctions faites, on passe aux discours : les genres en sont de tel et tel nombre, et chacun a tel et tel caractère. Dès lors, tels hommes, sous l'action de tels discours et en vertu de cette cause-ci se laisseront facilement persuader de telles choses, alors que tels autres hommes, pour cette même raison, ne se laisseront pas facilement persuader. Quand on a suffisamment réfléchi là-dessus, il faut alors, en considérant ce qu'il en est dans la pratique et comment on procède, avoir un flair assez fin [271e] pour suivre la piste qui s'offre à vous. Autrement, on n'en sait pas plus que ce qu'on a jadis entendu, à l'école. Or, lorsqu'on est à même de dire par quels discours est persuadé tel homme, lorsque, l'ayant à ses côtés, on est capable de voir clair en lui et de se faire la leçon voulue : « Voici l'homme, [272a] voilà la nature dont jadis il était question dans les cours ; maintenant que cette nature est réellement devant moi, il me faut lui appliquer les discours que voici, pour faire naître la persuasion que voilà », – du moment, dis-je, qu'on est en possession de toutes ces données, qu'on sait en outre quand il est opportun de parler ou de se taire, qu'on sait encore quand il est opportun et quand il n'est pas opportun de faire

usage du « style concis », du « style apitoyant », du « style véhément » et de tous les genres de discours qu'on a appris, alors l'art atteint la beauté et la perfection de son achèvement, pas avant. Mais si, en parlant, en enseignant ou en écrivant l'une de ces choses [272b] fait défaut, on aura beau prétendre parler conformément aux règles de l'art, c'est à celui qui n'en croit rien que revient l'avantage : « Alors que conclure ? demandera peut-être notre rédacteur de traité. Est-ce là votre opinion, Phèdre et Socrate, ou faut-il définir autrement l'art oratoire ? »

PHÈDRE

Sans doute, Socrate, ne peut-il en être autrement ; ainsi défini, l'art oratoire n'est pourtant pas une mince affaire.

SOCRATE

Tu dis vrai. C'est justement la raison pour laquelle il faut retourner dans tous les sens toutes les théories, pour voir s'il y a quelque part un chemin plus facile et plus court [272c] qui mène à cet art, et qui nous éviterait d'emprunter une route inutilement longue et raboteuse, quand on peut en prendre une qui soit courte et unie. Mais, si tu as quelque moyen de nous aider, toi qui as été l'auditeur de Lysias ou d'un autre, essaie de te le rappeler et de m'en faire part.

PHÈDRE

S'il ne s'agissait que d'essayer, j'en serais capable ; mais comme cela et tout de suite, c'est impossible.

SOCRATE

Alors souhaites-tu que je te répète, moi, la thèse que j'ai entendu soutenir par certains de ceux qui sont des spécialistes en la matière ?

PHÈDRE

Bien sûr !

SOCRATE

En tout cas, Phèdre, il y a un proverbe qui dit qu'il est juste de plaider la cause du loup. [272d]

PHÈDRE

Eh bien, c'est à toi de le faire.

SOCRATE

Ils prétendent donc qu'il ne faut ni prendre un air si solennel ni faire monter si haut par de si longs détours. Car il est absolument certain, comme nous l'avons dit au début de notre entretien, qu'on devrait n'avoir aucun besoin de connaître la vérité sur la justice et sur la bonté des choses ou même des hommes, tels que les a faits la nature ou l'éducation, quand on veut devenir un orateur convenable. En effet, dans les tribunaux, personne n'a là-dessus le moindre souci de vérité ; on se soucie plutôt de ce qui est susceptible de convaincre, c'est-à-dire [272e] du vraisemblable, à quoi doit s'attacher quiconque veut parler en suivant les règles de l'art. Il y a même des cas, en effet, où il faut éviter d'exposer les faits, s'ils ne sont pas vraisemblables, et s'en tenir à la vraisemblance, et cela aussi bien dans l'accusation que dans la défense. Et d'une manière générale, quand on parle, c'est bien le vraisemblable qu'il faut poursuivre en disant au vrai tous les « au revoir » du monde. [273a] En effet, c'est le vraisemblable qui, se retrouvant d'un bout à l'autre du discours, constitue l'art oratoire dans sa totalité.

PHÈDRE

Tu as rapporté très exactement, Socrate, la thèse que soutiennent ceux qui se donnent pour des gens qui maîtrisent l'art oratoire. Je dis cela, parce que je viens de me rappeler que précédemment nous avons brièvement touché ce point, qui me semble être d'une grande importance pour ceux qui s'occupent de ces choses.

SOCRATE

Mais pourtant Tisias, lui, tu l'as potassé avec la plus grande attention. Eh bien, il y a encore ceci que Tisias doit nous dire : par le « vraisemblable », [273b] entend-il autre chose que l'opinion du grand nombre ?

PHÈDRE

Que pourrait-il entendre d'autre ?

SOCRATE

Voilà donc, semble-t-il, son ingénieuse invention qui constitue du même coup le secret de son art. « Supposons, a-t-il écrit, qu'un homme faible et courageux soit, parce qu'il a battu un homme fort et lâche et qu'il l'a dépouillé de son manteau ou d'autre chose, traduit devant les tribunaux ; ni l'agressé ni l'agresseur ne doivent, bien sûr, dire la vérité. Mais le lâche doit prétendre que l'homme courageux ne fut pas le seul à le battre, alors que l'autre doit le réfuter en disant qu'ils étaient seuls l'un avec l'autre et avoir

recours à cet argument : “Comment, moi, [273c] fait comme je suis, me serais-je attaqué à un homme comme lui ?” L’autre, bien sûr, n’avouera pas sa propre lâcheté. Mais tout nouveau mensonge auquel il s’essaiera fournira sans aucun doute à la partie adverse matière à réfutation. On peut prendre d’autres exemples ; c’est en de tels procédés que réside l’art oratoire. » N’est-ce pas vrai, Phèdre ?

PHÈDRE

Bien sûr !

SOCRATE

Oh ! il était, semble-t-il, drôlement bien caché l’art qu’a découvert Tisias, lui ou un autre, qui que ce puisse bien être et quel que soit le nom qu’il lui plaise de recevoir. Mais, au fait, mon ami, à cet homme-là devons-nous ou non dire... [273d] ?

PHÈDRE

Quoi donc ?

SOCRATE

Ceci : « Bien avant que tu n’interviennes, Tisias, nous disions justement que le vraisemblable vient à s’imposer au grand nombre précisément parce qu’il ressemble à la vérité ; en ce qui concerne les ressemblances, nous l’avons expliqué tout à l’heure, c’est partout celui qui connaît la vérité qui sait le mieux les découvrir. Par conséquent, si tu as autre chose à dire sur l’art oratoire, nous te prêterons l’oreille. Sinon, nous nous fierons à ce que nous venons tout juste d’expliquer : “Faute d’avoir dénombré les naturels de ceux qui seront nos auditeurs, si on est incapable de diviser les réalités selon les espèces, [273e] et de les rassembler en une seule forme qui corresponde à l’unité de chaque réalité, jamais on ne possédera la maîtrise de l’art oratoire, pour autant qu’un homme le peut. Or, cet art on ne le possédera pas avant d’avoir fourni un immense effort. Ce n’est pas pour parler et pour entretenir des rapports avec les hommes que l’homme sensé se donnera toute cette peine, mais pour être capable de dire ce qui plaît aux dieux et d’avoir, en toute chose, une conduite qui leur agrée, autant que faire se peut.” Non, en effet, tu le vois bien, Tisias, et ceux qui sont plus savants que nous le disent, ce n’est pas à ses compagnons d’esclavage [274a], que doit s’exercer à complaire l’homme sensé, sauf de façon accessoire, mais à des maîtres bons et de bonne race. Voilà pourquoi, si le circuit est long, il ne faut pas s’en étonner, car, pour atteindre un objectif élevé, beaucoup de détours sont nécessaires, contrairement à ce que tu crois. Ce qui est sûr, comme le soutient notre thèse,

c'est que, pour peu qu'on accepte ces détours, on obtiendra des résultats merveilleux. »

PHÈDRE

Moi, en tout cas, je trouve que c'est fort bien dit, Socrate, – à condition d'en avoir les moyens.

SOCRATE

Mais, quand on s'attaque à ce qui est beau, il est beau également d'affronter [274b] les conséquences qu'on peut avoir à subir.

PHÈDRE

C'est certain.

SOCRATE

Ainsi donc, en ce qui concerne l'art et le manque d'art dans les discours, en voilà assez.

PHÈDRE

Bien sûr !

SOCRATE

Mais convient-il ou ne convient-il pas d'écrire ? dans quelles conditions est-il séant de le faire et dans quelles autres, cela ne l'est-il pas ? voilà une question qui reste posée. N'est-ce pas ?

PHÈDRE

Oui.

SOCRATE

Eh bien alors, sais-tu, en fait de discours, comment il faut s'en occuper et en parler pour plaire le plus possible à dieu.

PHÈDRE

Pas du tout. Et toi ?

SOCRATE

Je suis à même, en tout cas, de raconter quelque chose que j'ai entendu des anciens. **[274c]** Or, le vrai, ce sont eux qui le savent. Si cela, nous pouvions le trouver nous-mêmes, est-ce que, en vérité, nous nous soucierions encore des croyances de l'humanité ?

PHÈDRE

Quelle drôle de question ! Allons, ce que tu declares avoir entendu, raconte-le.

SOCRATE

Eh bien ! j'ai entendu dire que, du côté de Naucratis en Égypte, il y a une des vieilles divinités de là-bas, celle-là même dont l'emblème sacré est un oiseau qu'ils appellent, tu le sais, l'ibis ; le nom de cette divinité est Theuth. C'est donc lui qui, le premier, découvrit le nombre et le calcul et la géométrie et l'astronomie, **[274d]** et encore le trictrac et les dés, et enfin et surtout l'écriture. Or, en ce temps-là, régnait sur l'Égypte entière Thamous, qui résidait dans cette grande cité du haut pays, que les Grecs appellent Thèbes d'Égypte, comme ils appellent le dieu (Thamous) Ammon. Theuth, étant venu le trouver lui fit une démonstration de ces arts et lui dit qu'il fallait les communiquer aux autres Égyptiens. Mais Thamous lui demanda quelle pouvait être l'utilité de chacun de ces arts ; et, alors que Theuth donnait des explications, Thamous, selon qu'il les jugeait bien ou mal fondées, prononçait tantôt le blâme **[274e]** tantôt l'éloge. Nombreuses, raconte-t-on, furent assurément les observations, que, sur chaque art, Thamous fit à Theuth dans les deux sens, et dont une relation détaillée ferait un long discours. Mais, quand on en fut à l'écriture : « Voici, ô roi, dit Theuth, le savoir qui fournira aux Égyptiens plus de savoir, plus de science et plus de mémoire ; de la science et de la mémoire le remède a été trouvé. » Mais Thamous répliqua : « Ô Theuth, le plus grand maître ès arts, autre est celui qui peut engendrer un art, autre celui qui peut juger quel est le lot de dommage et d'utilité pour ceux qui doivent s'en servir. **[275a]** Et voilà maintenant que toi, qui est le père de l'écriture, tu lui attribues, par complaisance, un pouvoir qui est le contraire de celui qu'elle possède. En effet, cet art produira l'oubli dans l'âme de ceux qui l'auront appris, parce qu'ils cesseront d'exercer leur mémoire : mettant, en effet, leur confiance dans l'écrit, c'est du dehors, grâce à des empreintes étrangères, et non du dedans, grâce à eux-mêmes, qu'ils feront acte de remémoration ; ce n'est donc pas de la mémoire, mais de la remémoration, que tu as trouvé le remède. Quant à la science, c'en est la semblance que tu procures à tes disciples, non la réalité. Lors donc que, grâce à toi, ils auront entendu parler de beaucoup de choses, sans avoir reçu d'enseignement, ils sembleront avoir beaucoup de science, **[275b]** alors que, dans la plupart des cas, ils n'auront aucune science ; de plus, ils seront insupportables dans leur commerce, parce qu'ils seront devenus des semblants de savants, au lieu

d'être des savants. »

PHÈDRE

Avec quelle aisance, Socrate, composes-tu, selon ton bon plaisir, des histoires égyptiennes ou de tout autre pays.

SOCRATE

En tout cas, mon cher, les prêtres du temple de Zeus à Dodone ont soutenu que les premières paroles divinatoires étaient sorties d'un chêne. Ainsi, les gens de ce temps-là, eux qui n'étaient pas des « savants » comme vous autres les modernes, se contentaient, en raison de leur simplicité d'esprit, de prêter l'oreille au chêne et à la pierre³⁷, pourvu qu'ils disent la vérité. Mais pour toi, ce qui sans doute [275c] importe, c'est savoir qui parle et de quel pays il vient : cela ne te suffit pas, en effet, d'examiner s'il en est ainsi ou autrement.

PHÈDRE

Tu as eu raison de me taper sur les doigts, et je crois que, sur la question de l'écriture, il en est comme le dit le dieu de Thèbes.

SOCRATE

Par conséquent, celui qui se figure avoir laissé derrière lui, en des caractères écrits, les règles d'un art et celui qui, de son côté, recueille ces règles, en croyant que, de caractères d'écriture, sortira du certain et du solide, ces gens-là sont tout remplis de naïveté et méconnaissent à coup sûr l'oracle d'Ammon, comme tout un chacun qui croit que les discours écrits [275d] sont quelque chose de plus qu'un moyen de rappeler, à celui qui les connaît déjà, les choses traitées dans cet écrit.

PHÈDRE

Tout à fait juste.

SOCRATE

Car, à mon avis, ce qu'il y a de terrible, Phèdre, c'est la ressemblance qu'entretient l'écriture avec la peinture. De fait, les êtres qu'engendre la peinture se tiennent debout comme s'ils étaient vivants ; mais qu'on les interroge, ils restent figés dans une pose solennelle et gardent le silence. Et il en va de même pour les discours. On pourrait croire qu'ils parlent pour exprimer quelque réflexion ; mais, si on les interroge, parce qu'on souhaite comprendre ce qu'ils disent, c'est une seule chose qu'ils se contentent de

signifier, toujours la même. Autre chose : quand, une fois pour toutes, il a été écrit, chaque discours va rouler [275e] de droite et de gauche et passe indifféremment auprès de ceux qui s’y connaissent, comme auprès de ceux dont ce n’est point l’affaire ; de plus, il ne sait pas quels sont ceux à qui il doit ou non s’adresser. Que par ailleurs s’élèvent à son sujet des voix discordantes et qu’il soit injustement injurié, il a toujours besoin du secours de son père ; car il n’est capable ni de se défendre ni de se tirer d’affaire tout seul.

PHÈDRE

Ce que tu viens de dire est encore on ne peut plus juste.

SOCRATE

Eh bien ! [276a] prenons un autre discours, frère du précédent et de naissance légitime, et considérons notamment de quelle façon il est engendré et à quel point, en grandissant, il surpasse l’autre en qualité et en puissance.

PHÈDRE

De quel discours veux-tu parler et comment est-il engendré ?

SOCRATE

Celui qui, transmettant un savoir, s’écrit dans l’âme de l’homme qui apprend, celui qui est capable de se défendre tout seul, celui qui sait devant qui il faut parler et devant qui il faut se taire.

PHÈDRE

Tu veux parler du discours de celui qui sait, discours vivant et doté d’une âme, ce discours, dont, en toute justice, on pourrait dire que le discours écrit est en quelque sorte une image.

SOCRATE

Hé oui ! absolument. [276b] Alors dis-moi. L’agriculteur qui a du bon sens, s’il a des semences auxquelles il tient et dont il souhaite obtenir des fruits, ira-t-il sérieusement les semer en plein été en des jardins d’Adonis³⁸, pour le plaisir de voir ces jardins devenir superbes en huit jours ? Et, à supposer qu’il le fasse, ne sera-ce pas par jeu et pour célébrer la fête qu’il agira ainsi ? Mais, pour les semences dont il souhaite faire un usage sérieux, il suivra les règles de cet art qu’est l’agriculture, et, après les avoir semées dans le terrain approprié, il se réjouira si, au bout de huit mois, tout ce qu’il a semé est arrivé à maturité.

PHÈDRE

Je suppose que c'est bien ainsi qu'il agirait, Socrate. [276c] Dans un cas, il ferait preuve de sérieux et, dans l'autre, son comportement serait différent, et comme tu dis.

SOCRATE

Mais celui qui possède la science du juste, du beau et du bien, dirons-nous qu'il a moins de bon sens que l'agriculteur dans l'usage qu'il ferait des semences qui sont les siennes ?

PHÈDRE

Pas le moins du monde.

SOCRATE

Il n'ira donc pas sérieusement « écrire sur l'eau » ces choses-là, en les semant sur un liquide noir et en se servant d'un roseau pour faire naître des discours incapables de se tirer d'affaire par la parole, incapables en outre d'enseigner comme il faut la vérité.

PHÈDRE

Ce n'est guère probable.

SOCRATE

Non, en effet. Mais ces jardins en [276d] caractères écrits, c'est, semble-t-il, par manière de jeu qu'il les sèmera et qu'il les écrira. Mais, chaque fois qu'il écrira, c'est en amassant un trésor de remémorations pour lui-même « s'il atteint quelque jour l'oublieuse vieillesse³⁹ », et pour quiconque suit la même piste qu'il se plaira à voir pousser ces tendres cultures. Et, chaque fois que d'autres s'adonneront à d'autres divertissements, se délectant de beuveries et de toutes sortes de plaisirs qui sont frères de ceux-là, alors lui, c'est bien probable, préférera à ceux dont je parle le divertissement auquel il passe son existence.

PHÈDRE

Qu'il est beau le divertissement dont tu parles, [276e] Socrate, en regard de la médiocrité des autres, celui de l'homme capable de se divertir en fabriquant des discours qui racontent des mythes sur la justice et sur toutes les autres choses que tu viens de mentionner.

SOCRATE

Effectivement, il en est bien ainsi, mon cher Phèdre. Mais il est une façon encore plus belle de s'appliquer à cela, j'imagine. C'est quand, usant de la dialectique et prenant l'âme qui est faite pour cela, on y plante et on y sème des discours qui transmettent la science, des discours qui peuvent se tirer d'affaire tout seuls et tirer d'affaire celui qui les a plantés [277a], des discours qui ne sont pas stériles, mais qui ont en eux une semence d'où viendront d'autres discours qui, poussant en d'autres naturels, seront en mesure de toujours assurer à cette semence l'immortalité, et de donner à celui qui en est le dépositaire le plus haut degré de bonheur que puisse atteindre un homme.

PHÈDRE

En effet, ce que tu dis là est encore beaucoup plus beau.

SOCRATE

Maintenant, Phèdre, que l'accord est établi sur ce point, nous pouvons nous prononcer sur l'autre.

PHÈDRE

Lequel ?

SOCRATE

Eh bien, celui sur lequel nous souhaitons voir clair et qui nous a conduits là où nous en sommes : nous voulions mener une enquête sur le grief fait à Lysias d'écrire [277b] des discours et sur les discours eux-mêmes pour déterminer ceux qui sont écrits selon les règles de l'art et ceux qui ne le sont pas. En tout cas, nous avons bien montré, me semble-t-il, en quoi consiste la présence et l'absence d'art.

PHÈDRE

Il m'a semblé, à moi aussi. Mais rappelle-moi comment nous avons fait.

SOCRATE

Tant qu'on ne connaîtra pas la vérité sur chacune des questions dont on parle et sur lesquelles on écrit ; tant qu'on ne sera pas capable de définir toute chose en elle-même ; tant que, après avoir défini cette chose, on ne saura pas, à l'inverse, la diviser selon ses espèces jusqu'à ce qu'on atteigne l'indivisible ; tant que, après avoir selon la même méthode analysé la nature de l'âme et découvert l'espèce de discours qui correspond [277c] à chaque

nature, on ne disposera et on n'organisera pas son discours en conséquence – en offrant à une âme complexe des discours complexes et qui correspondent exactement à ce qu'elle demande, et des discours simples à une âme simple –, on restera incapable de manier le genre oratoire avec autant d'art que sa nature le permet, que ce soit pour enseigner ou pour persuader, voilà ce que nous a révélé toute la discussion précédente.

PHÈDRE

Oui, absolument, c'est bien ce qui nous est apparu.

SOCRATE

Par ailleurs, sur la question de savoir s'il est beau ou honteux [277d] de prononcer et d'écrire des discours, et dans quelles conditions il est juste ou injuste de blâmer la chose, ce que nous avons dit il y a un moment n'a-t-il pas montré... ?

PHÈDRE

Quoi ?

SOCRATE

... que si Lysias ou un autre a jamais écrit ou doit écrire, à titre privé ou comme homme public, pour instituer des lois, en rédigeant un ouvrage politique, et qu'il pense qu'il y a là-dedans une grande solidité et une grande clarté, dans ce cas, celui qui écrit est blâmable, qu'il en convienne ou non. Car l'ignorance complète, qu'on soit éveillé ou qu'on rêve [277e], du juste et de l'injuste, du bien et du mal, ne peut, en vérité, échapper au blâme qu'elle mérite, obtiendrait-elle l'éloge unanime de la foule.

PHÈDRE

Elle ne le peut en effet.

SOCRATE

Mais celui qui estime que le discours écrit comporte nécessairement, quel qu'en soit le sujet, une grande part de jeu ; celui qui estime que jamais aucun discours, qu'il soit en vers ou en prose, ne mérite qu'on ne s'applique pour l'écrire et même pour le prononcer, – étant donné qu'il ressemble aux discours débités par les rhapsodes, lesquels sont prononcés sans examen préalable ni volonté d'instruire, leur seul but étant la persuasion [278a] ; celui qui estime, par ailleurs, qu'en fait les meilleurs des discours de cette espèce ne constituent, pour ceux qui savent, qu'un moyen de se souvenir, tandis que les

discours qui servent à l'enseignement, qui sont prononcés pour instruire et qui sont en réalité écrits dans l'âme où ils parlent du juste, du beau et du bien, sont les seuls à comporter clarté et perfection et à mériter d'être pris au sérieux ; celui qui estime que de pareils discours doivent être considérés comme ses fils légitimes à lui, – qu'il s'agisse en premier lieu de ce discours qu'il porte en lui-même quand il vient de l'inventer, ou qu'il s'agisse de ces discours qui, tout à la fois rejetons et frères du premier, [278b] sont ensuite nés dans telles autres âmes de tels autres hommes à proportion de leur mérite ; s'il dit « au revoir » aux autres discours, l'homme qui est dans ces dispositions a des chances, Phèdre, d'être ce que toi et moi nous souhaiterions devenir.

PHÈDRE

Mais oui ! et pour ma part ce que tu viens de dire répond absolument à l'objet de mes souhaits et de mes prières.

SOCRATE

Eh bien, il a assez duré le divertissement qu'a constitué notre discussion sur les discours. À toi, maintenant, d'aller trouver Lysias pour lui expliquer que, étant tous les deux descendus jusqu'au ruisseau des Nymphes et jusqu'à leur sanctuaire, nous avons entendu des discours qui nous mandaient de dire [278c] à Lysias et à quiconque rédige des discours, à Homère et à quiconque a composé de la poésie, sans accompagnement musical ou destinée à être chantée, et en troisième lieu à Solon et à quiconque a écrit un ouvrage où on trouve des exposés auxquels on donne le nom de « lois » : « Si c'est en sachant en quoi consiste le vrai qu'il a composé cet ouvrage, s'il est en mesure de lui venir en aide en affrontant la réfutation à laquelle sera soumis ce sur quoi il a écrit, et s'il peut, en expliquant lui-même la chose, démontrer que ses écrits sont de peu d'importance, un tel homme, on doit le désigner non comme s'il avait une dénomination en rapport avec l'un de ses écrits, mais [278d] d'après ce qu'il a pris au sérieux. »

PHÈDRE

Quelles sont les dénominations que tu lui attribues ?

SOCRATE

L'appeler « sage », Phèdre, c'est, à mon avis du moins, quelque chose d'excessif et qui ne convient qu'à un dieu. Mais l'appeler « philosophe », ou lui donner un nom de ce genre, voilà qui lui conviendrait mieux et qui serait mieux dans le ton.

PHÈDRE

Oui, il n'y aurait là rien de déplacé.

SOCRATE

En revanche, celui qui n'a rien de plus précieux que ce qu'il a composé et qu'il a écrit, en passant du temps à le tourner dans tous les sens, à coller des morceaux les uns aux autres et à faire des coupures, c'est [278e] à juste titre, je suppose, que tu l'appelleras « poète », « rédacteur de discours », ou « rédacteur de lois ».

PHÈDRE

Bien sûr.

SOCRATE

Eh bien ! c'est cela que tu dois expliquer à ton ami.

PHÈDRE

Et toi ? Comment t'y prendras-tu ? Car ton ami à toi ne doit pas être oublié non plus.

SOCRATE

Qui donc ?

PHÈDRE

Le bel Isocrate. Quel message lui manderas-tu, Socrate ? Et quel nom lui donneras-tu ?

SOCRATE

Isocrate est jeune, Phèdre. Pourtant, je veux bien te dire ce que je prédis pour lui. [279a]

PHÈDRE

Qu'est-ce au juste ?

SOCRATE

À mon avis, en ce qui touche les dons de la nature, il est trop supérieur pour qu'on puisse établir une comparaison avec l'éloquence de Lysias, et son

tempérament moral a plus de noblesse. Par conséquent, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que, avec l'âge, il ne surpassât, dans le genre de discours qu'il pratique à présent, plus que si c'étaient des enfants, tous ceux qui ont jamais touché aux discours ; et que, en outre, si cela ne lui suffisait pas, un élan plus divin le poussât à des œuvres plus hautes. Car la nature, mon cher, a mis dans la pensée de cet homme-là une certaine [279b] « aspiration au savoir ». Ainsi donc, voilà le message que de la part des divinités de ces lieux, je vais mander à Isocrate, comme à mon bien-aimé. Toi, ce sont nos propos que tu rapporteras à Lysias, comme à ton bien-aimé.

PHÈDRE

Ce sera fait. Allons, en route, puisque aussi bien la grosse chaleur s'est apaisée.

SOCRATE

Ne devrions-nous pas adresser une prière aux divinités de ces lieux, avant de nous mettre en route ?

PHÈDRE

Bien sûr.

SOCRATE

« Ô mon cher Pan, et vous autres, toutes autant que vous êtes, divinités de ces lieux, accordez-moi d'acquérir la beauté intérieure ; que, pour l'extérieur, tout soit en accord [279c] avec ce qui se trouve à l'intérieur. Que le sage soit à mes yeux toujours riche. Et que j'aie juste autant d'or que le seul qui puisse "le prendre" et "l'emmener" soit l'homme tempérant. » Avons-nous, Phèdre, une autre demande à formuler ? Car, en ce qui me concerne, je n'ai rien à ajouter à ma prière.

PHÈDRE

Forme les mêmes vœux pour moi. Entre amis, tout est commun.

SOCRATE

En route !

2- Orithye (la « Coureuse des Montagnes ») était la fille d'Érechthée, l'un des premiers rois d'Athènes. Alors qu'elle jouait sur les bords de l'Ilissos, elle fut enlevée par Borée (le Vent du Nord), qui s'unit à elle et dont elle eut quatre enfants.

3- Ces magistrats athéniens de haut rang prêtaient serment, lors de leur entrée en fonction, de consacrer à Delphes, dans le cas où ils se seraient laissés corrompre, une statue en or à leur mesure (Aristote, *Constitution d'Athènes*, VII 1 ; Plutarque, *Solon*, 25).

4- Descendants de Cypsélos, le père de Périandre, considéré comme l'un des sept Sages, et tyran de Corinthe à la fin du VI^e siècle.

5- Allusion à ce que l'on trouve plus haut en 228a et 228c.

6- Citation de Pindare (fr. 105 Snell-Maehler) que l'on retrouve chez Aristophane (*Oiseaux*, 945) et dans le *Ménon* (76d) en un sens parodique.

7- Le rapprochement dérive de la proximité entre *ligeiai* « à la voix légère » et *Lígures*, les habitants de la Ligurie (côte de la Méditerranée autour du golfe de Gênes), un peuple de musiciens ; les deux termes se rapportent à l'adjectif *ligís*.

8- Platon joue sur la ressemblance phonétique, sans fondement étymologique, entre le nom propre Éros et les mots formés sur la racine *rhō*, qui exprime l'idée de force.

9- Allusion au « jeu de la coquille ». Une coquille, blanche d'un côté et noire de l'autre, était jetée entre deux camps séparés par une ligne, et qui avaient parié sur l'une ou l'autre couleur. Suivant la couleur qui apparaissait, l'un des deux camps poursuivait ou était poursuivi.

10- Un proverbe, probablement.

11- Le membre de phrase entre crochets droits a été rejeté par plusieurs critiques qui y voient une glose interpolée.

12- Formule proverbiale qui salue l'annonce d'une bonne nouvelle.

13- Ibycos de Rhégium, dont suit un fragment (fr. 310 Page), passait pour le poète par excellence de l'amour.

14- Stésichore, fr. 192 Page = Scholie à Euripide, *Oreste*, 249.

15- Pour cette palinodie de Stésichore, voir fr. 192 Page.

16- Voir *Iliade*, V, 368-369.

17- Deux termes associés aux Mystères d'Éleusis. L'initié (*místēs*) qui peut être admis au degré le plus élevé devient un *epóptēs*, celui qui a été admis à contempler les objets sacrés.

18- Jeu de mots entre *s^Θma* (le corps) et *s^Δma* (le tombeau).

19- Vers d'origine inconnue.

20- Voir *Iliade* V, 397, et *Odyssée* XVII, 567.

21- Voir *supra*, 234e.

22- À Athènes, les parties devaient elles-mêmes requérir ou se défendre, même pour une cause criminelle. Comme la plupart en étaient incapables, certains individus se mirent, contre rémunération, à composer par écrit des plaidoyers que leurs clients apprenaient par cœur et récitaient devant le tribunal. Lysias était un de ceux-là, qu'on appelait des *logográphoi*, c'est-à-dire, littéralement, des « rédacteurs de discours ».

23- Nous n'avons pas traduit ce qui, de l'avis général, est une glose interpolée : « Tu ne t'aperçois pas que cette expression s'explique par le long détour que fait le Nil. »

24- Une proposition de loi portait en tête le nom de son auteur, précédé de la formule : « Il a plu au Conseil et/ou à l'Assemblée du peuple. »

25- Voir *Iliade* II, 361.

26- Formule proverbiale.

27- Cet apophtegme est sans doute une invention de Platon.

28- Ces lignes sont très proches de *Gorgias*, 452e.

29- Voir *Iliade* I, 249 et III, 216.

30- Gorgias avait écrit un éloge de Palamède.

31- Devinettes du genre de celles dont il est question dans le *Banquet* (221c-d) et qui consistent à deviner le nom d'un contemporain que l'on désigne sous celui d'un personnage fameux.

32- Allusion probable à Zénon d'Élée.

33- Épitaphe qu'on ne peut attribuer avec certitude à un auteur connu.

34- Formule homérique (voir *Odyssée* II, 406 ; III, 30 ; V, 193 ; VIII, 38).

35- Allusion à Thrasymaque.

36- Formule sans doute empruntée au poète Tyrtée (fr. 12 West).

37- Proverbe relatif à l'origine du genre humain. Voir *Illiade* XXII, 126 ; *Odyssée* XIX, 163 ; Hésiode, *Théogonie* 35.

38- Jardins miniatures, semés dans une corbeille ou une coquille, que l'on jetait à la mer lors de la fête des Adonies, et qui, périssant rapidement, symbolisaient la mort prématurée d'Adonis.

39- Expression qui présente un tour poétique, mais qu'on ne peut attribuer avec certitude à aucun auteur connu.

PHILÈBE

La vie bonne est-elle une vie de plaisir ? Étrange question venant d'un Platon qui n'a jamais fait mystère de sa réticence face aux plaisirs, notamment dans le *Gorgias*. À cette question le *Philèbe*, qui doit refléter un débat alors en cours dans l'Académie, apporte une réponse inattendue : à qui sait reconnaître la mesure et l'appliquer, aucun plaisir n'est interdit.

En quoi consiste la vie bonne ? Telle est la question sur laquelle s'ouvre le dialogue. Deux réponses sont apportées, qui s'excluent mutuellement : le bien réside (*hēdonē*) dans le plaisir ou dans la réflexion (*phronēsis*). C'est alors qu'est évoquée une troisième possibilité : le bien est le résultat d'un mélange dont les ingrédients sont le plaisir et la réflexion. Cette prise de position fait intervenir les cinq éléments suivants : le mélange lui-même ; ses deux ingrédients que sont la limite qui correspond à la réflexion, et l'illimité qui correspond au plaisir susceptible d'être augmenté ou diminué ; sa cause qui est l'intellect ; et un mystérieux cinquième élément dont la fonction est de dissocier, et qui pourrait bien être la « nécessité » dont il est question dans le *Timée*. Encore convient-il d'analyser dans leurs multiples formes ces deux éléments que sont le plaisir et la réflexion.

Le plaisir peut de façon générale être défini comme la réponse à un manque dont la douleur est l'indice. À partir de là, on peut distinguer entre les plaisirs physiologiques qui n'intéressent que le corps, par exemple les plaisirs liés à la nourriture, au sexe, etc., les plaisirs anticipés qui n'intéressent que l'âme, et ceux enfin qui intéressent le corps et l'âme, par exemple l'espoir d'un plaisir physique. Le cas des plaisirs de l'âme est complexe, car on peut y discerner, à côté des plaisirs où intervient la douleur et qui sont liés à des sentiments comme la colère, la peur, le regret, le deuil, l'amour, l'envie, la jalousie, etc., des plaisirs qui sont purs, ceux qui sont liés à la beauté des formes et des sons, ou à la qualité des odeurs et des saveurs, parce que la jouissance n'y est associée à aucun manque. Mais comme le plaisir ne peut être identifié au bien, il convient de s'interroger sur la réflexion qui se trouve du côté de l'intellect, c'est-à-dire des techniques et des sciences, et dont le sommet est la dialectique. C'est alors qu'il devient possible de parler de la vie bonne résultant d'un mélange de plaisir et de réflexion. Pour être mis en œuvre de façon convenable, ce mélange doit exiger, comme c'est le cas pour toute technique, l'intervention d'une science de la mesure qui relève de l'intellect. Le dialogue s'achève sur un classement des biens : 1) le bien ou la mesure ; 2) la proportion ou la beauté ; 3) l'intellect ou la réflexion ; 4) la science et la technique ; 5) le plaisir. Aucun élément n'est écarté de la vie bonne, à la condition qu'y intervienne la mesure, dont on peut penser qu'elle vient de la réalité véritable, de l'intelligible.

Le *Philèbe* n'est ni bien écrit ni bien structuré ; ses diverses parties ne respectent pas de justes proportions, les explications s'exténuent souvent sans trouver de conclusion, et les argumentations tournent souvent court. Il n'en reste pas moins un dialogue attachant, notamment par son thème,

car Platon n'y apparaît surtout pas comme ce contempteur du « monde » que l'on s'est plu à dénoncer au cours des siècles. Sans renoncer à donner la première place à l'âme et en l'âme à l'intellect, le philosophe se montre attentif à ce corps qu'habite provisoirement une âme, laquelle, d'une façon ou d'une autre, se trouve modifiée par cette cohabitation. Les néoplatoniciens, pour leur part, tiendront ce dialogue pour l'un des sommets du Platonisme, parce qu'il évoque la Limite et l'Illimité qui, se situant tout juste au-dessous de l'Un-Bien, constituent les deux principes du mélange dont résulte tout le reste.

PHILÈBE

ou Sur le plaisir ; genre éthique

SOCRATE

[11a] Vois donc, Protarque, quel argument reçu de Philèbe tu vas maintenant devoir défendre et lequel des nôtres tu devras contester, [11b] si du moins tu estimes qu'il n'est pas exposé conformément à la raison. Veux-tu que nous les résumions l'un et l'autre ?

PROTARQUE

Oui, très bien.

SOCRATE

Philèbe affirme donc que ce qui est bon, pour tous les êtres vivants, c'est d'éprouver de la jouissance, du plaisir, de l'agrément et tout ce qui convient à ce genre de choses. Nous objectons, au contraire, que ce n'est pas cela qui est bon, mais la réflexion, la pensée, la mémoire et tout ce qui leur est apparenté, et que les opinions droites comme les raisonnements vrais sont meilleurs et plus profitables à tous ceux [11c] qui sont capables d'y prendre part. Ceux qui sont capables d'y participer en obtiennent aujourd'hui et en obtiendront le plus grand de tous les avantages. N'est-ce pas ainsi, Philèbe, que chacun d'entre nous se prononce ?

PHILÈBE

Exactement ainsi, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, Protarque, te charges-tu de l'argument qu'on vient de te confier ?

PROTARQUE

J'y suis bien contraint, puisque le beau Philèbe nous fait défaut.

SOCRATE

Il nous faut donc faire tout notre possible, en la matière, pour atteindre d'une façon ou d'une autre la vérité.

PROTARQUE

[11d] Il le faut en effet.

SOCRATE

Bien ; mettons-nous encore d'accord sur cet autre point.

PROTARQUE

Lequel ?

SOCRATE

Que chacun d'entre nous va maintenant tenter de définir la disposition et l'état de l'âme qui sont capables de procurer à tous les hommes la vie heureuse. N'est-ce pas là ce qui s'impose ?

PROTARQUE

Effectivement.

SOCRATE

Vous direz donc qu'il consiste à jouir, et nous qu'il consiste à réfléchir ?

PROTARQUE

C'est cela.

SOCRATE

Mais qu'arrivera-t-il si nous apercevons un autre état qui soit supérieur à ces deux-là ? [11e] S'il semblait avoir davantage de parenté avec le plaisir, ne serions-nous pas tous les deux vaincus par la vie qui posséderait fermement cet état ? [12a] Et la vie de plaisir ne l'emporterait-elle pas alors sur la vie de réflexion ?

PROTARQUE

Si.

SOCRATE

Si, au contraire, c'est avec la réflexion que cet état avait davantage de parenté, la réflexion l'emporterait sur le plaisir et celui-ci serait alors vaincu ? Sommes nous d'accord à ce propos ou bien en va-t-il autrement ?

PROTARQUE

C'est bien ainsi que je le conçois.

SOCRATE

Et toi, Philèbe, qu'en dis-tu ?

PHILÈBE

Mon avis, à moi, est et restera que le plaisir l'emporte entièrement ; mais il te revient, Protarque, de t'en apercevoir.

PROTARQUE

Puisque tu nous as abandonné cette discussion, Philèbe, il ne t'appartient plus de décider de ce qu'il faut accorder ou non à Socrate.

PHILÈBE

[12b] Tu dis vrai : je m'en lave effectivement les mains, et j'en prends dès à présent la déesse¹ elle-même à témoin.

PROTARQUE

Nous aussi témoignerons que tu as bien dit ce que tu dis maintenant. Quant à ce qui suit, Socrate, que Philèbe l'accorde ou adopte toute autre attitude qu'il voudra, essayons de conduire la discussion à son terme.

SOCRATE

Essayons, et commençons par cette déesse qui, selon Philèbe, s'appelle Aphrodite, mais dont le nom le plus vrai est « plaisir ».

PROTARQUE

Exactement.

SOCRATE

[12c] À propos des noms des dieux, Protarque, j'éprouve toujours une peur plus qu'humaine, plus grande que toute autre². Maintenant, s'agissant d'Aphrodite, je lui donne le nom qui lui plaira ; quant au plaisir, je sais combien il est bigarré et, comme je viens de le dire, c'est en commençant par lui qu'il nous faut conduire nos réflexions, en examinant quelle est sa nature. Car à simplement entendre son nom, on songe à quelque chose d'unique, mais il se présente en réalité sous de multiples aspects qui, d'une certaine façon, diffèrent les uns des autres. [12d] Pense en effet qu'on dit de l'homme débauché qu'il éprouve du plaisir, mais qu'on le dit aussi bien de l'homme réfléchi lorsqu'il réfléchit. Et de même celui qui est privé de raison, bien qu'il soit plein d'opinions et d'espoirs déraisonnables, éprouve du plaisir, alors que l'homme réfléchi prend du plaisir à réfléchir. Comment alors affirmer que ces deux sortes de plaisir puissent être semblables l'une à l'autre sans passer à bon droit pour privé de raison ?

PROTARQUE

C'est, Socrate, que les plaisirs viennent de choses opposées, mais sans pour autant être eux-mêmes opposés les uns aux autres : comment, [12e] en effet, un plaisir ne serait-il pas semblable, plus qu'à toute autre chose, à un plaisir ? Comment ne serait-il pas semblable à ce qu'il est lui-même ?

SOCRATE

Tout comme une couleur est plus qu'à toute autre chose semblable à une couleur, divin ami ; du moins dans la mesure où elle est une couleur, car nous savons tous que le noir n'est pas seulement différent du blanc, mais qu'il lui est absolument opposé. Et il en va de même d'une figure à l'égard d'une autre figure : la figure est une en tant que genre, [13a] mais certaines de ses parties sont absolument opposées les unes aux autres, quand d'autres diffèrent entre elles d'une myriade de façons. Et l'on découvrira quantité d'autres choses pour lesquelles il en va de même manière. Ne te fie donc pas à l'argument qui fait une unité de toutes les choses les plus opposées. Or, j'ai bien peur que nous ne trouvions que certains plaisirs sont opposés à d'autres.

PROTARQUE

Peut-être, mais en quoi cela peut-il faire du tort à notre argument ?

SOCRATE

En ceci, dirions-nous que, tout dissemblables qu'ils sont, tu les appelles d'un autre nom que le leur. En effet, tu dis que toutes les choses plaisantes

sont bonnes. Or, personne ne conteste que les choses plaisantes soient plaisantes ; [13b] mais alors que dans presque tous les cas elles sont mauvaises, et dans d'autres bonnes, comme nous le soutenons, toi, tu les appelles cependant toutes bonnes, alors même que tu reconnaîtrais qu'elles sont dissemblables si l'on t'y contraignait par un raisonnement. Qu'y a-t-il donc d'identique dans les mauvais comme dans les bons plaisirs qui te fait affirmer que tous les plaisirs sont un bien ?

PROTARQUE

Mais que dis-tu, Socrate ? Penses-tu que quelqu'un qui suppose que le plaisir est le bien puisse te laisser dire que certains plaisirs sont bons [13c] et que d'autres sont mauvais ?

SOCRATE

Tu admettras toutefois qu'ils sont dissemblables les uns des autres et que certains sont même opposés.

PROTARQUE

Mais ils ne le sont pas en tant que plaisirs.

SOCRATE

Nous sommes alors reconduits à la thèse antérieure : nous dirons qu'aucun plaisir n'est différent d'un autre plaisir, mais qu'ils sont tous semblables, et, sans nous laisser ébranler par les exemples que nous venons de donner, nous penserons et nous parlerons [13d] comme les plus nuls et les plus néophytes des raisonneurs.

PROTARQUE

De quoi parles-tu ?

SOCRATE

De ce que si, pour t'imiter, je me risquais à me défendre en affirmant que le plus dissemblable est ce qu'il y a de plus semblable au dissemblable, j'aurais de quoi soutenir le même argument que toi ; nous passerions pour plus néophytes qu'il ne convient et notre argument irait se briser et se perdre. Faisons-lui rebrousser chemin et peut-être qu'en nous faisant des concessions l'un à l'autre nous parviendrons à une même position.

PROTARQUE

[13e] Et comment, dis-moi ?

SOCRATE

Laisse-moi désormais être interrogé par toi, Protarque.

PROTARQUE

À quel propos ?

SOCRATE

La réflexion, la science, l'intellect et toutes les autres choses dont j'ai supposé en commençant qu'elles étaient bonnes, lorsque je répondais à ta question de savoir ce qu'était le bien ; est-ce que ma réponse ne subira pas le même sort que ton propre argument ?

PROTARQUE

Comment cela ?

SOCRATE

On jugera que toutes les sciences sont multiples, et que certaines sont dissemblables des autres. Et dans le cas où certaines [14a] se montraient encore opposées à d'autres, serais-je encore digne de dialoguer si, par peur de cette opposition, j'affirmais qu'une science n'est jamais dissemblable d'une autre science ? Et notre propos ne se perdrait-il et ne s'évanouirait-il pas comme un mythe, si nous ne nous sauvions qu'à la faveur d'une absurdité ?

PROTARQUE

Non, il ne le faut pas ; mais il faut toutefois nous sauver. Et ce qui me satisfait, c'est que ton argument et le mien se retrouvent sur ce même point : de même que les plaisirs sont multiples et dissemblables, de même les sciences sont multiples et dissemblables.

SOCRATE

[14b] Alors ne dissimulons donc pas, Protarque, la diversité de mon bien ni celle du tien ; mettons-les au contraire en évidence, et ayons le courage de les examiner jusqu'à ce que, peut-être, elles nous indiquent si ce que nous devons appeler le bien est le plaisir, la réflexion ou bien un autre tiers. Car nous ne nous battons pas maintenant pour la victoire, pour que l'emporte ce que je soutiens ou bien ce que tu soutiens toi, mais c'est pour ce qu'il y a de plus vrai que nous devons lutter l'un aux côtés de l'autre.

PROTARQUE

C'est effectivement ce qu'il faut faire.

SOCRATE

[14c] Voici alors la thèse à laquelle nous devons donner encore davantage de fermeté afin de parvenir à un accord.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

Une thèse qui est une source de difficultés pour tous les hommes, qu'ils le veuillent ou, parfois, ne le veuillent pas.

PROTARQUE

Explique-toi plus clairement.

SOCRATE

Je parle de la thèse que nous venons de rencontrer et dont la nature est en quelque sorte merveilleuse. Dire qu'un est multiple et que multiple est un, c'est en effet dire quelque chose de merveilleux ; et il est facile d'objecter à celui qui défendrait l'une ou l'autre de ces deux propositions.

PROTARQUE

Fais-tu donc allusion au cas où l'on affirme que moi, Protarque, qui suis un par nature, [14d] je suis cependant plusieurs « moi » opposés les uns aux autres, grand et petit, lourd et léger, et mille autres choses de ce genre ?

SOCRATE

Tu n'évoques là, Protarque, que les plus ordinaires des merveilles relatives à l'un et au multiple, celles dont presque tout le monde convient, pour ainsi dire, qu'il ne faut plus y toucher, car elles sont puériles, faciles et font grandement obstacle aux discussions de ceux qui s'en emparent. Et il en va de même lorsque quelqu'un distingue par le discours [14e] les différents membres ou parties d'une chose quelconque et, après avoir accordé que toutes ces parties sont la même unité, réfute par le ridicule les monstruosité qu'on est contraint alors de prononcer, à savoir que l'un est multiple et même illimité, et que le multiple n'est autre chose qu'un.

PROTARQUE

Mais à propos de cette même question, Socrate, de quelles autres merveilles dis-tu qu'elles ne seraient pas déjà devenues ordinaires et dont on ne serait pas convenu ?

SOCRATE

[15a] Lorsqu'on ne prend pas pour unité, mon garçon, les choses qui deviennent et qui périssent, comme nous venons de le faire à l'instant. Car c'est cette sorte d'un dont nous venons de convenir qu'il est inutile de la réfuter. Mais en revanche, lorsqu'on entreprend de poser l'homme comme unité, le bœuf comme unité ou le beau un et le bien un, voilà alors à propos de quelles unités l'effort considérable mis à les diviser donne lieu à la controverse.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

[15b] En premier lieu, quant au fait de savoir si de telles unités existent réellement ; puis, en second lieu, quant à la réalité de chacune d'entre elles : est-elle toujours identique à elle-même, soustraite au devenir comme à la mort ? Peut-elle entièrement conserver cette unité inébranlable une fois qu'elle se trouve dans les choses qui deviennent et sont illimitées, de telle sorte qu'elle soit une et la même, et cela dans plusieurs choses à la fois ? Et doit-on admettre que chacune de ces unités s'est dispersée et multipliée, ou bien qu'elle est entièrement séparée d'elle-même, ce qui paraîtrait la supposition la plus inadmissible de toutes (car comment une même chose pourrait-elle se trouver à la fois une et multiple ?) ? [15c] Voici, Protarque, quelles sortes d'un et de multiple, et non pas celles que tu as dites, sont la cause de toutes sortes d'embarras si elles ne sont pas convenablement envisagées, et la cause de précieuses ressources si elles le sont.

PROTARQUE

Est-ce donc d'abord à cette tâche, Socrate, qu'il nous faut maintenant consacrer nos efforts ?

SOCRATE

C'est du moins ce que je dirais.

PROTARQUE

Alors considère que tous ici en convenons avec toi. Quant à Philèbe, il vaut peut-être mieux ne pas troubler l'eau qui dort et ne pas lui poser de questions.

SOCRATE

[15d] Eh bien, par où engagerons-nous cette bataille quand les objets du litige sont si nombreux et complexes ? Ne pourrait-on commencer ici ?

PROTARQUE

Où donc ?

SOCRATE

Nous pourrions dire, en quelque sorte, que l'affirmation de l'identité de l'un et du multiple rôde en toutes circonstances aux alentours de tout ce que nous avons pu affirmer dans le passé ou de tout ce que nous disons maintenant ; c'est quelque chose qui ne date pas d'aujourd'hui et qui ne cessera jamais. Au contraire, il s'agit d'une propriété de nos discours qui, me semble-t-il, est éternelle et impérissable. [15e] Sitôt qu'un jeune y goûte pour la première fois, il s'en réjouit comme s'il avait découvert quelque trésor de savoir, il est enthousiasmé par son plaisir et se plaît à secouer toute proposition, tantôt dans une direction, enroulant et confondant tout en une même pâte, tantôt dans le sens contraire, en déroulant et découpant. Il plonge ainsi dans l'embarras, non seulement et surtout lui-même, mais aussi quiconque l'entoure, quel que soit son âge, plus jeune, plus vieux ou du même âge, ne ménageant ni son père, [16a] ni sa mère, ni aucun de ceux qui peuvent l'entendre. Il n'épargne que quelques animaux, mais pas un seul des hommes, car il ne ménagerait même aucun des barbares s'il parvenait seulement à trouver un interprète.

PROTARQUE

Mais Socrate, ne vois-tu pas combien nous sommes nombreux, et tous jeunes ? Ne crains-tu pas que nous te tombions dessus avec Philèbe si tu nous insultes ? Bien sûr, nous comprenons ce que tu dis : s'il existe une manière ou un moyen de préserver avec bienveillance notre entretien de ce désordre, et de lui trouver une issue plus belle, [16b] mets-y toute ton ardeur et nous t'y suivrons autant qu'il est possible, car la question que nous soulevons à présent n'est pas une mince affaire.

SOCRATE

Non, mes enfants, comme vous appelle Philèbe, il n'existe certes pas de plus beau chemin que celui dont je suis depuis toujours amoureux ; mais maintes fois il m'a échappé, me laissant seul et sans ressource.

PROTARQUE

Quel est ce chemin ? Tu n'as qu'à parler.

SOCRATE

[16c] Le montrer n'est en rien difficile, mais l'emprunter l'est grandement. Tout ce qui a jamais été découvert en matière de techniques l'a été grâce à lui. Observe bien de quoi je parle.

PROTARQUE

Parle seulement.

SOCRATE

Il m'apparaît à moi que c'est un cadeau que les dieux firent aux hommes, lancé en même temps que le feu le plus éclairant par quelque Prométhée depuis la demeure céleste. Et les anciens, qui valaient mieux que nous et qui étaient plus proches des dieux, nous transmirent cette tradition, que tout ce qu'on peut dire exister est fait d'un et de multiple et comporte dans sa nature de la limite et de l'illimité. Puisque c'est ainsi que les choses sont ordonnées, [16d] il nous faut donc supposer qu'il y a toujours et pour toute chose une nature unique, et la rechercher. On la trouvera, car elle y est. Et si nous devons poursuivre, nous chercherions si, après cette nature unique, il y en a deux, et, sinon deux seulement, trois ou quelque autre nombre. Et nous devons traiter chacune de ces unités de la même façon, jusqu'à ce que soit établi non seulement que l'unité de départ est une et multiple et illimitée, mais encore quelle est sa quantité. Quant à la nature de l'illimité, il ne faut pas l'appliquer à la multiplicité avant d'avoir aperçu le nombre total de cette multiplicité [16e] qui se tient dans l'intervalle entre l'illimité et l'un. Alors seulement, on pourra laisser chacune de ces unités se disperser dans l'illimité et l'abandonner. Voilà donc, comme je le disais, ce que les dieux nous offrirent afin que nous puissions observer, connaître et enseigner les uns aux autres. Mais de nos jours, [17a] les gens savants font « un » à l'aventure, et le font bien plus vite ou bien plus lentement qu'il ne le faudrait : après l'un, ils passent tout de suite aux choses illimitées, tandis que celles qui sont intermédiaires leur échappent. Ce sont pourtant ces intermédiaires qui font toute la différence, dans les discussions que nous avons les uns avec les autres, entre la manière dialectique et la manière éristique.

PROTARQUE

Il me semble, Socrate, que je comprends à peu près certaines des choses que tu dis, mais qu'il en est d'autres pour lesquelles j'ai besoin d'entendre une explication plus claire.

SOCRATE

Ce que je dis, Protarque, les lettres t'en donneront une claire explication ; [17b] tu peux le comprendre en considérant celles qui ont fait ton éducation.

PROTARQUE

Comment ?

SOCRATE

La voix qu'émet la bouche est unique, et elle est en même temps, pour tous les hommes comme pour chacun d'entre nous, d'une diversité illimitée.

PROTARQUE

Bien sûr.

SOCRATE

Et pourtant nous ne sommes encore d'aucune façon savants quant à l'un ou l'autre de ces deux points, ni parce que nous connaissons le caractère illimité de la voix, ni non plus parce que nous connaissons son unité. En revanche, savoir quelles sont les quantités et les qualités des sons vocaux, c'est cela qui fait que chacun d'entre nous sait lire.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Et c'est nécessairement la même chose qui fait de nous un musicien.

PROTARQUE

Comment ?

SOCRATE

[17c] Pour cette technique comme pour la précédente, la voix est en quelque sorte une.

PROTARQUE

Il ne peut en être autrement.

SOCRATE

Posons donc deux tons, le grave et l'aigu, puis, comme troisième, le ton égal. Comment vois-tu la chose ?

PROTARQUE

Ainsi.

SOCRATE

Tu ne serais pourtant pas encore savant en musique si tu ne savais que cela ; en revanche, l'ignorer ferait de toi, pour ainsi dire, une nullité dans ce domaine.

PROTARQUE

Effectivement.

SOCRATE

Mais mon ami, quand tu auras saisi quel est le nombre de tous les intervalles vocaux relatifs à l'aigu et au grave ; quand tu connaîtras leurs qualités [17d] et les limites de leurs intervalles comme le nombre de leurs combinaisons – celles que les anciens ont étudiées et nous ont transmises à nous leurs héritiers en nous apprenant à les appeler des « harmonies », tout comme les affections du même type qu'on trouve dans les mouvements du corps et dont ils disent qu'il faut les mesurer et les appeler des « rythmes » et des « mètres », en ajoutant que c'est de la même manière qu'il faut examiner tout ce qui est un et multiple – ; quand tu auras saisi tout cela, alors tu seras devenu savant dans ce domaine. [17e] Et tu deviendras réfléchi dans tout autre domaine, dès lors que tu y examineras de la même façon une quelconque unité. En revanche, c'est le caractère illimité de toutes choses, comme la multiplicité illimitée de chacune d'entre elles, qui te prive de cette réflexion et t'empêche de devenir un homme dont on fait grand cas, un homme qui compte, puisque tu n'as jamais saisi un nombre en aucune chose.

PROTARQUE

Philèbe, il me semble que ce qui vient d'être dit par Socrate l'a été de la plus belle façon.

PHILÈBE

À moi de même ; mais, en quoi ce discours nous concerne-t-il maintenant et [18a] quel est son but ?

SOCRATE

Voilà, Protarque, une question que Philèbe a raison de nous poser.

PROTARQUE

Certainement, et c'est à toi de lui répondre.

SOCRATE

Je vais le faire, mais en ajoutant encore une petite remarque à ce dont il est question. Car de même que, comme nous le disions, il ne faut pas se saisir de n'importe quelle unité et porter immédiatement notre regard sur la nature de l'illimité, mais plutôt sur un certain nombre, de même en va-t-il pour le cas inverse : quand on est obligé de saisir d'abord l'illimité, [18b] on ne doit pas porter immédiatement son regard vers l'unité, mais concevoir dans chaque cas le nombre qui détermine la multiplicité, et n'en arriver finalement à l'un qu'à partir de l'ensemble de ces nombres. Reprenons de nouveau l'exemple des lettres pour expliquer ce dont je parle.

PROTARQUE

Comment ?

SOCRATE

Lorsqu'un dieu ou un homme divin découvrit le caractère illimité de la voix, comme le rapporte une tradition égyptienne à propos de Theuth, qui fut le premier à concevoir que, dans cet illimité, les voyelles ne sont pas une mais multiples, [18c] puis encore que d'autres voyelles n'ont aucune voix, mais qu'elles participent pourtant à un certain son et qu'elles ont aussi un certain nombre. Il distingua une troisième espèce, celle que nous appelons aujourd'hui les muettes ; il divisa l'une après l'autre chacune de ces muettes, puis, de la même manière, les voyelles et les intermédiaires, jusqu'à ce qu'il saisisse le nombre en chacune d'elles et leur nombre à toutes, et il leur donna le nom de « lettre ». Enfin, constatant qu'aucun de nous ne pourrait connaître une seule de ces lettres, par elle-même et sans les connaître dans leur totalité, [18d] il considéra que ce lien était unique et qu'il faisait de cette totalité une

certaine unité, qu'il soumit à une technique unique, à laquelle il donna le nom de technique grammaticale.

PHILÈBE

Voici, Protarque, une explication du rapport que ces choses entretiennent entre elles que je comprends encore plus clairement que la précédente. Mais ce qui fait maintenant défaut à cet argument est ce qui manquait déjà au précédent.

SOCRATE

N'est-ce pas, Philèbe, le rapport de tout cela avec le sujet qui nous occupe ?

PHILÈBE

Oui, avec ce que nous cherchons depuis longtemps, Protarque et moi.

SOCRATE

Eh bien, ce que tu dis que vous cherchez depuis longtemps, [18e] ne l'avez-vous pas juste sous le nez ?

PHILÈBE

Comment cela ?

SOCRATE

Notre discussion ne porte-t-elle pas depuis le début sur la question de savoir ce qu'il faut choisir de la réflexion ou du plaisir ?

PHILÈBE

Oui, bien sûr.

SOCRATE

Et nous avons dit que chacun d'entre eux est un.

PHILÈBE

Parfaitement.

SOCRATE

Voilà précisément la question que nous adresse le précédent discours : comment chacun de ces deux termes peut être un et multiple, et comment, [19a] au lieu d'être immédiatement illimité, chacun d'eux acquiert un nombre déterminé, avant que tout ce qu'ils embrassent devienne illimité ?

PROTARQUE

Philèbe, ce n'est pas une question anodine que celle où Socrate, après tant de détours et sans que je sache comment, vient de nous plonger. Mais choisis celui de nous deux qui devra y répondre ; il serait peut être ridicule que moi, qui ai entièrement pris ta succession pour défendre notre thèse, te la remette maintenant que je me retrouve incapable de répondre à ce qui vient d'être demandé. Mais il me semble [19b] qu'il serait encore plus ridicule que l'un et l'autre en soyons incapables. Vois donc ce que nous allons faire. Il me semble en effet que Socrate nous interroge maintenant sur les espèces du plaisir, s'il y en a ou pas, combien il y en a et de quelle sorte, puis qu'il pose les mêmes questions à propos des espèces de la réflexion.

SOCRATE

Ce que tu dis, fils de Callias, est on ne peut plus vrai, car si nous ne sommes pas capables de faire cela pour toute sorte d'unité, de ressemblance, d'identité ou de leur contraire, de la manière dont la précédente discussion l'a indiqué, alors aucun de nous ne sera jamais bon à rien.

PROTARQUE

[19c] Il semble bien, Socrate, que ce soit à peu près le cas. Mais s'il est beau, pour un homme sage, de connaître toutes choses, il semble que le second choix consiste à ne pas s'ignorer soi-même. Pourquoi dis-je cela maintenant ? Je vais te l'expliquer. Socrate, tu nous as accordé à tous cet entretien et tu t'es offert pour trouver quel est le meilleur des biens humains. Alors que, pour Philèbe, il s'agit du plaisir, de l'agrément, de la joie et de toutes choses pareilles, tu lui as objecté qu'il s'agissait au contraire de ces autres choses [19d] dont nous nous souvenons souvent, volontairement et à juste titre, de telle sorte que, disposant l'un contre l'autre ces deux choix dans notre mémoire, nous puissions les éprouver. Tu affirmes, semble-t-il, que le bien qu'il convient de déclarer meilleur que le plaisir est l'intellect, la science, la compréhension, la technique et tout ce qui leur est apparenté ; tels sont les biens qu'il faut acquérir, et non les autres. Une fois ces deux thèses antagonistes exposées, nous t'avons menacé en plaisantant [19e] de ne pas te laisser rentrer chez toi avant que leur examen n'ait atteint une conclusion satisfaisante. Et comme tu en as fait la promesse et que tu t'es livré à nous, nous disons maintenant, comme les enfants, qu'une chose bien donnée ne se reprend plus. Renonce donc à cette manière de t'opposer à nous dans la

discussion.

SOCRATE

De quelle manière parles-tu ?

PROTARQUE

[20a] De la façon dont tu nous mets dans l'embarras et nous pose des questions auxquelles nous sommes à présent incapables de répondre convenablement. Mais nous ne devons pas nous résoudre à ce que notre embarras du moment soit le dernier mot de notre entretien ; si nous sommes incapables de répondre, c'est à toi de le faire, car tu l'as promis. C'est donc à toi de décider si, à cet effet, tu as besoin de diviser des espèces du plaisir et de la science, ou bien si tu peux t'en passer, au cas où tu souhaiterais et serais capable de trouver un autre moyen de résoudre les controverses qui nous occupent en ce moment.

SOCRATE

[20b] Au moins, puisque tu t'exprimes ainsi, je n'ai plus rien à craindre de terrible pour mon compte ; ton expression « au cas où tu souhaiterais » me délivre en effet de toute peur à ce propos. Et de surcroît, j'ai l'impression que l'un des dieux vient de me remettre en mémoire...

PROTARQUE

Comment cela ? Et un souvenir de quoi ?

SOCRATE

De certains discours, que j'ai entendus il y a longtemps et comme en un rêve – ou peut-être éveillé –, et dont je me rappelle maintenant qu'ils affirment, à propos du plaisir et de la réflexion, que le bien n'est ni l'un ni l'autre, mais plutôt un troisième terme, qui est différent d'eux et qui est meilleur que l'un et l'autre. [20c] Et si nous pouvions maintenant voir clairement qu'il en est ainsi, alors le plaisir serait écarté de la victoire, puisqu'il ne serait plus identique au bien ; n'est-ce pas ?

PROTARQUE

Exact.

SOCRATE

Et je crois que nous n'aurons plus alors à nous inquiéter davantage de la

division des espèces du plaisir. Mais le progrès de la discussion le montrera encore plus clairement.

PROTARQUE

Très bien dit ; poursuis donc.

SOCRATE

Il y a quelques petits points à propos desquels il faut d'abord s'accorder.

PROTARQUE

Lesquels ?

SOCRATE

[20d] Est-il nécessaire que le bien ait pour lot d'être parfait ou non ?

PROTARQUE

Tout ce qu'il y a de plus parfait, Socrate.

SOCRATE

Mais alors, le bien se suffit à lui-même ?

PROTARQUE

Comment peut-il en être autrement ? Et c'est en cela qu'il se distingue de toutes les autres choses qui existent.

SOCRATE

Alors, voici ce que je crois être la chose la plus nécessaire à affirmer du bien : que tout ce qui en a connaissance le poursuit, le désire et souhaite se l'approprier pour le posséder, et ne réfléchit à rien d'autre qu'aux choses qui s'accompagnent de biens.

PROTARQUE

Impossible de nier cela.

SOCRATE

[20e] Examinons et jugeons donc séparément la vie de plaisir et la vie de réflexion.

PROTARQUE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Qu'il n'y a pas de réflexion dans la vie de plaisir, ni de plaisir dans la vie de réflexion. En effet, si l'un ou l'autre de ces deux termes est le bien, il faut que celui-ci n'ait besoin de rien d'autre en addition ; [21a] et si l'un ou l'autre avait un quelconque besoin de ce type, alors il ne serait pas ce bien véritable que nous recherchons.

PROTARQUE

Comment pourrait-il l'être ?

SOCRATE

Eh bien, tenterons-nous sur toi-même de mettre la chose à l'épreuve ?

PROTARQUE

Oui, absolument.

SOCRATE

Alors, réponds.

PROTARQUE

Parle.

SOCRATE

Accepterais-tu, toi, Protarque, de vivre ta vie entière dans la jouissance des plus grands plaisirs ?

PROTARQUE

Et pourquoi pas ?

SOCRATE

Penserais-tu avoir encore besoin de quoi que ce soit d'autre, si tu possédais l'intégralité de cette jouissance ?

PROTARQUE

De rien d'autre.

SOCRATE

Mais regarde, n'aurais-tu pas quelque besoin de la réflexion, de l'intellection, du calcul [21b], et est-ce que tu n'aurais même pas besoin de prévoir quoi que ce soit ?

PROTARQUE

Et quoi ? Si j'avais la jouissance, j'aurais tout.

SOCRATE

Et en vivant ainsi, pourrais-tu jouir des plus grands plaisirs toute ta vie durant ?

PROTARQUE

Pourquoi pas ?

SOCRATE

Puisque tu n'aurais ni intellect, ni mémoire, ni science, ni opinion vraie, ne serais-tu pas d'emblée incapable de savoir si tu jouis ou non, puisque tu serais dépourvu de toute réflexion ?

PROTARQUE

Nécessairement.

SOCRATE

[21c] De plus, étant dépourvu de mémoire, il te serait sans doute même impossible de te souvenir que tu as joui, pas plus que le plaisir qui se produit à l'instant ne pourrait te laisser de souvenir. Ne possédant pas d'opinion vraie, tu croirais ne pas jouir au moment même où tu jouis et, incapable de raisonner, tu serais incapable de prévoir aucune jouissance à venir. Ce n'est pas une vie d'homme que tu vivrais, mais celle d'un mollusque ou d'un animal marin vivant dans une coquille. Est-ce ainsi, [21d] ou pouvons-nous concevoir d'autres conséquences que celles-là ?

PROTARQUE

Et comment ?

SOCRATE

Mais est-ce là une vie digne d'être choisie ?

PROTARQUE

Je ne puis plus rien dire, Socrate ; voilà à quoi m'a réduit le présent argument.

SOCRATE

Allons, ne nous laissons pas engourdir ; examinons plutôt maintenant la vie d'intellect.

PROTARQUE

De quelle sorte de vie veux-tu parler ?

SOCRATE

Est-ce que l'un de nous accepterait de vivre en possédant la réflexion, [21e] l'intellect, la science et la mémoire de toutes choses, sans toutefois avoir part au plaisir, ni peu ni prou, et pas davantage à la douleur, en étant parfaitement insensible à toutes ces choses ?

PROTARQUE

À moi, Socrate, aucune de ces deux vies ne me paraît digne d'être choisie ; pas plus qu'elle ne le paraît à quiconque, me semble-t-il.

SOCRATE

[22a] Mais l'une et l'autre ensemble, Protarque ? La vie qui résulte de leur commun mélange ?

PROTARQUE

Tu veux dire une vie de plaisir, d'intellect et de réflexion ?

SOCRATE

Oui, c'est de cela que je parle.

PROTARQUE

Tout le monde préférera cette vie à l'une quelconque des deux autres, tout le monde sans exception.

SOCRATE

Comprenons-nous alors ce qu'est la leçon des présents arguments ?

PROTARQUE

Parfaitement : que des trois vies proposées, [22b] deux ne sont pas suffisantes et ne sont pas dignes d'être choisies, que ce soit par un homme ou par n'importe quel autre être vivant.

SOCRATE

N'est-il pas alors évident, s'agissant de ces deux vies, que le bien n'appartient à aucune d'entre elles ? Car si c'était le cas, elle serait suffisante, parfaite, digne d'être choisie par tous les végétaux et tous les animaux qui auraient la capacité de vivre ainsi l'intégralité de leur vie. Et si l'un de nous faisait un autre choix, il choisirait le contraire de ce qui est véritablement éligible par nature ; il irait contre sa volonté, du fait de son ignorance ou de quelque malheureuse nécessité.

PROTARQUE

C'est du moins ce qu'il semble.

SOCRATE

[22c] Il me semble qu'on en a dit maintenant assez pour comprendre que la déesse de Philèbe n'est pas le bien.

PHILÈBE

Pas plus que ton intellect, Socrate, n'est le bien. Il est sans doute sujet aux mêmes reproches.

SOCRATE

Le mien peut-être, Philèbe, mais l'intellect véritable et divin, qui est tout autre, je ne le crois pas. Je n'attribue pourtant pas à l'intellect la victoire sur la vie commune ; c'est pour le second prix qu'il nous faut regarder et prendre une décision. Car l'un de nous pourrait peut-être estimer que la réflexion est [22d] la cause de cette vie commune, et l'autre que c'est le plaisir ; ainsi, même si ni l'un ni l'autre n'étaient le bien, l'un ou l'autre pourrait être sa cause. Mais sur ce point, je serais disposé à m'opposer encore davantage à

Philèbe pour soutenir que, dans cette vie mêlée, quel que soit l'élément qui la rend à la fois éligible et bonne, c'est l'intellect et non pas le plaisir qui en est le plus apparenté et [22e] lui est le plus semblable. Et selon cet argument, il ne sera pas vrai de dire qu'au plaisir revient le premier prix, ni même le second ; et s'il faut maintenant en croire mon intellect, le plaisir n'atteindra pas même le troisième prix.

PROTARQUE

Ce qui me paraît sûr à moi, Socrate, c'est que le plaisir est comme terrassé sous les coups des arguments que tu viens d'avancer : il a succombé alors même qu'il combattait pour la victoire. Quant à l'intellect, [23a] il semble qu'on doive le dire prudent de n'avoir pas concouru pour la victoire, car il aurait souffert le même sort. Mais si le plaisir était complètement privé du second prix, il se trouverait déshonoré auprès de ses amants, aux yeux mêmes desquels il ne semblerait plus aussi beau.

SOCRATE

Mais alors, ne vaut-il pas mieux le laisser de côté, ne pas le peiner en lui infligeant une critique plus sévère et en le réfutant ?

PROTARQUE

Tu dis n'importe quoi, Socrate.

SOCRATE

[23b] Pourquoi ? Parce que j'ai dit cette chose impossible que le plaisir éprouve de la douleur ?

PROTARQUE

Pas seulement cela, mais aussi en ignorant qu'aucun de nous ne te laissera partir avant que tu n'aies conduit cette discussion à son terme.

SOCRATE

Oh ! Alors, Protarque, c'est une longue discussion qui s'étend devant nous, et une discussion qui, pour l'instant, n'est vraiment pas aisée. Il semble en effet qu'on ait besoin d'une autre machine de guerre si l'on veut partir à l'assaut du second prix en faveur de l'intellect ; on a besoin, pour ainsi dire, d'autres projectiles que ceux de nos précédents discours, encore que certains puissent être les mêmes. Alors, le faut-il ?

PROTARQUE

Comment ne pas le faire ?

SOCRATE

En posant notre point de départ, [23c] tâchons alors d'être extrêmement attentifs.

PROTARQUE

De quel point de départ veux-tu parler ?

SOCRATE

Divisons en deux la totalité des choses qui existent actuellement dans l'univers, ou plutôt, si tu veux, en trois.

PROTARQUE

Il faudrait dire dans quelle intention.

SOCRATE

Empruntons quelque chose à nos présents discours.

PROTARQUE

Quoi donc ?

SOCRATE

Le dieu, disions-nous il me semble, a révélé qu'il y a, dans les choses qui existent, de l'illimité et de la limite ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Posons donc là nos deux premières espèces, et, comme troisième, une autre, faite de leur mélange. [23d] Mais je dois sembler quelqu'un de bien ridicule, avec mes divisions en espèces et mes décomptes !

PROTARQUE

Que veux-tu dire, mon bon ?

SOCRATE

Que je semble avoir encore besoin d'un quatrième genre.

PROTARQUE

Dis-nous lequel.

SOCRATE

Considère la cause de ce mélange des deux premiers, et pose-la comme mon quatrième genre en plus de ces trois-là.

PROTARQUE

N'auras-tu pas encore besoin d'un cinquième, qui ait pour capacité de les dissocier ?

SOCRATE

Peut-être, mais pas pour l'instant, me semble-t-il. Cependant, si j'en avais besoin, [23e] j' imagine que tu me pardonnerais de me mettre en quête d'un cinquième.

PROTARQUE

Bien sûr !

SOCRATE

Alors, prenons donc d'abord trois des quatre genres. Observant ensuite que deux d'entre eux sont chacun divisé et disséminé en une multiplicité, efforçons-nous de les ramener l'un et l'autre à l'unité, de façon à comprendre comment chacun d'eux pouvait être à la fois un et multiple.

PROTARQUE

Si tu pouvais m'expliquer cela plus clairement, peut-être arriverai-je à te suivre.

SOCRATE

[24a] Bien. Les deux genres que j'évoque sont ceux dont je viens tout juste de parler : l'illimité et ce qui possède une limite. Que, d'une certaine

manière, l'illimité est une multiplicité, voilà ce que je vais essayer d'expliquer ; quant à ce qui possède une limite, cela peut attendre.

PROTARQUE

Qu'il attende.

SOCRATE

Alors, sois attentif. La question que je te demande d'examiner est une question difficile et controversée, mais examine-la néanmoins. Vois d'abord, dans le cas du plus chaud et du plus froid, si tu peux en concevoir la limite, ou bien si, au contraire, le plus et le moins résident en eux et, [24b] tant qu'ils y résident, ne permettent pas qu'un terme soit atteint. Car si un terme était atteint, tous deux à leur tour seraient terminés.

PROTARQUE

Tu dis très vrai.

SOCRATE

Or, nous l'affirmons, le plus chaud et le plus froid contiennent toujours le plus et le moins.

PROTARQUE

C'est très clair.

SOCRATE

Notre raisonnement nous assure donc qu'ils n'auront jamais de terme et, parce qu'ils sont dépourvus de terme, qu'ils demeurent totalement illimités.

PROTARQUE

Oui, Socrate, et intensément.

SOCRATE

Mon cher Protarque, tu as bien saisi la chose. Et cet « intensément » que tu viens de prononcer [24c] me rappelle que lui et son contraire, le « doucement », ont la même capacité que le plus et le moins. En effet, partout où ils se trouvent, ils empêchent toute chose d'atteindre une quantité déterminée. Au contraire, ils introduisent toujours dans toute action l'opposition du plus intense au plus doux, ou bien l'inverse, et ils produisent

ainsi le plus et le moins en faisant disparaître la quantité déterminée. En effet, comme nous le disions à l'instant, s'ils ne faisaient pas disparaître la quantité déterminée, mais la laissaient s'installer, elle et la juste mesure, là où se trouvent le plus, le moins, l'intensément et le doucement, [24d] alors, ce serait à ces derniers d'abandonner leur territoire. Car dès qu'ils reçoivent une quantité déterminée, le plus chaud et le plus froid n'existent plus ; en effet, le plus chaud et le plus froid vont toujours de l'avant sans jamais demeurer, alors que la quantité déterminée est arrêt et cessation de toute progression. Selon ce raisonnement, le plus chaud comme son contraire se révéleraient être illimités ensemble.

PROTARQUE

C'est bien ce qu'il semble, Socrate, mais, comme tu viens de le dire, ces choses sont difficiles à suivre. Peut-être que celui qui interroge et celui qui répond [24e] arriveront néanmoins à un accord satisfaisant si elles sont répétées encore et encore.

SOCRATE

Voilà une bonne idée, efforçons-nous de la réaliser. Mais considère toutefois dès maintenant s'il est possible, pour ne pas perdre notre temps à l'examen de tous les cas, de caractériser la nature de l'illimité au moyen du trait distinctif suivant.

PROTARQUE

De quel trait parles-tu ?

SOCRATE

Tout ce qui peut nous sembler devenir plus ou moins, ou susceptible d'intensité, de douceur, d'excès comme de toutes les qualités semblables ; [25a] tout cela, nous devons le ranger sous le genre de l'illimité comme en son unité, selon le raisonnement que nous tenions précédemment, d'après lequel il faut, si tu t'en souviens, rassembler tout ce qui est divisé et disséminé et lui imprimer, autant qu'il est possible, la marque d'une unique nature.

PROTARQUE

Je m'en souviens.

SOCRATE

Mais tout ce qui n'admet pas ces qualités et reçoit plutôt les qualités opposées, d'abord l'égal et l'égalité, puis, après l'égal, le double et tout ce qui

est [25b] comme un nombre à l'égard d'un autre nombre, ou une mesure par rapport à une mesure, ne semblerions-nous pas bien faire en mettant tout cela au compte de la limite ? Qu'en dis-tu ?

PROTARQUE

C'est on ne peut mieux dit, Socrate.

SOCRATE

Bien ; mais le troisième genre, celui qui est le mélange des deux premiers, quelle nature allons-nous dire qu'il possède ?

PROTARQUE

Je crois que c'est encore toi qui me le diras.

SOCRATE

Un dieu plutôt, si du moins l'un d'eux vient à entendre mes prières.

PROTARQUE

Prie donc et examine.

SOCRATE

J'examine, Protarque, et je crois que l'un d'eux vient à l'instant nous secourir.

PROTARQUE

[25c] Que veux-tu dire par là et quelle preuve en as-tu ?

SOCRATE

Je vais bien sûr te l'expliquer ; quant à toi, suis mon argument.

PROTARQUE

Parle donc.

SOCRATE

Nous venons de parler du plus chaud et du plus froid, n'est-ce pas ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Ajoutes-y le plus sec et le plus humide, le plus nombreux et le moins nombreux, le plus rapide et le plus lent, le plus grand et le plus petit, et toutes ces choses que nous avons précédemment regroupées en une unité et qui relèvent de cette nature qui admet le plus et le moins.

PROTARQUE

[25d] Tu veux dire la nature de l'illimité ?

SOCRATE

Oui. Mêlons ensuite à cette nature la famille de la limite.

PROTARQUE

Quelle est-elle ?

SOCRATE

C'est celle de ce qui a la limite pour spécificité et que nous aurions dû ramener tout à l'heure à l'unité, comme nous y avons ramené la race de l'illimité. Nous ne l'avons pas fait, mais peut-être que cela revient encore au même si, en ayant rassemblé ces deux races, la seconde nous apparaît maintenant clairement.

PROTARQUE

Mais comment nous apparaît-elle et de laquelle parles-tu ?

SOCRATE

De celle de l'égal et du double et de tout ce qui, [25e] mettant fin à l'opposition des opposés, les rend commensurables et les harmonise en y introduisant le nombre.

PROTARQUE

Je comprends. Tu dis, me semble-t-il, que certains devenir résultent dans chaque cas du mélange de ces deux choses.

SOCRATE

Cela semble exact.

PROTARQUE

Poursuis donc.

SOCRATE

Dans le cas des maladies, n'est-ce pas leur juste combinaison qui a engendré l'état de santé ?

PROTARQUE

[26a] Parfaitement.

SOCRATE

Et dans l'aigu et le grave, le rapide et le lent, qui sont illimités, n'est-ce pas encore la présence des mêmes qui produit la limite et qui donna de la sorte leur perfection à toutes les espèces de la musique ?

PROTARQUE

Et de la meilleure façon.

SOCRATE

Et leur présence qui élimina dans le chaud et le froid ce qu'ils avaient d'excessif et d'illimité, pour y produire à la fois ce qui est bien mesuré et ce qui est proportionné.

PROTARQUE

Bien sûr !

SOCRATE

[26b] N'est-ce pas d'eux que nous viennent les saisons et toutes les belles choses de la sorte, lorsque les choses illimitées et celles qui ont une limite ont été mélangées ?

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Et je laisse de côté des milliers d'autres choses, telles que la beauté et la force qui accompagnent la santé ou encore, dans les âmes, tant d'autres qualités aussi belles que nombreuses. Car c'est la déesse elle-même, mon beau Philèbe, qui voyant la démesure et l'entière bassesse de tous ceux en qui ne se trouve aucune limite ni aux plaisirs ni à la satiété, introduisit la loi et l'ordre porteurs de limite. Toi, tu soutiens qu'elle les détruit, [26c] mais moi, je pense qu'elle les sauve. Et toi Protarque, qu'en penses-tu ?

PROTARQUE

C'est absolument l'idée que je m'en fais, Socrate.

SOCRATE

Voilà donc, si tu m'as compris, les trois premiers genres dont je parlais.

PROTARQUE

Je crois en effet comprendre : il me semble que tu désignes d'abord l'illimité comme un genre, puis ensuite la limite dans les choses qui sont comme le second genre. Mais s'agissant du troisième, je ne saisis pas bien ce que tu veux dire.

SOCRATE

C'est, merveilleux ami, que tu as été surpris par la multiplicité du devenir de ce troisième genre. [26d] Et pourtant, l'illimité qui comportait lui aussi une pluralité de genres, lorsqu'on lui imprimait la marque du genre du plus et de son contraire, apparaissait bien être un genre unique.

PROTARQUE

C'est vrai.

SOCRATE

Quant à la limite, nous ne nous étions pas plaints qu'elle comporte une multiplicité de genres, ni non plus qu'elle ne soit pas une par nature.

PROTARQUE

Comment l'aurions-nous pu ?

SOCRATE

C'était impossible. Eh bien, ce troisième genre dont je parle, comprends que je le pose comme l'unité de tout ce qui provient des deux autres genres : la naissance en vue d'une réalité, produite par l'effet des mesures qui accompagnent la limite.

PROTARQUE

J'ai compris.

SOCRATE

[26e] Or, en plus des trois genres, nous avons dit qu'il fallait en chercher un quatrième ; menons cette recherche en commun. Ainsi, vois si tu es d'avis que tout ce qui devient, devient par l'effet d'une cause.

PROTARQUE

Oui, je le suis ; comment une chose pourrait-elle devenir autrement ?

SOCRATE

Or, est-ce que la nature de ce qui produit ne se distingue pas seulement par le nom de celle de la cause ? Et ne serait-il pas juste de dire que ce qui produit et ce qui cause sont une seule et même chose ?

PROTARQUE

C'est juste.

SOCRATE

De même, entre ce qui est produit et ce qui est devenu, [27a] nous ne trouverons encore, comme dans le cas précédent, aucune différence, si ce n'est nominale, n'est-ce pas ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Ce qui produit n'est-il pas toujours premier par nature, alors que ce qui est produit par lui vient à sa suite ?

PROTARQUE

Certainement.

SOCRATE

Alors, ce sont deux choses distinctes et non pas identiques que la cause et ce qui est au service de la cause pour devenir ?

PROTARQUE

Absolument.

SOCRATE

Ainsi les choses qui deviennent et celles à partir desquelles elles deviennent toutes nous ont-elles fourni les trois premiers genres ?

PROTARQUE

Très certainement.

SOCRATE

[27b] Nous affirmons alors que ce qui est l'artisan de tout cela, leur cause, est le quatrième genre, la preuve étant suffisamment faite qu'il est différent des autres ?

PROTARQUE

Différent en effet.

SOCRATE

Il convient donc, ayant distingué les quatre genres, que nous nous les remémorions un à un en les énumérant successivement.

PROTARQUE

Absolument.

SOCRATE

En premier lieu, je pose donc l'illimité, en deuxième la limite, puis, en troisième, la réalité mélangée et devenue ; quant à la cause du mélange et du devenir, [27c] la dire quatrième serait-il déplacé ?

PROTARQUE

Comment le serait-ce ?

SOCRATE

Bien. Quel sera notre argument après cela et quel dessein nous a conduits où nous en sommes ? N'était-ce pas celui-ci ? Nous cherchions si le second prix devait revenir au plaisir ou à la réflexion, n'est-ce pas ?

PROTARQUE

C'était cela.

SOCRATE

Maintenant que nous avons fait ces distinctions, nous nous trouvons peut-être en meilleure position pour conclure notre jugement quant au premier et au second prix, car c'est là ce dont nous avons discuté pour commencer ?

PROTARQUE

Peut-être.

SOCRATE

[27d] Poursuivons donc. Nous avons accordé la victoire à la vie mélangée de plaisir et de réflexion, n'est-ce pas ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Ne devons-nous pas considérer cette vie, ce qu'elle est et à quel genre elle appartient ?

PROTARQUE

Comment ne pas le faire ?

SOCRATE

Nous dirons alors, je pense, qu'elle fait partie du troisième genre, car ce genre n'est pas seulement un mélange de deux éléments particuliers, mais de tous les illimités qui sont liés par une limite. Il convient donc que cette vie victorieuse fasse partie de ce genre.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus juste.

SOCRATE

[27e] Soit, mais qu'en sera-t-il de ta vie à toi, Philèbe, qui est plaisante et sans mélange ? Dans lequel des genres énumérés convient-il de la faire entrer ? Avant de te prononcer, réponds toutefois à ceci.

PHILÈBE

Parle seulement.

SOCRATE

Le plaisir et la douleur ont-ils une limite, ou bien font-ils partie de ces choses qui admettent le plus et le moins ?

PHILÈBE

Oui, Socrate, de celles qui admettent le plus. En effet, comment le plaisir pourrait-il être le bien tout entier s'il n'était pas naturellement illimité en nombre et en degré ?

SOCRATE

[28a] Et la douleur, Philèbe, ne serait pas non plus le mal tout entier. Il nous faut donc chercher ailleurs que dans la nature de l'illimité ce qui confère aux plaisirs quelque partie du bien. Qu'il te soit donc accordé que les plaisirs appartiennent au genre des choses illimitées. Mais, Protarque et Philèbe, la réflexion, la science et l'intellect, dans lequel des genres nommés allons-nous maintenant les placer sans commettre d'impiété ? Car je ne tiens pas pour anodin le risque encouru à répondre ou non comme il convient à la présente question.

PHILÈBE

[28b] Tu loues ton propre dieu³, Socrate.

SOCRATE

Et toi ta déesse, mon ami. Il nous faut toutefois répondre à la question posée.

PROTARQUE

Socrate a raison, Philèbe, il faut lui obéir.

PHILÈBE

N'as-tu pas choisi de parler à ma place, Protarque ?

PROTARQUE

Certainement, mais j'éprouve à l'instant un peu d'embarras ; je te prie donc, Socrate, de te faire toi-même notre interprète, afin que nous ne commettions aucune faute à l'égard de ton candidat et n'introduisons pas de fausse note dans la discussion.

SOCRATE

[28c] Je suis ton serviteur, Protarque, car tu ne demandes rien de difficile ; mais t'ai-je réellement troublé lorsque, demandant à quel genre appartiennent l'intellect et la réflexion, j'ai en plaisantant haussé le ton pour faire l'éloge de mon dieu, comme disait Philèbe ?

PROTARQUE

Entièrement, Socrate.

SOCRATE

La chose est pourtant facile, car tous les savants (qui de fait font ainsi leur propre éloge !) s'accordent pour affirmer que l'intellect est le roi de notre ciel et de notre terre. Et sans doute ont-ils raison. Mais si tu le veux bien, examinons plus avant le genre auquel il appartient.

PROTARQUE

[28d] Parle à ta guise, Socrate, et ne t'inquiète pas pour nous de la longueur, car nous ne perdrons pas patience.

SOCRATE

Bien dit. Commençons donc par la question suivante.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

Celle de savoir si, à nos yeux Protarque, la totalité des choses, ce que nous appelons l'univers, est gouvernée par la puissance de l'irrationnel et du hasard, au petit bonheur, ou bien au contraire, comme l'ont dit nos devanciers, que l'intellect et quelque merveilleuse réflexion ordonnent et gouvernent toutes choses ?

PROTARQUE

[28e] Rien de tout cela, étonnant Socrate, et ce que tu dis à l'instant me paraît impie. Dire que l'intellect ordonne toutes choses, voilà qui est à la mesure du spectacle qu'offrent le monde, le Soleil, la Lune, les astres et l'ensemble de la révolution céleste ; et pour ma part, je ne pourrais jamais en parler ou en juger autrement.

SOCRATE

Souhaites-tu alors que, nous mettant d'accord avec nos devanciers, nous affirmions qu'il en est ainsi et que, [29a] au lieu de répéter simplement et sans risque leurs opinions, nous acceptions d'être nous aussi jugés et de prendre notre part de blâme si un homme habile vient affirmer qu'il n'en est pas ainsi et que l'ordre évoqué n'existe pas ?

PROTARQUE

Comment pourrais-je ne pas le souhaiter ?

SOCRATE

Eh bien, considère donc les conséquences de notre raisonnement.

PROTARQUE

Parle donc.

SOCRATE

Pour ce qui est de la nature des corps de tous les êtres vivants, nous nous rendons bien compte que le feu, l'eau, l'air « et la terre⁴ ! », [29b] comme disent les marins dans la tempête, entrent aussi dans leur constitution.

PROTARQUE

C'est très juste, et nous sommes maintenant au milieu d'une tempête, parmi toutes les difficultés qu'engendre cette discussion.

SOCRATE

Allons ; à propos de chacun de ces éléments en nous, admetts ceci.

PROTARQUE

Quoi ?

SOCRATE

Que chacun d'eux n'est en nous qu'en une quantité infime et insignifiante, qui ne possède en aucune façon la pureté ou la puissance qui est digne de sa nature. Prends pour exemple l'un de ces éléments et tu sauras ce qu'il en est pour tous. Ainsi, le feu : il est en nous et il est aussi dans l'univers.

PROTARQUE

Eh bien ?

SOCRATE

[29c] Celui qui est en nous est en quantité infime, pauvre et insignifiant, alors que, dans l'univers, sa quantité, sa beauté et sa pleine puissance sont merveilleuses⁵.

PROTARQUE

Ce que tu dis est très vrai.

SOCRATE

Et ceci ? Ce feu qui est dans l'univers, est-il nourri, engendré et dirigé par le feu qui est en nous, ou bien est-ce au contraire de lui que mon feu comme le tien et comme celui de tous les vivants reçoivent tout cela ?

PROTARQUE

La question que tu me poses là ne vaut même pas qu'on y réponde.

SOCRATE

[29d] Très bien. Je crois que tu en diras autant à propos de la terre qui est ici-bas dans les vivants par rapport à celle qui se trouve dans l'univers, et de même à propos de tous les éléments que j'énumérerais il y a peu ; est-ce là ta réponse ?

PROTARQUE

Qui pourrait en faire une autre et passer pour sain d'esprit ?

SOCRATE

Presque personne ; mais considère ce qui s'ensuit. Tous les éléments dont nous venons de parler, quand nous les voyions rassemblés en une unité, ne les appelions-nous pas un corps ?

PROTARQUE

Eh bien ?

SOCRATE

[29e] Conçois donc la même chose à propos de ce que nous appelons le monde : il sera également un corps, puisqu'il est constitué des mêmes éléments.

PROTARQUE

Ce que tu dis est on ne peut plus juste.

SOCRATE

Est-ce de ce corps que notre corps reçoit tout, ou bien est-ce du nôtre que celui du monde a reçu sa nourriture et tout ce que nous avons évoqué à l'instant ?

PROTARQUE

Encore une question, Socrate, qui ne vaut pas la peine qu'on y réponde.

SOCRATE

[30a] Eh bien, celle-ci en vaut-elle la peine ou non ?

PROTARQUE

Pose-la.

SOCRATE

Notre corps à nous, n'affirmerons-nous pas qu'il a une âme ?

PROTARQUE

Nous l'affirmerons, bien sûr.

SOCRATE

D'où l'aurait-il reçue, mon cher Protarque, s'il n'est pas vrai que le corps du monde est un corps animé, dont les qualités sont les mêmes que notre corps, mais dont la beauté est en tous points supérieure ?

PROTARQUE

Il est clair qu'il ne l'aurait reçue de nulle part.

SOCRATE

En effet Protarque, on ne peut pas croire que, des quatre genres – la limite, l'illimité, le commun [30b] et le genre de la cause, présents en toute chose –, ce quatrième, qui donne une âme à nos corps, qui exerce les corps et fournit la médecine qui soigne leurs défaillances, et qui en d'autres choses encore introduit de l'ordre et de la réparation, et en appelle au savoir sous toutes ses formes, ne soit pas celui qui, alors que ces mêmes choses sont en grande quantité dans la totalité du ciel, mais encore plus belles et plus pures, produise dans nos corps la plus belle et la plus estimable des natures.

PROTARQUE

[30c] Non, cela n'aurait aucun sens.

SOCRATE

Si cela n'a aucun sens, nous aurions mieux fait d'adopter l'autre argument et d'affirmer, comme nous l'avons souvent répété, qu'il y a dans l'univers beaucoup d'illimité et de limite, et qu'il existe au-dessus d'eux une certaine cause qui n'est pas insignifiante mais qui, ordonnant et réglant les années, les saisons et les mois, est à juste titre nommée savoir et intellect.

PROTARQUE

Oui, à juste titre.

SOCRATE

Mais il ne pourrait jamais y avoir de savoir ni d'intellect sans âme.

PROTARQUE

Certainement pas.

SOCRATE

[30d] Tu affirmeras donc qu'il y a dans la nature de Zeus, en vertu de cette cause, une âme royale et un intellect royal, et, chez les autres dieux, d'autres belles qualités, selon la manière dont chacun d'eux aime à être appelé.

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Et ne va pas croire, Protarque, que nous ayons exposé cet argument en vain, car il vient à l'appui de ceux qui soutenaient dans le passé que l'intellect gouverne éternellement l'univers.

PROTARQUE

C'est en effet le cas.

SOCRATE

Et l'argument a donné une réponse à la question que je posais, à savoir que l'intellect est du genre que l'on a qualifié de cause de toutes choses (et c'est bien là l'un de nos quatre genres). Tu tiens donc ainsi la solution de notre problème.

PROTARQUE

Je la tiens et elle me suffit, même si je n'ai pas réalisé que tu me répondais.

SOCRATE

C'est, Protarque, que l'amusement nous repose parfois du sérieux.

PROTARQUE

Tu as raison.

SOCRATE

[31a] Ainsi, mon ami, nous avons donné une explication à peu près satisfaisante de ce qu'est le genre de l'intellect et la puissance qui est la sienne.

PROTARQUE

Certainement.

SOCRATE

Quant au plaisir, il y a longtemps que nous avons vu à quel genre il appartient.

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Rappelons-nous donc encore, à leur propos, que l'intellect est apparenté à la cause et qu'il appartient à peu près au genre de la cause, alors que le plaisir est en lui-même illimité et qu'il appartient au genre qui, en lui-même et de lui-même, n'aura jamais ni début ni milieu ni fin.

PROTARQUE

[31b] Nous nous le rappellerons ; comment ne pas s'en souvenir ?

SOCRATE

Après cela, il nous faut voir où réside chacun d'eux et par suite de quelle affection ils se produisent lorsqu'ils se produisent. D'abord, le plaisir ; de même que c'est sur le genre auquel il appartient qu'a d'abord porté notre examen, de même faut-il ici commencer par lui. Mais on ne pourrait toutefois pas examiner le plaisir de façon satisfaisante si nous le séparions de la douleur.

PROTARQUE

Eh bien, si c'est là le chemin qu'il faut emprunter, empruntons-le.

SOCRATE

Je me demande si tu partages mon point de vue quant à la manière dont ils naissent.

PROTARQUE

[31c] À savoir ?

SOCRATE

Il me semble que, naturellement, c'est dans le genre commun que le plaisir et la douleur naissent ensemble.

PROTARQUE

Veux-tu bien nous rappeler de nouveau, cher Socrate, lequel des genres déjà énumérés tu appelles commun ?

SOCRATE

Je le ferai du mieux possible, merveilleux ami.

PROTARQUE

Voilà qui est bien.

SOCRATE

Par commun, entendons le troisième des quatre genres que nous avons énumérés.

PROTARQUE

Tu veux dire celui que tu mentionnais à la suite de l'illimité et de la limite, celui qui contient la santé comme l'harmonie, n'est-ce pas ?

SOCRATE

[31d] C'est on ne peut mieux dit. Et maintenant, sois le plus attentif possible à ceci.

PROTARQUE

Parle.

SOCRATE

J'affirme donc que lorsque nous voyons l'harmonie se dissoudre, dans les êtres vivants, c'est à ce moment même que se dissout leur nature et que naissent les souffrances.

PROTARQUE

C'est parfaitement plausible.

SOCRATE

Et si l'inverse se produit, que l'harmonie est rétablie et que leur nature est ainsi rétablie, alors il faut dire que le plaisir naît, si l'on veut du moins se prononcer en peu de mots et le plus brièvement possible sur une affaire qui compte parmi les plus importantes.

PROTARQUE

[31e] Je crois que tu dis juste, Socrate, mais essayons d'être encore plus précis sur ce point.

SOCRATE

Le plus simple n'est-il pas de réfléchir sur les exemples les plus communs et les plus clairs ?

PROTARQUE

Lesquels ?

SOCRATE

La faim, semble-t-il, est dissolution et douleur ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Et le fait de manger, qui est la réplétion inverse, est bien un plaisir ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

La soif, à son tour, est destruction et douleur, alors que, à l'inverse, [32a] l'aptitude de l'humide à remplir ce qui s'est desséché est un plaisir. Et la dissociation comme la dissolution contre-nature que sont les affections produites par la canicule sont une douleur, alors que le retour inverse et conforme à la nature qu'est le rafraîchissement est un plaisir.

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Et le gel qui, contre-nature, condense l'humidité dans un être vivant est une douleur, alors que le chemin inverse et conforme à la nature, lorsque l'humide retrouve son état antérieur et se dissocie, est un plaisir. En un mot, examine si la thèse suivante pourrait te paraître juste : lorsque la forme d'un être animé, [32b] qui résulte, comme je l'ai expliqué auparavant, de l'union conforme à la nature de l'illimité et de la limite, est détruite, cette destruction est une douleur, alors que la retraite inverse qu'est le chemin vers leur propre réalité est un plaisir pour tous les êtres animés.

PROTARQUE

Soit. Il me semble bien avoir là l'esquisse d'une explication.

SOCRATE

Les affections qui ont lieu dans l'un ou l'autre de ces deux cas, poserons-nous qu'elles constituent une première espèce de la douleur et du plaisir ?

PROTARQUE

C'est acquis.

SOCRATE

Et maintenant, pose dans l'âme elle-même l'opinion par anticipation de ces impressions, [32c] d'une part l'attente plaisante et confiante qui précède les choses plaisantes, et d'autre part, l'attente craintive et pénible qui précède les choses douloureuses.

PROTARQUE

Voilà en effet une seconde espèce de plaisir et de douleur, qui naît en l'âme elle-même et indépendamment du corps, du fait d'une opinion par anticipation.

SOCRATE

Tu as bien saisi. Car je crois que c'est dans ces deux cas, qui dans mon opinion sont purs et ne semblent pas mélangés de douleur et de plaisir, [32d] qu'on verra clairement, s'agissant du plaisir, si son genre tout entier est aimable, ou bien s'il ne faut accorder ce privilège qu'à l'un des autres genres que nous avons déjà évoqués, et s'il faut alors plutôt attribuer au plaisir et à la douleur ce qu'on a attribué à la chaleur, au froid comme à toutes les choses

qui tantôt sont aimables par elles-mêmes, tantôt ne le sont pas, puisqu'elles ne sont pas des biens mais qu'il arrive seulement parfois que certaines d'entre elles reçoivent la nature propre aux choses qui sont des biens.

PROTARQUE

Tu as on ne peut plus raison de dire qu'il nous faut poursuivre dans cette direction afin de trouver une issue à notre présente recherche.

SOCRATE

Considérons donc d'abord la chose suivante : s'il est vrai, comme on l'a dit, [32e] que leur destruction est une douleur, tandis que leur restauration est un plaisir, quelle disposition doit-on reconnaître aux êtres vivants lorsqu'ils se trouvent dans une situation qui n'est ni celle de leur destruction, ni celle de leur restauration ? Sois extrêmement attentif et dis-moi : n'est-il pas alors parfaitement nécessaire que tout vivant, quand il se trouve dans une telle situation, n'éprouve ni peu ni prou de douleur ni de plaisir ?

PROTARQUE

C'est bien nécessaire.

SOCRATE

N'avons-nous pas là un troisième état, [33a] différent de celui où l'on jouit comme de celui où l'on souffre ?

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

Alors, efforce-toi de t'en souvenir, car au moment de porter un jugement sur le plaisir, il ne sera pas négligeable de nous rappeler si cet état existe ou non. Encore nous faut-il, si tu veux bien, lui consacrer une brève remarque.

PROTARQUE

Dis-moi laquelle ?

SOCRATE

Que rien n'empêche celui qui a choisi la vie de réflexion de vivre de cette manière.

PROTARQUE

[33b] Tu veux dire sans jouir ni souffrir ?

SOCRATE

Nous avons en effet affirmé à un moment, en comparant les vies, que celui qui a choisi la vie d'intellection et de réflexion ne devait éprouver aucune jouissance, grande ou petite.

PROTARQUE

Nous l'avons bien affirmé, en effet.

SOCRATE

Il appartiendrait alors à celui qui a fait ce choix de vivre ainsi, et peut-être ne serait-il pas absurde que cette vie soit la plus divine de toutes.

PROTARQUE

Il n'est certes pas vraisemblable que les dieux éprouvent de la jouissance ou le contraire de la jouissance.

SOCRATE

Ça n'est assurément pas vraisemblable, car l'une ou l'autre affection serait indécente chez eux. Mais c'est là une question à l'examen de laquelle nous reviendrons plus tard, si elle paraît avoir un rapport avec notre discussion, [33c] et nous porterons cela en outre au crédit de l'intellect pour l'attribution du second prix si nous ne parvenons pas à lui décerner le premier.

PROTARQUE

Tu as on ne peut plus raison de le dire.

SOCRATE

Quant à la seconde espèce de plaisirs, celle dont nous disions qu'elle appartient à l'âme seule, elle doit toute son existence à la mémoire.

PROTARQUE

Comment cela ?

SOCRATE

Il semble qu'il nous faille d'abord saisir ce qu'est la mémoire, et je crains même qu'avant la mémoire, nous devions saisir ce qu'est la sensation, si nous voulons, d'une manière ou d'une autre, atteindre sur cette question la clarté requise.

PROTARQUE

[33d] Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Tu dois admettre que, parmi les nombreuses impressions qui affectent notre corps, certaines s'estompent avant d'avoir atteint l'âme qu'elles laissent alors insensible. D'autres pénètrent en revanche à la fois à travers le corps et à travers l'âme, et provoquent une sorte de secousse qui est propre à chacun d'eux et commun à tous deux.

PROTARQUE

Je l'admets.

SOCRATE

Et celles qui ne pénètrent pas à la fois à travers le corps et l'âme, avons-nous raison de dire que l'âme les ignore alors qu'elle n'ignore pas celles qui les pénètrent tous deux ?

PROTARQUE

[33e] Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Mais ne te méprends pas en croyant que cette ignorance dont je parle soit en aucune façon la cause de l'oubli. Car l'oubli est la disparition de la mémoire, alors que dans l'état dont je parle, la mémoire n'est pas encore née. Et ce qui n'est pas et n'est pas encore né, il serait absurde de dire qu'on le perd, n'est-ce pas ?

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

Alors il te suffit de changer les noms.

PROTARQUE

Comment ?

SOCRATE

Au lieu de dire que l'âme est ignorante lorsqu'elle n'est pas affectée par les secousses du corps, ce que tu appelles « oubli », [34a] nomme-le désormais « insensibilité ».

PROTARQUE

Je comprends.

SOCRATE

Mais au contraire, quand l'âme et le corps sont affectés et mus par une même et seule affection, si l'on nomme « sensation » ce mouvement, on ne dirait rien d'inconvenant.

PROTARQUE

Tu dis on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Alors ne comprenons-nous pas désormais ce que signifie « sensation » ?

PROTARQUE

Assurément.

SOCRATE

Mon opinion est alors qu'on s'exprimerait droitement en nommant la mémoire « sauvegarde de la sensation ».

PROTARQUE

[34b] Droitement, en effet.

SOCRATE

Mais ne disons-nous pas que la mémoire diffère de la réminiscence ?

PROTARQUE

Peut-être.

SOCRATE

N'est-ce pas en ceci ?

PROTARQUE

En quoi ?

SOCRATE

Lorsque l'âme, au mieux qu'elle le peut, parvient à saisir, indépendamment du corps et par elle-même, ce dont elle a jadis pâti conjointement avec le corps, ne dit-on pas, n'est-ce pas, qu'elle a une réminiscence ?

PROTARQUE

Si, parfaitement.

SOCRATE

Et en outre, lorsque elle a perdu la mémoire d'une sensation ou bien d'un savoir et qu'elle en reprend de nouveau possession par elle-même, [34c] ce ne sont là que des cas de ce que nous appelons des réminiscences et des souvenirs.

PROTARQUE

Tu dis juste.

SOCRATE

L'exigence que toutes ces affirmations tentent de satisfaire est la suivante.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

De saisir au mieux et le plus clairement possible ce qu'est le plaisir, et aussi bien le désir, que l'âme éprouve indépendamment du corps. Car c'est l'examen des cas évoqués qui montrera sans doute ce que sont ce plaisir et ce

désir.

PROTARQUE

Alors, Socrate, c'est le point auquel nous devons maintenant nous consacrer.

SOCRATE

Évoquer la naissance du plaisir aussi bien que la totalité des formes qu'il revêt nous impose, [34d] semble-t-il, de nombreuses recherches. Car nous devons manifestement, au préalable, comprendre ce qu'est le désir et dans quelle circonstance il naît.

PROTARQUE

Conduisons à l'instant ces recherches, puisque nous n'avons rien à y perdre.

SOCRATE

Mais si, nous y perdrons, Protarque, car en découvrant ce que nous cherchons maintenant, nous perdrons l'embarras dans lequel nous sommes à son propos.

PROTARQUE

Tu fais bien de le rappeler ; essayons donc d'en revenir au point qui suit.

SOCRATE

N'avions-nous pas dit que la faim, la soif et [34e] beaucoup d'autres choses du même genre sont des désirs ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Lorsque nous appelons tous ces différents désirs d'un seul et même nom, c'est parce que nous y observons quel élément identique ?

PROTARQUE

Par Zeus, Socrate, voilà qui n'est sans doute pas facile à dire ; mais

essayons toutefois.

SOCRATE

Repartons donc des cas que nous venons d'évoquer.

PROTARQUE

D'où donc ?

SOCRATE

Dire de quelqu'un qu'il a soif, cela veut bien dire quelque chose ?

PROTARQUE

Comment non ?

SOCRATE

Et cela veut dire être vide ?

PROTARQUE

Oui, bien sûr.

SOCRATE

Et la soif n'est-elle pas un désir ?

PROTARQUE

Oui, le désir de la boisson.

SOCRATE

[35a] De la boisson, ou bien de se remplir de boisson ?

PROTARQUE

De se remplir, je pense.

SOCRATE

Celui de nous qui est vide semble donc désirer le contraire de ce qui l'affecte, puisqu'il est vide et qu'il désire se remplir.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus manifeste.

SOCRATE

Mais alors ? Si quelqu'un était vide pour la première fois, pourrait-il avoir, au moyen de la sensation ou bien de la mémoire, le moindre contact avec la réplétion, c'est-à-dire avec ce qui ne l'affecte pas à l'instant présent et qui ne l'a jamais affecté auparavant ?

PROTARQUE

Comment le pourrait-il ?

SOCRATE

[35b] Mais celui qui désire, nous disons bien qu'il désire quelque chose ?

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Et ce n'est pas ce qui l'affecte qu'il désire, car il a soif et la soif est un vide : ce qu'il désire, c'est la réplétion.

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Il faut donc que quelque chose en lui qui a soif touche à la réplétion.

PROTARQUE

Nécessairement.

SOCRATE

Or il est impossible que ce soit son corps, puisque son corps est en quelque sorte vide.

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Il ne reste alors plus que son âme qui puisse être en contact avec la réplétion, [35c] et cela manifestement par la mémoire. Car au moyen de quoi d'autre pourrait-elle encore la toucher ?

PROTARQUE

Certainement de rien d'autre.

SOCRATE

Comprenons-nous alors les conséquences qui résultent de nos propos ?

PROTARQUE

Lesquelles ?

SOCRATE

Notre raisonnement nous conduit à conclure qu'il n'y a pas de désir du corps.

PROTARQUE

Pourquoi cela ?

SOCRATE

Parce qu'il nous montre que l'effort de tout être vivant le porte toujours à l'opposé des impressions que son corps éprouve.

PROTARQUE

Et combien !

SOCRATE

Et cet élan, qui le conduit vers des impressions opposées, montre bien qu'il existe une certaine mémoire des impressions opposées.

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

[35d] En démontrant donc que c'est la mémoire qui conduit l'être vivant vers les objets désirés, notre raisonnement a encore rendu manifeste que l'élan, le désir et ce qui gouverne l'ensemble du vivant sont le fait de l'âme.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus exact.

SOCRATE

Que ce soit notre corps qui ait soif, faim ou qui éprouve n'importe quelle affection de cette sorte, c'est ce que notre raisonnement n'admettra donc jamais.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Ces affections doivent encore faire l'objet d'une nouvelle réflexion. Il me semble en effet que notre raisonnement tend à suggérer qu'une forme particulière de vie consiste en ces affections.

PROTARQUE

[35e] En quoi consiste-t-elle et de quelle sorte de vie parles-tu ?

SOCRATE

Dans le fait de se remplir, de se vider et dans toutes les activités qui sont relatives à la conservation comme à la destruction des êtres vivants, et dans le fait que n'importe lequel d'entre nous, selon qu'il atteint l'un ou l'autre état et à la faveur des changements, souffre ou jouit.

PROTARQUE

C'est cela.

SOCRATE

Mais que se passe-t-il lorsque quelqu'un se trouve au milieu ?

PROTARQUE

Comment cela « au milieu » ?

SOCRATE

Lorsque, souffrant d'une affection, il se souvient des choses plaisantes qui sauraient mettre fin à sa souffrance, sans pour autant en être rempli. Que dire alors ? Faut-il ou non affirmer qu'il est [36a] au milieu des deux impressions ?

PROTARQUE

Il faut l'affirmer.

SOCRATE

Et doit-on dire qu'il souffre entièrement ou bien qu'il jouit entièrement ?

PROTARQUE

Par Zeus, c'est comme une double douleur qu'il endure : d'abord du fait des impressions corporelles, ensuite d'un certain regret qu'engendre en l'âme l'opinion par anticipation.

SOCRATE

Comment entends-tu cette double douleur, Protarque ? N'arrive-t-il pas quelquefois que l'un de nous soit vide mais conserve l'espoir d'être rempli, alors qu'à d'autres occasions, [36b] il n'aura au contraire aucun espoir de l'être ?

PROTARQUE

Absolument.

SOCRATE

Ne crois-tu pas qu'il jouit de cet espoir de se remplir, en s'en souvenant, alors même qu'il souffre d'être vide dans le même temps ?

PROTARQUE

Nécessairement.

SOCRATE

Voilà donc un moment où un homme, ou n'importe quel autre être vivant, éprouve de la douleur et jouit en même temps.

PROTARQUE

Il semble bien.

SOCRATE

Mais que se passe-t-il s'il est vide sans aucun espoir de réplétion ? N'est-ce pas alors que naît cette dualité de l'affection douloureuse dont tu as estimé en l'apercevant à l'instant [36c] qu'elle était simplement double ?

PROTARQUE

On ne peut plus vrai, Socrate.

SOCRATE

Appliquons les leçons de l'examen de ces impressions à la question suivante.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

Disons-nous que ces douleurs et ces plaisirs sont vrais ou qu'ils sont faux, ou bien que certains sont vrais et que d'autres sont faux ?

PROTARQUE

Mais comment pourrait-il y avoir de faux plaisirs ou de fausses douleurs, Socrate ?

SOCRATE

Comment pourrait-il y avoir des peurs vraies et des peurs fausses, Protarque, des opinions par anticipation vraies ou non, ou encore des opinions vraies ou fausses ?

PROTARQUE

[36d] Pour ma part, je pourrais sans doute le concéder des opinions, mais pas du reste.

SOCRATE

Quelle est ta position ? Je crains que la discussion que nous ravivons ici ne soit pas des moindres.

PROTARQUE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Mais si elle convient à ce qui précède, toi le fils d'un tel homme, alors il faut l'examiner.

PROTARQUE

Sans doute.

SOCRATE

Il nous faut alors abandonner tous les autres développements comme toutes les discussions qui s'éloigneraient de ce qui nous occupe.

PROTARQUE

C'est juste.

SOCRATE

[36e] Alors dis-moi, car je n'ai jamais cessé de m'étonner des difficultés que nous venons de mettre en avant.

PROTARQUE

De quoi parles-tu ?

SOCRATE

N'y a-t-il pas des plaisirs vrais et des plaisirs faux ?

PROTARQUE

Comment cela pourrait-il être possible ?

SOCRATE

Selon ce que tu dis, personne, que ce soit en rêve ou éveillé, dans les

occasions de folie ou de déraison, n'a jamais l'opinion qu'il jouit alors qu'il ne jouit nullement, ni ne croit éprouver de la douleur alors qu'il n'en éprouve aucune.

PROTARQUE

Nous avons tous supposé, Socrate, qu'il en était ainsi dans toutes les occasions.

SOCRATE

Mais est-ce à juste titre ? Ne faut-il pas examiner s'il est juste ou non de le dire ?

PROTARQUE

Pour ma part, il me semble qu'il faut l'examiner.

SOCRATE

[37a] Reprenons donc avec plus de clarté ce que nous disions du plaisir et de l'opinion. Car il y a bien quelque chose que nous appelons avoir une opinion ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Et de même, prendre du plaisir ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Or, ce sur quoi on a une opinion est bien quelque chose ?

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Et éprouver du plaisir suppose bien quelque chose de plaisant ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Mais celui qui a une opinion, que ce soit droitement ou pas, on ne peut évidemment jamais le priver de la réalité de son opinion.

PROTARQUE

[37b] Comment serait-ce possible ?

SOCRATE

Et celui qui prend du plaisir, que son plaisir soit droit ou non, il n'est évidemment jamais privé de la réalité de son plaisir.

PROTARQUE

Là encore, oui, il la possède.

SOCRATE

Ce qu'il nous faut alors examiner, c'est comment il peut bien se faire qu'en nous l'opinion soit d'ordinaire susceptible d'être fausse ou vraie, mais que le plaisir, lui, n'est susceptible que d'être vrai, alors même qu'avoir une opinion et jouir sont tous deux également réels.

PROTARQUE

Examinons.

SOCRATE

Ce que tu dis que nous devons examiner, est-ce bien qu'à l'opinion s'ajoute la fausseté ou la véracité, et qu'elle ne soit plus alors seulement une opinion, [37c] mais une opinion dotée de l'une ou l'autre de ces deux qualités ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Et en plus de cela, alors que les choses reçoivent en général de nous des

qualités, si le plaisir et la douleur, eux, ne seraient rien d'autre que ce qu'ils sont sans admettre aucune qualité. C'est un point sur lequel il faut s'entendre.

PROTARQUE

Oui, il le faut.

SOCRATE

Mais là, en tout cas, il n'est pas difficile de voir qu'ils sont eux aussi qualifiés. Car il y a bien longtemps que nous avons dit que les uns et les autres, les plaisirs comme les douleurs, peuvent être grands ou petits ou encore intenses.

PROTARQUE

[37d] Parfaitement.

SOCRATE

Mais alors, Protarque, si le mal venait à s'ajouter à l'un ou l'autre, ne dirions-nous pas que l'opinion deviendrait mauvaise ou que le plaisir deviendrait mauvais ?

PROTARQUE

Et comment dire autre chose, Socrate ?

SOCRATE

Mais si c'était la rectitude ou son contraire qui venait s'ajouter à l'un ou l'autre, ne dirions-nous pas de l'opinion qu'elle serait droite si elle suivait la rectitude, et droit aussi le plaisir ?

PROTARQUE

Nécessairement.

SOCRATE

[37e] Mais si l'on se trompe à propos de l'objet sur lequel on a une opinion, ne devrait-on pas reconnaître que cette opinion erronée n'est pas droite et qu'elle n'a pas droitement une opinion ?

PROTARQUE

Comment le pourrait-elle en effet ?

SOCRATE

Mais alors, si l'on se rend compte qu'une douleur ou un plaisir se trompe sur le compte de l'objet de la douleur ou du plaisir, devrions-nous la qualifier de droite, d'utile ou de tout autre nom élogieux ?

PROTARQUE

Non, ce serait impossible, s'il est vrai toutefois que le plaisir puisse se tromper.

SOCRATE

Mais le plaisir semble souvent naître en nous à la suite non pas d'une opinion droite, mais d'une opinion fausse.

PROTARQUE

Sans doute, mais la chose que nous appelions alors fausse, Socrate, [38a] c'était l'opinion et non pas le plaisir lui-même, que personne ne s'aventurerait à dire « faux ».

SOCRATE

Mais Protarque, quelle ardeur tu mets maintenant à défendre la cause du plaisir !

PROTARQUE

Pas du tout, je répète seulement ce que j'entends dire.

SOCRATE

N'y a-t-il pour nous aucune différence, mon ami, entre le plaisir qui accompagne l'opinion droite et la science, et celui qui accompagne souvent en nous l'opinion fausse et la déraison ?

PROTARQUE

[38b] Il semble bien que la différence ne soit pas négligeable.

SOCRATE

Attachons-nous donc à l'observer.

PROTARQUE

Conduis-nous où bon te semble.

SOCRATE

C'est par ici que je te conduis.

PROTARQUE

Par où ?

SOCRATE

Notre opinion, disons-nous, est parfois fausse et parfois vraie ?

PROTARQUE

Elle l'est.

SOCRATE

Et comme nous le disions à l'instant, elles sont souvent suivies (je parle de l'opinion vraie comme de l'opinion fausse) du plaisir et de la douleur.

PROTARQUE

Exactement.

SOCRATE

Mais en chaque occasion, n'est-ce pas de la mémoire et de la sensation que naissent en nous l'opinion comme la décision de se faire une opinion ?

PROTARQUE

[38c] Tout juste.

SOCRATE

Et ne pensons-nous pas que la chose doit nécessairement se produire de la manière suivante ?

PROTARQUE

De quelle manière ?

SOCRATE

Ne dirais-tu pas qu'il arrive souvent que quelqu'un qui voit les choses de loin sans les voir clairement cherche à distinguer ce qu'il voit ?

PROTARQUE

Je le dirais.

SOCRATE

Et ne se posera-t-il pas alors à lui-même cette question ?

PROTARQUE

Quelle question ?

SOCRATE

« Que peut donc bien être cette chose qui semble se tenir à côté du rocher qui est sous l'arbre ? » **[38d]** N'est-ce pas là à ton avis ce qu'il se demandera à lui-même alors qu'il porte son regard sur de telles apparences ?

PROTARQUE

Exactement.

SOCRATE

Et ensuite, alors qu'il se répondrait à lui-même en disant : « C'est un homme », ne tomberait-il pas juste ?

PROTARQUE

Si, parfaitement.

SOCRATE

Mais il pourrait encore se tromper en disant que ce qu'il voit est une statue fabriquée par des bergers.

PROTARQUE

C'est très probable.

SOCRATE

[38e] Et s'il a quelqu'un à ses côtés auquel il dit à voix haute ce qu'il se disait à lui-même, ce que nous appelions tout à l'heure une opinion serait-elle devenue un discours ?

PROTARQUE

Absolument.

SOCRATE

Alors que s'il est seul, c'est à lui-même qu'il adresse ses pensées et les garde parfois longtemps à l'esprit en poursuivant sa route.

PROTARQUE

Bien sûr.

SOCRATE

Mais alors, est-ce que tu partages mon sentiment en la matière ?

PROTARQUE

Lequel ?

SOCRATE

Je crois que notre âme ressemble alors à un livre.

PROTARQUE

Comment cela ?

SOCRATE

[39a] La mémoire, qui à propos d'un même objet coïncide avec les sensations, et les impressions que provoque cette coïncidence, je me les figure, moi, à peu près comme un discours qui s'écrit dans nos âmes. Et quand ce qui est écrit par l'impression est vrai, le résultat est en nous une opinion vraie accompagnée de discours vrais. Mais, quand cet écrivain qui est en nous écrit des choses fausses, il en résulte le contraire de la vérité.

PROTARQUE

[39b] Cela me semble évident, et j'admets ce qui vient d'être dit.

SOCRATE

Admets alors encore qu'un autre artisan se trouve en même temps dans nos âmes.

PROTARQUE

Lequel ?

SOCRATE

Un peintre, qui succède à l'écrivain et dessine dans l'âme des images de ce que ce dernier y a écrit.

PROTARQUE

Quand et comment disons-nous qu'il le fait ?

SOCRATE

Lorsque, après avoir séparé les opinions et les discours de ce qui a été perçu par la vue ou par tout autre sens, on voit d'une certaine manière en nous-mêmes les images de ces opinions ou de ces propos. [39c] N'est-ce pas là quelque chose qui nous arrive ?

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

Les images des opinions et des discours vrais seront-elles alors des images vraies, quand celles des opinions et des discours faux seront des images fausses ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Si ce que nous venons de dire est juste, voici encore, sur le même sujet, une autre question à examiner.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

Celle de savoir si nous ne serions nécessairement affectés de la sorte que par les seules choses actuelles ou passées, quand il n'en irait pas de même pour les choses à venir.

PROTARQUE

Il en va de même pour toutes et pour tous les temps.

SOCRATE

[39d] N'avions-nous pas dit auparavant des plaisirs et des douleurs qui appartiennent à l'âme seule qu'ils peuvent précéder les plaisirs et les douleurs qui adviennent à travers le corps, de telle sorte qu'il puisse nous arriver d'avoir, à propos de choses à venir, des jouissances ou des douleurs anticipées ?

PROTARQUE

C'est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Ces lettres et ces peintures dont nous disions à l'instant qu'elles naissent en nous, [39e] n'existent-elles donc que pour le passé et le présent, mais non pour l'avenir ?

PROTARQUE

Pour l'avenir, et intensément.

SOCRATE

Si tu dis « intensément », est-ce parce qu'il s'agit là d'espoirs pour le temps à venir et que, tout au long de notre vie, nous sommes toujours plein d'espoir ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Bien. Après ce qui vient d'être dit, réponds encore à cette question.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

Un homme juste, pieux et bon n'est-il pas aimé des dieux ?

PROTARQUE

Et combien !

SOCRATE

Mais alors, celui qui est injuste et parfaitement méchant [40a] n'est-il pas son contraire ?

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Et tout homme, comme nous venons de le dire, n'est-il pas plein d'une multitude d'espairs ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Et ce que nous appelons des espairs, ce sont des discours qui se trouvent en chacun de nous ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Et il en va de même des images qui en sont peintes ; ainsi tel homme se voit-il souvent en possession d'une immense quantité d'or, accompagnée d'une multitude de plaisirs, et mieux encore, il se voit aussi lui-même représenté, dans cette peinture intérieure, en train de jouir intensément.

PROTARQUE

[40b] C'est bien cela.

SOCRATE

Disons-nous alors que, dans le cas des hommes bons, ces peintures et ces lettres sont la plupart du temps vraies parce que ces hommes sont aimés des dieux, alors qu'elles sont la plupart du temps tout le contraire dans le cas des hommes mauvais ? Ou bien ne le dirons-nous pas ?

PROTARQUE

C'est ce que nous devons dire.

SOCRATE

Ainsi les méchants n'en ont pas moins en eux des plaisirs peints, mais ce sont des faux plaisirs.

PROTARQUE

Et combien !

SOCRATE

[40c] Et les méchants jouissent donc de faux plaisirs la plupart du temps, quand les hommes bons jouissent, eux, de vrais plaisirs.

PROTARQUE

Ce que tu dis est parfaitement nécessaire.

SOCRATE

Il y a donc dans les âmes des hommes, selon nos raisonnements actuels, de faux plaisirs qui ne simulent les vrais qu'en les ridiculisant et, de la même manière, de fausses douleurs.

PROTARQUE

C'est cela.

SOCRATE

Or, on a admis que quiconque a une opinion quelconque a réellement une opinion, quand bien même celle-ci porterait sur quelque chose qui n'a

d'existence ni présente, ni passée, ni à venir.

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

[40d] Et c'était cela, je crois, qui produisait alors aussi bien l'opinion fausse que le fait d'avoir une opinion faussement, n'est-ce pas ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Bien ; et ne faut-il pas alors, à cet égard, concéder aux douleurs et aux plaisirs d'être à leur tour dans une même disposition ?

PROTARQUE

Une disposition de quelle sorte ?

SOCRATE

Telle que le fait de jouir soit toujours absolument réel, quelle que soit la manière dont on jouit, fût-ce fortuitement, alors même qu'on jouit parfois de choses qui n'ont jamais existé, et souvent, peut-être même le plus souvent, de choses qui n'existeront jamais.

PROTARQUE

[40e] Voilà encore, Socrate, une conséquence nécessaire.

SOCRATE

Et ne devrait-on pas dire la même chose des peurs, des ardeurs comme de tout ce qui leur est semblable, à savoir que toutes sont parfois fausses ?

PROTARQUE

Certainement.

SOCRATE

Eh bien ! Avons-nous un autre moyen de distinguer les opinions

mauvaises des bonnes que leur fausseté ?

PROTARQUE

Aucun autre.

SOCRATE

Il me semble que nous comprenons qu'il en va de même pour les plaisirs, et qu'il n'y a pas d'autre manière pour eux d'être mauvais que d'être faux.

PROTARQUE

[41a] Socrate, c'est tout le contraire de ce que tu as dit qui est vrai. Car ce n'est pas du tout du fait de leur fausseté qu'on dit des plaisirs et des douleurs qu'ils sont faux, mais ce serait bien plutôt parce qu'on trouve en eux un autre mal, plus grand et plus profond.

SOCRATE

Ces plaisirs mauvais comme le mal qui les rend tels, nous en reparlerons un peu plus tard, si la chose nous semble encore utile. Mais ce sont les plaisirs faux que nous devons maintenant examiner d'une autre manière, pour montrer combien ils sont et naissent nombreux et fréquemment en nous. [41b] Car cet examen sera peut-être utile à notre jugement.

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ? Si toutefois ils existent.

SOCRATE

Mais, Protarque, je crois pour ma part qu'ils existent. Mais tant qu'il ne s'agit pas pour nous d'une doctrine admise, nous ne pouvons la soustraire à la discussion.

PROTARQUE

C'est bien.

SOCRATE

Alors préparons-nous comme des athlètes à affronter cette discussion.

PROTARQUE

Allons-y.

SOCRATE

Nous disions donc il y a peu de temps, si nous nous en souvenons bien, [41c] que lorsque ce que nous appelons des désirs sont en nous, alors le corps est, avec ses impressions, séparé et éloigné de l'âme.

PROTARQUE

Nous nous en souvenons : c'est bien ce qui a été dit.

SOCRATE

Et n'était-ce pas l'âme qui désirait alors, et qui désirait des états contraires à ceux du corps, alors que c'était ce dernier qui éprouvait la souffrance ou le plaisir relatifs à telle ou telle affection ?

PROTARQUE

C'était cela, en effet.

SOCRATE

Tires-en une conclusion quant à ce qui doit alors se produire.

PROTARQUE

Parle.

SOCRATE

[41d] Voilà ce qui se produit : dans de telles circonstances, les douleurs et les plaisirs existent simultanément, et les sensations qu'on en a sont simultanées et opposées, comme on vient de l'expliquer.

PROTARQUE

C'est bien ce qu'il semble.

SOCRATE

Et nous avons reconnu que nous sommes d'accord sur ce point ?

PROTARQUE

Lequel ?

SOCRATE

Que tous deux, la douleur et le plaisir, admettent le plus et le moins, et qu'ils comptent parmi les illimités.

PROTARQUE

Nous l'avons dit ; et alors ?

SOCRATE

Existe-t-il un biais qui nous permette d'en juger convenablement ?

PROTARQUE

[41e] Dans quel cas et comment ?

SOCRATE

Dans ces occasions où nous cherchons à former un jugement et que nous cherchons à discerner lequel, d'une douleur par rapport à un plaisir, d'une douleur par rapport à une autre douleur ou d'un plaisir par rapport à un autre plaisir, est plus grand ou plus petit, plus fort ou plus intense.

PROTARQUE

De telles occasions existent en effet, et c'est bien ainsi que nous cherchons à en juger.

SOCRATE

Mais alors, est-ce seulement dans le cas de la vue que de voir de près ou de loin [42a] nous prive de la vérité et produit des opinions fausses ? N'en va-t-il pas de même dans le cas des douleurs ou des plaisirs ?

PROTARQUE

Au contraire, Socrate, et même bien davantage dans leur cas.

SOCRATE

Mais c'est là le contraire de ce que nous avons dit il n'y a qu'un instant.

PROTARQUE

De quoi parles-tu ?

SOCRATE

Du fait qu'alors, c'était des opinions qui, étant en elles-mêmes vraies ou fausses, imprégnaient de leur propre caractère les douleurs et les plaisirs.

PROTARQUE

[42b] C'est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Mais maintenant, selon qu'ils sont vus alternativement de près et de loin, ou bien qu'ils sont vus les uns à côté des autres, ce sont les plaisirs qui apparaissent plus grands et plus intenses comparés à une douleur, quand c'est le contraire qui se produit pour la douleur lorsqu'on la compare aux plaisirs.

PROTARQUE

Dans de tels cas de figure, il est nécessaire qu'il en aille ainsi.

SOCRATE

Alors, si tu considères ce qui en eux fait qu'ils apparaissent plus grands ou plus petits, si tu isolés ce qui apparaît mais qui n'est pas, [42c] tu ne pourras pas dire que l'apparence est droite, pas plus que tu n'oseras soutenir que la part de plaisir ou de douleur qui lui correspond est droite ou vraie.

PROTARQUE

Non, en effet.

SOCRATE

Nous allons maintenant voir s'il existe chez les êtres vivants des plaisirs et des douleurs encore plus faux que ceux-là, que ce soit sous le rapport de leur apparence ou de leur réalité.

PROTARQUE

Lesquels et comment l'entends-tu ?

SOCRATE

Il semble que nous ayons dit, à de multiples reprises, que c'est une destruction de la nature d'une chose, à la faveur de compositions ou de dissolutions, [42d] de réplétions ou de vides, de certaines augmentations ou

de dépérissements, qui engendre les douleurs, les peines, les chagrins et tout ce que nous désignons avec de pareils noms.

PROTARQUE

Oui, nous l'avons dit à de multiples reprises.

SOCRATE

Et, lorsque le retour à la nature propre a lieu, nous avons tous deux établi que ce retour était un plaisir.

PROTARQUE

C'est exact.

SOCRATE

Mais si rien de tel ne se produit dans notre corps, que se passe-t-il ?

PROTARQUE

Et quand pourrait-ce être le cas, Socrate ?

SOCRATE

[42e] Protarque, la question que tu viens de poser est sans rapport avec notre propos.

PROTARQUE

Et pourquoi ?

SOCRATE

Parce qu'elle ne m'empêche pas de te poser à nouveau ma propre question.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

S'il ne se produit rien de tel, te demanderai-je, Protarque, quelle en sera pour nous la conséquence nécessaire ?

PROTARQUE

Tu veux dire si le corps n'est mû d'aucune des deux façons ?

SOCRATE

C'est cela.

PROTARQUE

Eh bien, il est évident, Socrate, que dans un tel cas ni plaisir ni douleur ne pourraient naître.

SOCRATE

[43a] On ne peut mieux répondre ! Mais tu soutiens, j'imagine, que nous éprouvons toujours nécessairement l'un ou l'autre, dans la mesure où, comme disent les savants⁶, toutes choses s'écoulent perpétuellement vers le haut et vers le bas.

PROTARQUE

Ils le disent en effet, et cela ne me paraît pas insignifiant.

SOCRATE

Et comment pourrait-ce être insignifiant, quand eux-mêmes ne le sont pas ? Mais je veux me dérober à l'argument qui s'approche. Je pense fuir dans cette direction ; et toi, accompagne-moi dans ma fuite.

PROTARQUE

Par où, dis-moi ?

SOCRATE

Qu'il en soit comme vous dites, répondrons-nous à ces savants. [43b] Et pour ta part, réponds : est-ce que tous les êtres animés sentent toujours tout ce qui les affecte, est-ce que nous ne cessons jamais de sentir notre propre croissance ou des affections du même genre, ou bien n'est-ce pas du tout le cas ?

PROTARQUE

Ça n'est certainement pas du tout le cas, puisque toutes ces affections nous échappent.

SOCRATE

Mais alors, il n'est pas juste de dire, comme nous venons de le faire, que ce sont les changements vers le haut ou vers le bas qui produisent les douleurs.

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

[43c] Mais formulé ainsi, notre propos sera plus juste et moins exposé aux attaques.

PROTARQUE

De quelle façon ?

SOCRATE

Que ce sont les grands changements qui produisent en nous les douleurs et les plaisirs, et que les changements modérés ou infimes ne les produisent absolument pas.

PROTARQUE

Voilà, Socrate, une formule plus juste que la précédente.

SOCRATE

Mais, s'il en est ainsi, alors nous voilà maintenant revenus à la vie dont nous parlions plus tôt.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

À celle dont nous disions qu'elle est sans douleur ni jouissance.

PROTARQUE

Tu dis on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Posons donc qu'il y a pour nous trois sortes de vie : l'une de plaisir, l'autre de douleur et une troisième qui n'est ni de l'un ni de l'autre. [43d]
Mais toi, que dirais-tu à ce propos ?

PROTARQUE

Rien d'autre que ce que tu viens de dire : il y a bien trois sortes de vie.

SOCRATE

De la sorte, ne pas éprouver de douleur ne serait donc pas la même chose que de jouir ?

PROTARQUE

Comment le serait-ce ?

SOCRATE

Et si tu entends quelqu'un dire que la chose la plus plaisante de toutes est de passer sa vie sans douleur, comment comprends-tu un tel propos ?

PROTARQUE

Comme le fait de dire, me semble-t-il, que de ne pas éprouver de douleur est plaisant.

SOCRATE

[43e] Pose alors trois sortes de choses, celles que tu voudras, et pour le dire en des termes choisis, pose que la première est de l'or, la deuxième de l'argent et la troisième ni l'un ni l'autre.

PROTARQUE

D'accord.

SOCRATE

Celle qui n'est ni l'un ni l'autre pourrait-elle en aucune façon devenir d'or ou d'argent ?

PROTARQUE

Et comment le pourrait-elle ?

SOCRATE

Que cette vie médiane soit la vie plaisante ou la vie douloureuse n'est donc pas une opinion droite, à supposer que quelqu'un puisse l'avoir, et n'est pas davantage une affirmation droite, à supposer que quelqu'un la prononce, si du moins l'on se conforme à la droite raison.

PROTARQUE

Comment pourrait-ce être le cas ?

SOCRATE

[44a] Et pourtant, mon ami, nous trouvons des gens qui l'affirment et qui ont cette opinion.

PROTARQUE

Absolument.

SOCRATE

Et croient-ils qu'ils jouissent lorsqu'ils n'éprouvent pas de douleur ?

PROTARQUE

C'est du moins ce qu'ils disent.

SOCRATE

C'est donc qu'ils croient jouir ; sinon, ils ne le diraient pas.

PROTARQUE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

Ils se font alors une fausse opinion de la jouissance, si tant est que l'absence de douleur et la jouissance aient l'une et l'autre des natures différentes.

PROTARQUE

Et elles ont bien des natures différentes.

SOCRATE

Que déciderons-nous ? Qu'il y a en nous, comme nous venons de le dire, trois états, [44b] ou bien deux seulement, la douleur qui est un mal pour les hommes, et la disparition des douleurs, qui est le bien même et qu'on appelle plaisir ?

PROTARQUE

Mais Socrate, pourquoi nous posons-nous cette question maintenant ? Je ne comprends pas.

SOCRATE

C'est parce que tu ne comprends pas, Protarque, qui sont les véritables ennemis de Philèbe.

PROTARQUE

De quels ennemis veux-tu parler ?

SOCRATE

Des gens qui sont réputés très habiles dans la connaissance de la nature, et qui nient absolument que les plaisirs existent.

PROTARQUE

Et comment ?

SOCRATE

[44c] Ils soutiennent que les choses auxquelles les partisans de Philèbe donnent aujourd'hui le nom de « plaisirs » ne sont rien d'autre que des disparitions de douleurs.

PROTARQUE

Veux-tu que nous les croyions, Socrate, ou bien quoi ?

SOCRATE

Non, mais que nous nous en servions comme de devins qui devineraient non pas au moyen d'une quelconque technique, mais d'une sorte de répulsion inhérente à leur nature qui n'est pas dépourvue de noblesse⁷. Ils haïssent l'excessive puissance du plaisir et ne trouvent en lui rien de sain, au point

même que, dans la séduction qu'il exerce, ils voient un sortilège et non pas un plaisir. [44d] C'est ainsi que tu pourrais t'en servir pour ce qui nous occupe, en examinant les autres aspects de leur répulsion. Après cela, tu entendras ce que, pour ma part, j'estime être de vrais plaisirs, de telle sorte qu'en observant les deux points de vue opposés nous puissions soumettre au jugement la puissance du plaisir.

PROTARQUE

Ce que tu dis est juste.

SOCRATE

Attachons-nous donc à eux comme à des alliés et suivons à la trace le chemin qu'indique leur répulsion. J'imagine en effet qu'ils argumentent à peu près ainsi : reprenant la question en son début, comme si, voulant observer la nature d'une forme quelconque, celle de la dureté par exemple, [44e] on se demandait si on la saisirait mieux en observant les choses les plus dures, ou bien celles qui le sont à un moindre degré. C'est à toi, Protarque, qu'il revient de répondre à ces gens rebutés, comme si tu me répondais à moi.

PROTARQUE

Parfaitement, et je leur dis qu'il faut observer les choses qui le sont au plus haut degré.

SOCRATE

Et si nous voulions voir ce qu'est le genre du plaisir, quelle sorte de nature est la sienne, ce ne sont pas les plaisirs de moindre degré qu'il faudrait observer, [45a] mais bien ceux dont on dit qu'ils sont les plus puissants et les plus intenses.

PROTARQUE

Voilà quelque chose que tout le monde t'accorderait sur-le-champ.

SOCRATE

Et comme on l'a souvent dit, les plaisirs les plus manifestes et les plus grands ne sont-ils pas ceux qui sont relatifs au corps ?

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Ces plaisirs sont-ils et deviennent-ils plus grands chez les gens qui souffrent de maladies ou bien chez ceux qui sont en bonne santé ? Prenons garde à ne pas trébucher en répondant précipitamment. [45b] Vraisemblablement, nous répondrions : « sans doute chez ceux qui sont en bonne santé ».

PROTARQUE

C'est vraisemblable.

SOCRATE

Mais enfin ! Les plaisirs les plus excessifs ne sont-ils pas ceux que précèdent les désirs les plus grands ?

PROTARQUE

C'est vrai.

SOCRATE

Et n'est-ce pas ceux qui souffrent de la fièvre ou de semblables maladies qui éprouvent davantage la soif, le froid et toutes les affections qui viennent ainsi habituellement du corps ? N'est-ce pas eux qui éprouvent le plus le vide et qui, lorsque ce dernier est rempli, en éprouvent les plus grands plaisirs ? Ou bien devons-nous dire que cela n'est pas vrai ?

PROTARQUE

Tel que tu le dis là, cela semble parfaitement vrai.

SOCRATE

[45c] Bien. Semblerions-nous alors avoir raison d'affirmer que quiconque veut apercevoir quels sont les plus grands plaisirs doit se tourner vers la maladie et non vers la santé ? Mais attention, ne vas pas croire que je te demande si les gens qui sont gravement malades jouissent davantage que ceux qui sont en bonne santé ; mon intérêt porte plutôt sur la grandeur du plaisir et sur les circonstances dans lesquelles il atteint son intensité la plus grande. Car notre tâche, nous l'avons dit, est de comprendre à la fois ce qu'est sa nature et comment la conçoivent ceux qui vont jusqu'à nier entièrement son existence.

PROTARQUE

[45d] Mais je suis à peu près bien ton raisonnement.

SOCRATE

Alors, Protarque, tu pourras aussi bien le conduire. Et réponds : est-ce dans la démesure que tu vois des plaisirs plus grands – je ne dis pas plus nombreux, mais plus intenses et plus excessifs –, ou bien est-ce dans la vie tempérante ? Réfléchis-y bien avant de répondre.

PROTARQUE

Mais je comprends ce que tu dis, et la différence que j’y vois est considérable : car les tempérants sont en quelque sorte freinés par ce que dit la maxime traditionnelle qui ordonne « Rien de trop » et à laquelle ils obéissent. [45e] Quant aux insensés et aux débauchés, l’intensité du plaisir qui les possède les conduit jusqu’à la folie et les discrédite.

SOCRATE

Bien dit. Mais s’il en est ainsi, alors il est manifeste que les plaisirs et les douleurs les plus grands naissent dans une sorte de mauvaise condition de l’âme et du corps, et non pas dans leur condition d’excellence.

PROTARQUE

Évidemment.

SOCRATE

Il nous faut donc en choisir quelques-uns et examiner quelle est cette caractéristique qu’ils possèdent et qui nous les fait appeler les plus grands.

PROTARQUE

[46a] Nécessairement.

SOCRATE

Examine donc la caractéristique des plaisirs de certaines maladies.

PROTARQUE

Les plaisirs de quelles maladies ?

SOCRATE

Ceux des maladies répugnantes, que les rebutés dont nous parlions haïssent plus que tout.

PROTARQUE

Quels plaisirs ?

SOCRATE

Par exemple, le soulagement de la démangeaison galeuse par le grattement, et tous les soulagements semblables qui ne nécessitent aucune autre sorte de remède. Alors, l'affection qu'ils produisent en nous, par les dieux, l'appellerons-nous plaisir ou bien douleur ?

PROTARQUE

Il semble qu'il s'agisse plutôt d'un mélange, Socrate, et que ce soit quelque chose de mauvais.

SOCRATE

[46b] Je n'ai pas fait cette remarque pour heurter Philèbe ; toutefois, Protarque, si nous ne prenions pas en considération ces plaisirs et ceux qui les accompagnent, nous resterions sans doute dans l'incapacité d'atteindre le moindre résultat dans la recherche qui nous occupe.

PROTARQUE

Alors portons-nous vers les plaisirs de cette famille.

SOCRATE

Tu parles de ceux qui ont le mélange en commun ?

PROTARQUE

Exactement.

SOCRATE

Il y a des mélanges qui sont relatifs au corps et ont lieu dans les corps ; [46c] d'autres qui sont relatifs à l'âme et ont lieu dans l'âme ; et nous en trouverons d'autres enfin qui sont relatifs à l'âme comme au corps, des mélanges de douleurs et de plaisirs que l'on rassemble tantôt sous le nom de plaisirs, tantôt sous celui de douleurs.

PROTARQUE

Comment cela ?

SOCRATE

Lorsque, au cours de la restauration, ou bien au contraire de la destruction, quelqu'un éprouve des affections contraires : lorsqu'il a froid et se réchauffe, ou parfois qu'il a chaud et se rafraîchit, et qu'il cherche, me semble-t-il, à conserver l'un des deux états et à se débarrasser de l'autre. Alors, cette douceur qu'on dit mêlée d'aigreur, [46d] et la difficulté qu'on a à s'en débarrasser, produit une irritation qui se transforme bientôt en sauvagerie.

PROTARQUE

Le propos que voilà est bien vrai.

SOCRATE

Ces mélanges ne contiennent-ils pas, pour certains, des plaisirs et des douleurs en parts égales, et pour d'autres, une plus grande part de plaisirs ou une plus grande part de douleurs ?

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Aborde maintenant les mélanges dans lesquels les douleurs l'emportent sur les plaisirs, c'est-à-dire ceux de la gale dont nous parlions à l'instant, ou encore ceux des chatouillements. Quand le bouillonnement et l'inflammation sont internes, que quelqu'un ne peut les atteindre ni en se frottant ni en se grattant, [46e] qu'il ne parvient qu'à dissoudre ce qui est à la surface, soit en le portant au feu, soit à son contraire, en passant ainsi d'un échec à un autre, il atteint parfois des plaisirs inimaginables. Mais cela produit aussi parfois le contraire, et ce sont alors les parties internes, et non les parties externes, qui reçoivent un mélange de douleurs et de plaisirs, [47a] en dissociant de force ce qui était assemblé, ou en rassemblant ce qui était dissocié, et en installant ainsi les douleurs aux côtés des plaisirs.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Lorsque, au contraire, c'est le plaisir qui l'emporte dans tous ces mélanges, la petite part de douleur produit en lui un chatouillement et une irritation modérée, quand la part bien plus grande de plaisir qui se trouve dans le mélange le crispe et le fait parfois bondir, produit des changements de couleurs, de figures et de respiration de toutes sortes, et engendre une excitation totale pour le conduire à pousser des hurlements d'insensé.

PROTARQUE

[47b] Parfaitement.

SOCRATE

Et il en vient, mon ami, à dire de lui-même (et d'autres le disent de lui) qu'il jouit de plaisirs tels qu'il en meurt. Et plus il est débauché et insensé, plus il poursuit sans relâche et par tous les moyens ces plaisirs, en disant qu'ils sont les plus grands et en estimant que celui qui, autant qu'il est possible, vit sans cesse dans ces plaisirs, est le plus heureux des hommes.

PROTARQUE

Ce que tu as décrit, Socrate, s'accorde parfaitement à l'opinion que partagent la plupart des hommes.

SOCRATE

[47c] Pour autant, Protarque, qu'il s'agit des plaisirs communs qui se trouvent dans les impressions mélangées, externes ou internes, du corps. En ce qui concerne les plaisirs dans lesquels ce que l'âme apporte est contraire à ce qu'apporte le corps, soit de la douleur contre du plaisir, soit du plaisir contre de la douleur, de telle sorte que tous se retrouvent dans un unique mélange, nous en avons déjà parlé, en disant qu'étant vide on désire être rempli, et qu'on jouit de cet espoir tout en souffrant d'être vide. [47d] Mais nous n'avions pas constaté alors, et nous l'ajoutons maintenant, que, dans tous les cas, nombreux, où l'âme et le corps diffèrent, il en résulte un unique mélange où se fondent le plaisir et la douleur.

PROTARQUE

Tes explications semblent on ne peut plus justes.

SOCRATE

Il ne nous reste alors plus qu'à examiner une sorte de mélanges de douleur et de plaisir.

PROTARQUE

Laquelle, dis-moi ?

SOCRATE

Ce mélange dont nous avons dit auparavant que l'âme l'éprouvait souvent en elle-même.

PROTARQUE

Et de quoi parlons-nous au juste ainsi ?

SOCRATE

[47e] La colère, la peur, le regret, le chant de deuil, l'amour, l'envie, la jalousie et tout ce qui leur est semblable, ne sont-ce pas là à tes yeux comme les douleurs de l'âme elle-même ?

PROTARQUE

C'est ce que je pense.

SOCRATE

Et ne découvrirons-nous pas qu'elles sont pleines de plaisirs merveilleux ? Ou bien avons-nous besoin, pour nous le rappeler, de ces lignes :

« ...ce qui poussera un sage même à s'irriter,
et qui est bien plus doux que le miel distillé⁸ »,

[48a] ou bien encore du fait qu'on trouve, dans les chants de deuil et les regrets, des plaisirs mélangés à des douleurs ?

PROTARQUE

Non, c'est inutile, car ces choses ne se passent pas autrement.

SOCRATE

Tu te rappelles qu'il en va aussi de même pour ceux qui assistent à une tragédie, lorsqu'ils se réjouissent et pleurent à la fois ?

PROTARQUE

Comment ne pas m'en souvenir ?

SOCRATE

Et l'état de notre âme lors des comédies, ne vois-tu pas qu'il est lui aussi un mélange de douleur et de plaisir ?

PROTARQUE

Je ne comprends pas très bien.

SOCRATE

[48b] C'est qu'il n'est pas du tout facile, Protarque, de comprendre quelle sorte d'affection se produit dans ces circonstances.

PROTARQUE

Du moins, ça ne semble pas l'être pour moi.

SOCRATE

Considérons donc la chose avec d'autant plus d'attention qu'elle est très obscure, de façon à pouvoir dans d'autres cas, reconnaître plus aisément un mélange de douleur et de plaisir.

PROTARQUE

Tu vas m'expliquer.

SOCRATE

Ce terme de « jalousie » dont nous parlions à l'instant, diras-tu qu'il désigne une douleur de l'âme, ou quoi d'autre ?

PROTARQUE

Je le dirai.

SOCRATE

Mais le jaloux ne prend-il pas manifestement du plaisir aux malheurs de son entourage ?

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

[48c] Or la déraison, comme cette disposition qu'on appelle sottise, est bien un mal ?

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

Tout cela te fait-il voir ce qu'est la nature du ridicule ?

PROTARQUE

Parle seulement.

SOCRATE

C'est, en somme, une sorte de vice, qui tient son nom d'une disposition particulière : dans l'ensemble du vice, il s'agit de celui dont l'affection est opposée à ce que prescrit l'inscription de Delphes.

PROTARQUE

Tu veux dire le « Connais-toi toi-même », Socrate ?

SOCRATE

[48d] Oui, c'est ce dont je parle. Et le précepte opposé à l'inscription de Delphes serait évidemment de ne pas du tout nous connaître nous-mêmes.

PROTARQUE

C'est cela.

SOCRATE

Essaie alors, Protarque, de diviser en trois cette affection.

PROTARQUE

Que dis-tu ? Je n'en suis pas capable.

SOCRATE

Tu dis donc que c'est à moi qu'il revient de faire maintenant cette

division ?

PROTARQUE

Je le dis, mais je t'en prie plus encore que je te le dis.

SOCRATE

N'y a-t-il pas nécessairement trois manières pour ceux qui se méconnaissent eux-mêmes de pâtir de cette affection ?

PROTARQUE

Lesquelles ?

SOCRATE

[48e] D'abord quant aux richesses, lorsque quelqu'un se croit plus riche que ne l'est sa fortune.

PROTARQUE

Voilà une affection qu'éprouvent en effet bon nombre de gens.

SOCRATE

Et il y en a encore plus qui se croient plus grands et plus beaux qu'ils ne le sont, et qui croient encore se distinguer par toutes sortes de qualités corporelles qu'ils ne possèdent véritablement pas.

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Mais les plus nombreux, j'imagine, sont ceux qui se trompent de la troisième manière, quant aux qualités de l'âme, en croyant qu'ils l'emportent en vertu alors que ça n'est pas le cas.

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

[49a] Mais, parmi les vertus, n'est-ce pas au savoir que le plus grand

nombre s'attache obstinément, se remplissant ainsi de disputes et d'une fausse opinion de savoir ?

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Il serait donc juste de dire de cette affection qu'elle est tout entière un mal.

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

Nous devons encore la diviser en deux, Protarque, si nous voulons découvrir en quel étrange mélange de plaisir et de douleur consiste cette jalousie du jeu.

PROTARQUE

Et comment dis-tu que nous la partageons en deux ?

SOCRATE

[49b] Tous ceux qui, déraisonnablement, se font d'eux-mêmes cette opinion fausse ont absolument nécessairement, comme le reste des hommes, pour les uns de la force et de la puissance, pour les autres, j'imagine, le contraire.

PROTARQUE

Nécessairement.

SOCRATE

Divise donc ainsi ; puis tous ceux chez qui cette opinion fausse s'accompagne encore de la faiblesse et de l'incapacité à se venger lorsqu'on se moque d'eux, tu diras la vérité en les qualifiant de ridicules. Quant à ceux qui sont capables de se venger et qui sont vigoureux, tu en donneras la définition la plus exacte en les déclarant redoutables et détestables. [49c] La déraison est en effet laide et détestable chez les forts, car elle fait du tort à leur entourage, que ce soit par elle-même ou par le moyen de ses images. En

revanche, nous devons ranger l'ignorance du faible parmi les choses dont le rang et la nature sont ridicules.

PROTARQUE

Ce que tu dis est on ne peut plus juste. Mais je ne vois pas encore en quoi il y a là mélange de plaisirs et de douleurs.

SOCRATE

Comprends d'abord ce qu'est la puissance de la jalousie.

PROTARQUE

Parle.

SOCRATE

[49d] Il existe bien une douleur et un plaisir qui sont en quelque sorte injustes ?

PROTARQUE

C'est nécessaire.

SOCRATE

Et se réjouir des maux de ses ennemis, ce n'est ni de l'injustice ni de la jalousie ?

PROTARQUE

Bien sûr que non.

SOCRATE

Mais apercevoir les maux de ses amis et s'en réjouir plutôt que d'en souffrir, n'est-ce pas alors de l'injustice ?

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

N'avons-nous pas dit que la déraison est pour tout le monde un mal ?

PROTARQUE

C'est exact.

SOCRATE

Or cette déraison chez nos amis, n'avons-nous pas dit qu'elle prenait trois formes, opinion de savoir, opinion de beauté, [49e] puis de toutes les autres qualités que nous venons de mentionner, et que chacune est ridicule lorsqu'elle est faible, haïssable lorsqu'elle est forte ? Maintenant, dirons-nous oui ou non ce que je disais tout à l'heure, à savoir que cette disposition de nos amis, lorsqu'elle n'entraîne de tort pour personne, est ridicule ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Mais ne convenons-nous pas qu'elle est un mal, dans la mesure où elle est déraison ?

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

Est-ce que nous nous réjouissons ou est-ce que nous éprouvons de la douleur au moment où nous en rions ?

PROTARQUE

[50a] Nous nous réjouissons, évidemment.

SOCRATE

Mais le plaisir pris aux maux de nos amis, n'avons-nous pas dit qu'il est l'œuvre de la jalousie ?

PROTARQUE

Nécessairement.

SOCRATE

Alors, le raisonnement nous enseigne que, lorsque nous nous moquons

de ce qui est ridicule chez nos amis, nous mélangeons de la jalousie au plaisir, et mélangeons ainsi de la douleur à du plaisir. Car cela fait longtemps que nous sommes convenus que la jalousie est une douleur de l'âme quand le rire en est un plaisir, et tous deux naissent ici en même temps.

PROTARQUE

C'est vrai.

SOCRATE

[50b] Le raisonnement nous révèle donc que, dans les chants de deuil et les tragédies, non seulement dans les pièces de théâtre mais dans l'ensemble de la tragédie et de la comédie de la vie, comme en une multitude d'autres circonstances, les douleurs et les plaisirs sont mélangés.

PROTARQUE

Il est impossible de ne pas en convenir, Socrate, si ardent que l'on soit à défendre le contraire.

SOCRATE

Nous avons aussi énuméré la colère, le regret, le chant de deuil, la peur, [50c] l'amour, l'envie, la jalousie et toutes ces affections où nous affirmons trouver le mélange dont nous ne cessons de parler, n'est-ce pas ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Et nous comprenons que toutes les remarques que nous venons de faire s'appliquent au chant de deuil, à la jalousie, comme à la colère ?

PROTARQUE

Comment ne pas le comprendre ?

SOCRATE

En reste-t-il encore beaucoup ?

PROTARQUE

Bien d'autres.

SOCRATE

Pourquoi crois-tu que je t'ai montré ce mélange plutôt dans la comédie ? N'était-ce pas pour te persuader qu'il est facile de démontrer qu'il existe un tel mélange dans les peurs, [50d] les amours et les autres affections, et pour que tu me libères de l'obligation de prolonger cette démonstration une fois que tu aurais simplement admis que le corps sans l'âme, l'âme sans le corps et tous deux réunis par de communes impressions, sont pleins de ce plaisir mélangé de douleurs ? À présent, dis-moi : me laisses-tu partir où bien me tiendras-tu ici jusqu'au milieu de la nuit ? Une petite chose encore et j'espère que tu me libèreras. Je suis disposé à t'exposer l'ensemble demain, [50e] mais ne souhaite pour l'instant qu'une chose : en venir aux derniers points relatifs au jugement que Philèbe nous demande de rendre.

PROTARQUE

Bien dit, Socrate ; expose-nous donc comme tu le souhaites le reste de l'exposé.

SOCRATE

Eh bien, il est naturel que, d'une certaine manière, après avoir traité des plaisirs mélangés, il nous faille maintenant aborder ceux qui sont sans mélange.

PROTARQUE

[51a] Bien dit.

SOCRATE

Je vais donc essayer maintenant, en considérant à leur tour ces plaisirs, de nous les faire comprendre. Je n'accorde pour ainsi dire aucune croyance à ceux qui affirment que tous les plaisirs ne sont que des cessations de douleurs ; mais, comme je te l'ai dit, je les utilise comme les témoins de ce que certains plaisirs semblent tels, alors qu'ils ne le sont pas en réalité, et que certains autres, qui nous apparaissent grands et nombreux, sont intimement mélangés de douleurs ou de cessations de douleurs liées aux plus graves embarras du corps ou de l'âme.

PROTARQUE

[51b] Mais alors, Socrate, quels sont les plaisirs qu'on pourrait à bon droit regarder comme vrais ?

SOCRATE

Ceux qui sont liés aux couleurs qu'on dit belles, aux figures, à la plupart des parfums, ceux des sons et, en général, à tout ce dont l'absence n'est ni sensible ni douloureuse, mais qui donne lieu au contraire à des réplétions qui sont sensibles, plaisantes et pures de toute douleur.

PROTARQUE

Mais encore, Socrate ? De quoi parle-t-on ainsi ?

SOCRATE

Ce que je suis en train de dire n'est certes pas compréhensible d'emblée ; je vais tenter de le clarifier. **[51c]** Par la beauté des figures, je ne cherche pas à désigner ce que la foule des hommes comprendrait, par exemple la beauté de certains êtres vivants ou de leurs représentations sur des tableaux. Non, ce dont je parle moi, ce dont parle cette démonstration, c'est de droites ou de cercles, puis de tout ce qui en provient, surfaces ou volumes, au moyen des compas, des règles ou des équerres, si tu me comprends bien. Je dis de ces figures-ci que, à la différence des autres, elles ne sont pas belles relativement les unes aux autres, mais qu'elles le sont naturellement, par elles-mêmes et pour toujours, et qu'elles comportent des plaisirs qui leur sont apparentés, **[51d]** des plaisirs qu'on ne peut aucunement rapporter à ceux de la démangeaison. Et les couleurs du même type sont belles à leur tour, comme le sont les plaisirs qu'elles comportent. Alors, comprenons-nous mieux de la sorte ?

PROTARQUE

Je m'y efforce, Socrate, mais peux-tu t'efforcer toi-même d'être encore plus clair ?

SOCRATE

Je dis donc que, parmi les sons, ceux qui sont doux et limpides, qui rendent une note unique et pure, ceux-là ne sont pas beaux relativement à un autre, mais ils le sont eux-mêmes et par eux-mêmes, et ils sont accompagnés de plaisirs qui leur sont propres par nature.

PROTARQUE

Il en va en effet ainsi.

SOCRATE

[51e] Quant aux odeurs, les plaisirs qu'elles comportent sont d'un genre moins divin. Mais dans la mesure où à ces plaisirs ne sont pas nécessairement mêlées des douleurs, je tiens ce genre, quels que soient l'endroit ou la manière dont nous pouvons le rencontrer, pour entièrement opposé aux autres. Il est donc question, si tu me comprends, de deux espèces de plaisirs.

PROTARQUE

Je comprends.

SOCRATE

[52a] Ajoutons alors à ces plaisirs ceux qui sont relatifs aux savoirs, si du moins nous jugeons qu'ils ne comportent aucun défaut de savoir et qu'il n'existe pas non plus de souffrance qui ait son origine dans un tel manque de savoir.

PROTARQUE

Là encore, je partage ton avis.

SOCRATE

Mais alors, si après cette réplétion de savoirs adviennent les pertes qu'entraîne l'oubli, ne découvriras-tu pas avec elles certaines souffrances ?

PROTARQUE

Aucune qui leur appartienne par nature ; mais plutôt dans certains des raisonnements relatifs à une impression, [52b] lorsque nous souffrons de ne pas avoir ce dont nous avons besoin.

SOCRATE

Mais mon cher, nous ne nous intéressons pour l'instant qu'aux seules impressions naturelles, en mettant de côté le raisonnement.

PROTARQUE

Alors tu dis vrai en affirmant que nous n'éprouvons aucune douleur lorsque nos savoirs sont frappés d'oubli.

SOCRATE

Alors on peut dire que ces plaisirs des savoirs ne sont pas mêlés à des douleurs, et qu'ils ne sont pas le lot de la plupart des hommes mais seulement

d'un petit nombre d'entre eux.

PROTARQUE

Comment ne pas le dire ?

SOCRATE

[52c] Mais maintenant que nous avons convenablement séparé les plaisirs purs de ceux qu'on pourrait à juste titre appeler impurs, poursuivons notre propos en attribuant la démesure aux plaisirs les plus intenses, et à ceux qui ne le sont pas, attribuons le contraire, à savoir la bonne mesure, en mettant dans le genre de l'illimité, du plus et du moins qu'on trouve dans le corps comme dans l'âme, les plaisirs qui sont susceptibles de grandeur et d'intensité, que ce soit fréquemment ou rarement, [52d] alors que ceux qui ne le sont pas se retrouveront dans le genre des choses bien mesurées.

PROTARQUE

Ce que tu dis, Socrate, est on ne peut plus juste.

SOCRATE

Mais il nous faut maintenant observer la chose suivante à leur propos.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

Qu'est-ce qui doit nous paraître le plus proche de la vérité ? Ce qui est pur, dépourvu de mélange et suffisant, [52e] ou bien ce qui est intense, nombreux et grand ?

PROTARQUE

Où veux-tu en venir avec ta question, Socrate ?

SOCRATE

À ne rien laisser de côté dans la mise en examen du plaisir et de la science, pour savoir si quelque chose en eux est pur quand quelque chose serait impur, et afin que tous deux se présentent purs au jugement, et qu'il soit plus aisé pour moi, pour toi et pour tous ceux qui sont ici de rendre notre jugement.

PROTARQUE

Très juste.

SOCRATE

Alors, de tous les genres que nous disons purs, concevons la chose suivante. Mais d'abord, choisissons-en un pour l'observer.

PROTARQUE

[53a] Lequel choisirons-nous ?

SOCRATE

Nous observerons d'abord, si tu le veux bien, le genre de la blancheur.

PROTARQUE

Très bien.

SOCRATE

Comment trouverions-nous de la pureté dans la blancheur et en quoi consiste-t-elle ? Dans la taille ou l'abondance les plus grandes, ou bien plutôt dans la parfaite absence de mélange, lorsqu'il n'y a pas la moindre part d'une autre couleur qui s'ajoute à elle ?

PROTARQUE

Dans la plus grande pureté, à l'évidence.

SOCRATE

C'est juste. Mais alors, Protarque, [53b] ne faut-il pas aussi soutenir que c'est là la plus vraie et la plus belle de toutes les sortes de blancheurs, bien davantage que celles qui sont les plus abondantes ou les plus grandes ?

PROTARQUE

Très juste.

SOCRATE

Alors nous dirons absolument vrai en affirmant que la plus petite touche de blanc pur est à la fois plus blanche, mais aussi plus belle et plus vraie que ne l'est une grande part de blanc mélangé.

PROTARQUE

On ne peut plus juste.

SOCRATE

Bien. Il n'est plus indispensable à notre propos sur le plaisir d'en passer par davantage d'exemples ; celui-ci suffit à nous faire comprendre que n'importe quel plaisir, fût-il petit ou rare, s'il est pur de douleur, sera plus plaisant, plus vrai et plus beau qu'un plaisir qui ne le serait pas, [53c] quelles que puissent être sa grandeur ou sa fréquence.

PROTARQUE

Très certainement, et cet exemple suffit.

SOCRATE

Et que dis-tu de cela ? N'avons-nous pas entendu dire que le plaisir n'est qu'un perpétuel devenir et qu'il n'a absolument aucune réalité ? Car c'est bien cette doctrine que certains ingénieux cherchent à nous enseigner.

PROTARQUE

Quoi ?

SOCRATE

Je vais te l'expliquer, [53d] mon cher Protarque, en te posant des questions.

PROTARQUE

Pose donc tes questions.

SOCRATE

Il existe deux choses : la première est en elle-même et par elle-même, la seconde tend perpétuellement vers autre chose qu'elle-même.

PROTARQUE

Mais comment et de quoi parles-tu ?

SOCRATE

L'une est naturellement majestueuse, l'autre lui est inférieure.

PROTARQUE

Parle plus clairement.

SOCRATE

Nous avons sans doute vu ensemble de beaux et bons jeunes gens accompagnés de leurs valeureux amants.

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

Eh bien, cherche à ces deux termes deux autres qui leur ressemblent et qui embrassent tout [53e] ce dont nous parlons comme d'un troisième terme pour une autre chose.

PROTARQUE

Exprime plus clairement ce que tu veux dire, Socrate.

SOCRATE

Ce n'est rien de compliqué, Protarque, mais c'est le discours qui se joue de nous, pour nous dire que les choses qui existent sont toujours ou bien en vue de quelque chose, ou bien sont elles-mêmes ce en vue de quoi deviennent toujours chacune des choses qui naissent.

PROTARQUE

J'ai compris à grand-peine, grâce à tes répétitions.

SOCRATE

[54a] Mon jeune ami, nous comprendrons peut-être encore mieux en poursuivant la discussion.

PROTARQUE

Pourquoi pas ?

SOCRATE

Prenons donc ces deux autres termes.

PROTARQUE

Lesquels ?

SOCRATE

L'un est le devenir de toutes choses, l'autre la réalité de toutes choses.

PROTARQUE

J'admets tes deux termes, la réalité et le devenir.

SOCRATE

Parfait. De quel terme dirons-nous alors qu'il est en vue de l'autre ? Est-ce le devenir qui est en vue de la réalité, ou bien la réalité qui est en vue du devenir ?

PROTARQUE

Ce que tu me demandes maintenant, c'est si ce qu'on appelle réalité est ce qu'elle est parce qu'elle est en vue du devenir ?

SOCRATE

Apparemment.

PROTARQUE

[54b] Par les dieux ! Est-ce une question de ce genre que tu me poses ? : « Dis-moi, Protarque, est-ce que la construction des navires est en vue des navires, ou bien sont-ce les navires qui sont en vue de la construction des navires, et en va-t-il de même pour tous les cas de ce genre ? »

SOCRATE

C'est exactement ce que je demande, Protarque.

PROTARQUE

Alors pourquoi ne pas te répondre à toi-même, Socrate ?

SOCRATE

Rien ne l'empêche, mais assume avec moi cette réponse.

PROTARQUE

Certainement.

SOCRATE

[54c] J'affirme donc que tous les ingrédients, tous les instruments et tous les matériaux sont toujours employés en vue d'un devenir, que chaque devenir particulier est en vue de telle ou telle réalité particulière, et enfin, que le devenir dans son ensemble est en vue de la réalité dans son ensemble.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus manifeste.

SOCRATE

Alors, s'il est vrai que le plaisir est un devenir, il ne saurait nécessairement devenir qu'en vue d'une certaine réalité.

PROTARQUE

Et alors ?

SOCRATE

Eh bien, ce en vue de quoi devient ce qui devient toujours en vue de quelque chose, cela fait partie du genre du bien. Quant à ce qui devient en vue de quelque chose, excellent ami, il faut le ranger dans un autre genre.

PROTARQUE

C'est absolument nécessaire.

SOCRATE

[54d] Alors, s'il est vrai que le plaisir est un devenir, c'est à juste titre que nous le rangerions dans un autre genre que celui du bien.

PROTARQUE

Ce serait absolument exact.

SOCRATE

Ainsi, comme je le disais au commencement de ce raisonnement, nous devons être reconnaissants à celui qui nous a révélé que le plaisir était un

devenir et non pas une réalité, car il est clair que celui-là se moque de ceux qui déclarent que le plaisir est le bien.

PROTARQUE

Et grandement !

SOCRATE

[54e] Et le même homme ne se moquera pas moins, en toute occasion, de ceux qui se contentent des devenirs.

PROTARQUE

Comment cela ? De qui veux-tu parler ?

SOCRATE

De tous ceux qui, soulageant leur faim, leur soif ou tout autre besoin que le devenir soulage, qui jouissent de ce devenir comme s'il était lui-même un plaisir, et qui déclarent qu'ils n'accepteraient pas de vivre sans avoir soif ou faim et sans éprouver toutes les impressions qui accompagnent tous les besoins de cette sorte.

PROTARQUE

[55a] Ils en ont bien l'air.

SOCRATE

Ne pourrions-nous pas tous affirmer que le contraire du devenir est la destruction ?

PROTARQUE

Nécessairement.

SOCRATE

Ainsi, c'est en faveur de la destruction et du devenir que se déciderait celui qui ferait ce choix, et non en faveur de cette troisième sorte de vie dont nous avons parlé, celle dans laquelle il n'y avait place ni pour la jouissance ni pour la douleur, mais pour la réflexion, sous sa forme la plus pure possible.

PROTARQUE

Mais alors, Socrate, il semble qu'il serait grandement absurde de venir nous dire du plaisir qu'il est comme le bien.

SOCRATE

Grandement ; et on peut encore le montrer de la manière suivante.

PROTARQUE

Laquelle ?

SOCRATE

[55b] Comment ne serait-il pas absurde qu'il n'y eût rien de bon ni de beau dans les corps et dans beaucoup d'autres choses à l'exception de l'âme, et que, dans l'âme, seul le plaisir soit bon et beau ? Que ni le courage, ni la tempérance, ni l'intellect, ni aucun des autres biens qui sont le lot de l'âme ne puissent être tels ? Et de surcroît, qu'on soit contraint de dire de celui qui ne jouit pas mais qui souffre qu'il est mauvais parce qu'il souffre, fût-il le meilleur des hommes, et de celui qui jouit que, plus il jouit et tout le temps qu'il jouit, [55c] plus il l'emporte sous le rapport de l'excellence ?

PROTARQUE

Tout cela, Socrate, est aussi absurde que possible.

SOCRATE

N'entreprenons pas, toutefois, de mettre à l'épreuve, de toutes les manières possibles, l'ensemble du plaisir, en donnant l'impression de ménager excessivement l'intellect et la science. Au contraire, frappons-les hardiment partout pour voir s'ils n'ont rien de fêlé, de façon que, lorsque nous aurons trouvé ce qu'il y a naturellement en eux de plus pur, nous puissions nous servir des parties les plus vraies, qu'il s'agisse des parties de l'intellect et de la science ou des parties du plaisir, pour rendre le jugement qu'elles doivent subir en commun.

PROTARQUE

Bien.

SOCRATE

Dans la science qui est relative aux savoirs, nous trouvons, je suppose, deux parties ; l'une concerne la fabrication, l'autre l'éducation et la formation, n'est-ce pas ?

PROTARQUE

C'est exact.

SOCRATE

[55d] Considérons d'abord si les techniques manuelles n'ont pas une partie qui soit davantage en rapport avec la science et l'autre moins, et s'il faut estimer que la première est la plus pure quand la seconde est plus impure.

PROTARQUE

Il le faut.

SOCRATE

On doit alors distinguer et séparer, pour chacune d'elles, les sciences qui les commandent.

PROTARQUE

Mais quelles sciences et comment ?

SOCRATE

[55e] Si, par exemple, on séparait de toutes les techniques ce qu'elles comportent de science du nombre, de la mesure et de la pesée, ce qui resterait en chacune d'elle serait, pour ainsi dire, insignifiant.

PROTARQUE

Insignifiant, en effet.

SOCRATE

De sorte qu'après cette séparation il ne nous resterait plus qu'à faire des hypothèses, ou à exercer nos sensations à l'occasion de l'expérience et d'une sorte de routine, en nous servant de surcroît de ces conjectures que la plupart appellent des techniques [56a] lorsqu'elles ont gagné leur efficacité à force d'application et de peine.

PROTARQUE

C'est parfaitement nécessaire.

SOCRATE

Ainsi, en premier lieu, la musique en est pleine, elle qui n'ajuste pas ses harmonies au moyen de la mesure, mais au moyen de conjectures, comme c'est le cas de l'ensemble de l'art de la flûte, et chacune cherche à découvrir par conjecture la bonne mesure de la corde qui vibre, de sorte qu'elle mêle une part considérable de confusion à bien peu de certitude.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

[56b] Et ne verrons-nous pas que la médecine, l'agriculture, la navigation et la stratégie sont dans le même cas ?

PROTARQUE

Bien sûr.

SOCRATE

Quant à la construction, le fait qu'elle emploie davantage de mesures et d'outils lui confère, grâce à sa plus grande exactitude, une technicité supérieure à la plupart des autres sciences.

PROTARQUE

À quelle occasion ?

SOCRATE

Dans la construction des navires, comme dans celle des maisons ou de plusieurs autres branches de la charpenterie. Car il me semble qu'on y emploie [56c] la règle et le tour, mais aussi le compas, le cordeau et cet ingénieux instrument qu'est l'équerre.

PROTARQUE

Parfaitement, Socrate, tu as raison.

SOCRATE

Divisons donc en deux ce qu'on appelle les techniques : les unes, comme c'est le cas de la musique, font preuve dans leurs opérations d'une exactitude moindre, alors que les autres, comme c'est le cas de la construction, en montrent davantage.

PROTARQUE

Entendu.

SOCRATE

Et parmi toutes ces techniques, les plus exactes sont celles dont nous venons de dire qu'elles étaient les premières.

PROTARQUE

Apparemment, tu veux parler de l'arithmétique comme des autres techniques que tu lui associais tout à l'heure.

SOCRATE

[56d] Parfaitement. Mais, Protarque, ne devons-nous pas dire qu'elles aussi sont de deux sortes ? Ou quoi ?

PROTARQUE

De quelles sortes parles-tu ?

SOCRATE

L'arithmétique, d'abord, ne doit-on pas dire qu'il y en a une pour le grand nombre et une pour ceux qui sont philosophes ?

PROTARQUE

Par où doit donc passer la limite qui sépare l'une et l'autre de ces arithmétiques ?

SOCRATE

Cette limite, Protarque, n'est pas négligeable. Car parmi ceux qui manient les nombres, certains comptent des unités plutôt inégales, [56e] par exemple deux armées en campagne et deux bœufs ou deux objets quelconques, qu'ils soient les plus petits ou les plus grands de tous. D'autres au contraire ne les suivront pas tant qu'on n'aura pas posé que, dans les milliers d'unités, aucune ne diffère de chacune des autres.

PROTARQUE

Tu as bien raison de dire que la différence n'est pas négligeable entre ceux qui s'appliquent au nombre, et qu'il convient alors de distinguer deux arithmétiques.

SOCRATE

Mais alors, le calcul et la mesure, tels que les emploient la construction et le commerce, par rapport à la géométrie ou aux calculs dont la philosophie fait usage, [57a] devons-nous admettre qu'elles sont une seule et même technique, ou bien que chacune d'elles est double ?

PROTARQUE

Pour ma part, afin de m'accorder avec ce qui vient d'être dit, j'accorde mon suffrage à l'hypothèse selon laquelle chacune d'elles serait double.

SOCRATE

Bien, mais comprends-tu pourquoi nous avons soulevé cette question ?

PROTARQUE

Peut-être, mais j'aimerais toutefois que tu répondes toi-même à la question que tu me poses.

SOCRATE

Il me semble que notre discussion, aussi bien maintenant que lorsque nous l'avons entamée, se propose de trouver un pendant à la recherche sur les plaisirs, [57b] et de voir s'il existe une certaine science plus pure qu'une autre science, de même qu'il y a un plaisir plus pur qu'un autre plaisir.

PROTARQUE

Voilà qui est très clair, car c'est bien le but que s'est proposé notre discussion.

SOCRATE

Mais quoi, n'avait-elle pas déjà découvert que les techniques ne se distinguent pas seulement les unes des autres du fait de leurs objets, mais aussi bien de leur clarté ou de leur absence de clarté ?

PROTARQUE

Si, exactement.

SOCRATE

Mais cette technique qu'elle nommait auparavant du même nom et dont elle nous donnait l'opinion qu'elle était unique, est-ce qu'elle ne nous demande pas maintenant si elle est double et si, [57c] sous le rapport de la clarté et de la pureté, c'est la technique de ceux qui sont philosophes ou bien celle de ceux qui ne le sont pas qui, dans un même domaine, est la plus exacte ?

PROTARQUE

Il me semble bien que c'est ce qu'elle nous demande.

SOCRATE

Eh bien, Protarque, quelle réponse lui ferons-nous ?

PROTARQUE

Ô Socrate, nous venons d'atteindre là une différence d'importance extraordinaire en l'espèce de celle qui distingue les sciences selon leur clarté.

SOCRATE

Mais ne pourrons-nous pas répondre plus aisément ?

PROTARQUE

Bien sûr. Disons au moins que ces sciences diffèrent grandement des autres techniques et que, parmi elles, [57d] celles qui sont emportées par l'élan de ceux qui philosophent réellement se distinguent prodigieusement en exactitude et en vérité dans leur rapport aux mesures et aux nombres.

SOCRATE

Qu'il en aille comme tu dis et fions-nous à toi pour répondre sans peur à ceux qui sont habiles à faire traîner la discussion.

PROTARQUE

Leur répondre quoi ?

SOCRATE

Qu'il y a deux arithmétiques, deux mesures et à leur suite de nombreuses autres techniques qui possèdent cette même dualité sous un unique nom commun.

PROTARQUE

[57e] À la bonne heure, Socrate, faisons donc cette réponse à ces hommes que tu dis habiles.

SOCRATE

Ces sciences, nous disons donc qu'elles sont les plus exactes ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Et pourtant, Protarque, la faculté dialectique nous renierait si nous en mettions une autre au-dessus d'elle.

PROTARQUE

Mais quelle est cette faculté dont on doit encore parler ?

SOCRATE

[58a] Il est clair que n'importe qui comprendrait à quoi je fais allusion.

La connaissance de ce qui est, de ce qui est réellement et par nature toujours parfaitement identique à soi, voilà la connaissance que tous ceux qui possèdent ne serait-ce qu'un peu de raison estiment être la plus vraie. Et toi, Protarque, qu'en penses-tu ? Comment en jugerais-tu ?

PROTARQUE

Pour ma part, Socrate, j'ai entendu Gorgias dire à de nombreuses reprises que la persuasion l'emporte de beaucoup sur toutes les autres techniques, [58b] car elle les asservit toutes, volontairement et non par la force, ce qui fait d'elle, de loin, la plus éminente des techniques. Mais je ne veux maintenant m'opposer ni à lui ni à toi.

SOCRATE

J'ai l'impression que tu voulais dire « prendre les armes », mais que, saisi de honte, tu les as laissées tomber.

PROTARQUE

Qu'il en aille comme bon te semble.

SOCRATE

Peut-être est-ce par ma faute que tu n'as pas bien saisi ?

PROTARQUE

Saisi quoi ?

SOCRATE

Ce que je voulais découvrir ici, mon cher Protarque, [58c] ce n'était pas quelle technique ou quelle science l'emporte sur toutes les autres par sa grandeur, son excellence ou le nombre des avantages qu'elle nous procure ; mais laquelle, si infime soit-elle et si maigre en soit le bénéfice, fait porter son examen sur ce qui est précis, ce qui est exact et ce qui est le plus vrai, voilà en l'occurrence ce que nous cherchons à présent. Regarde donc : tu peux éviter les foudres de Gorgias, en concédant à sa technique de l'emporter sous le rapport de l'utilité qu'elle a pour les hommes. Mais, tout comme le blanc dont nous parlions tout à l'heure, disant que, si infime soit-il et pourvu qu'il soit pur, il l'emportait sur une grande quantité de blanc impur pour cette seule raison qu'il était le blanc le plus vrai, [58d] de même, l'activité que je viens d'évoquer, après y avoir considérablement réfléchi et lui avoir consacré une discussion suffisante, sans tenir compte des éventuels avantages que peuvent comporter les sciences ni de l'éventuelle renommée qu'elles procurent, mais

en ne nous intéressant qu'à la question de savoir si notre âme possède naturellement la faculté d'aimer le vrai et de tout faire en vue de lui, demandons-nous si nous pouvons affirmer de cette faculté qu'elle est vraisemblablement celle qui possède au plus haut point la pureté de l'intellect comme de la réflexion, ou bien si nous devons en rechercher une autre qui l'emporte sur l'elle.

PROTARQUE

[58e] Mais j'examine et il me paraît difficile d'accorder que quelque autre science ou technique puisse être davantage attachée à la vérité qu'elle.

SOCRATE

En faisant cette réponse à l'instant, avais-tu en tête le fait que la plupart des techniques et la plupart de ceux qui s'y consacrent [59a] ne sont d'abord soucieux que d'opinions et consacrent leurs recherches à des opinions ? Et même celui qui prétend faire porter ses recherches sur la nature, tu sais bien que toute sa vie durant, c'est à propos de ce monde-ci qu'il se demande comment il est né, de quoi il pâtit et ce sur quoi il agit. Dirions-nous cela ? Ou quoi ?

PROTARQUE

Nous le dirions.

SOCRATE

De la sorte, la peine que cet homme consacre pour nous ne porte pas sur les choses qui existent toujours, mais sur celles qui deviennent, qui deviendront ou qui sont devenues.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Et pourrions-nous dire de ces choses quoi que ce soit de précis, avec la plus exacte vérité, [59b] alors même qu'elles n'ont jamais été identiques à elles-mêmes, qu'elles ne le seront jamais et que rien de leur état actuel ne le leur permet ?

PROTARQUE

Comment le pourrions-nous ?

SOCRATE

Eh bien, sur des choses qui n'ont aucune sorte de consistance, comment pourrait-il naître en nous quoi que ce soit de ferme ?

PROTARQUE

D'aucune façon, à mon avis.

SOCRATE

C'est pourquoi aucun intellect ni aucune science ne peut atteindre à leur propos la plus haute vérité.

PROTARQUE

C'est bien ce qu'il semble.

SOCRATE

Alors, à toi comme à moi, et aussi bien à Gorgias et à Philèbe, il nous faut dire au revoir, et suivre le témoignage du raisonnement en affirmant ceci.

PROTARQUE

[59c] Quoi ?

SOCRATE

Que nous trouverons la certitude, la pureté, la vérité et ce que nous disons être dépourvu de mélange dans ces réalités qui sont toujours dans le même état et qui ne sont absolument pas mélangées, ou bien dans celles qui leur sont le plus possible apparentées. Quant à toutes les autres choses, il faut les dire de second rang et inférieures.

PROTARQUE

Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Quant aux noms qu'il faut donner à ces réalités, le plus juste ne serait-il pas de réserver les plus beaux aux plus belles ?

PROTARQUE

Il semble bien.

SOCRATE

[59d] Les noms les plus estimables ne sont-ils pas ceux d'intellect et de réflexion ?

PROTARQUE

Oui.

SOCRATE

Ainsi, c'est lorsqu'ils sont appliqués aux pensées qui portent sur ce qui est réellement que ces noms sont employés à bon escient et de la façon la plus exacte qui soit ?

PROTARQUE

Exactement.

SOCRATE

Et les noms que j'avais soumis auparavant au jugement ne sont pas d'autres noms que ceux-là.

PROTARQUE

Parfaitement, Socrate.

SOCRATE

Bien ; quant à la réflexion et au plaisir, [59e] si quelqu'un disait de nous que nous sommes maintenant devant le mélange que nous devons en réaliser comme des artisans devant les matériaux à partir desquels ils doivent produire quelque chose, serait-ce une juste comparaison ?

PROTARQUE

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Et ne nous faut-il pas maintenant réaliser ce mélange ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Mais ne serait-il pas mieux, pour commencer, que nous disions, ou plutôt que nous nous rappelions d'abord certaines choses ?

PROTARQUE

Lesquelles ?

SOCRATE

Celles que nous nous sommes rappelées auparavant ; mais il semble à propos le proverbe [60a] qui dit que « c'est deux et même trois fois qu'il faut répéter en paroles ce qui est bien ».

PROTARQUE

Et comment !

SOCRATE

Alors en avant, par Zeus ! Il me semble que ce qui avait été dit l'était ainsi.

PROTARQUE

Comment ?

SOCRATE

Philèbe affirme que le plaisir est le but convenable de tous les êtres vivants, celui qu'ils doivent tous viser, qu'il est pour cette raison le bien pour tous et enfin, que les deux noms de « bon » et de « plaisant » ne désignent proprement qu'une seule chose et une seule nature. [60b] Au contraire, Socrate nie qu'il y ait là une seule et même chose, et il affirme que, tout comme ils ont deux noms, le bien et le plaisir ont deux natures différentes, et que la réflexion a davantage part à la nature du bien que le plaisir. N'en va-t-il pas ainsi et n'est-ce pas ce qui avait été dit alors, Protarque ?

PROTARQUE

C'est exactement cela.

SOCRATE

Et maintenant, ne conviendrions-nous pas comme alors de ceci ?

PROTARQUE

De quoi ?

SOCRATE

Que la nature du bien se distingue de toutes les autres de ce fait.

PROTARQUE

[60c] De quel fait ?

SOCRATE

Du fait que tout être vivant en qui le bien serait toujours, en qui il serait entièrement présent, jusqu'à la fin et sous tous ses aspects, n'aurait jamais plus besoin de rien d'autre et serait parfaitement suffisant. N'est-ce pas cela ?

PROTARQUE

C'est bien cela.

SOCRATE

N'avions-nous pas cherché, au moyen du discours, à les séparer l'un de l'autre, en accordant à chacun d'eux une vie propre, celle de plaisir sans mélange de réflexion, et celle de réflexion sans la moindre part de plaisir ?

PROTARQUE

Nous le fîmes.

SOCRATE

[60d] Et notre opinion fut-elle alors que l'une ou l'autre vie pût se suffire à elle-même ?

PROTARQUE

Comment le pourraient-elles ?

SOCRATE

Au cas où nous aurions alors commis une erreur, que quelqu'un reprenne l'argument et le corrige. Qu'il rassemble sous une même nature la mémoire, la réflexion, la science et l'opinion vraie, et qu'il demande si quiconque accepterait d'y renoncer pour posséder ou pour acquérir quoi que ce soit

d'autre. Et pas même le plaisir le plus grand et le plus intense, car il n'aurait ni opinion vraie de sa jouissance, [60e] ni la moindre connaissance de l'affection qu'il éprouve, pas plus qu'il n'en conserverait un instant le souvenir. Et qu'il en fasse de même avec la réflexion, en demandant si quiconque accepterait de la posséder sans le moindre plaisir, si bref fût-il, plutôt qu'accompagnée de certains plaisirs, ou bien préférerait posséder tous les plaisirs sans réflexion, plutôt qu'avec un peu de réflexion.

PROTARQUE

Ce ne peut être le cas, Socrate, et l'on doit arrêter de poser toujours la même question.

SOCRATE

[61a] Aucun de ces deux termes ne serait donc la fin éligible par tous, le bien tout entier ?

PROTARQUE

Comment le seraient-ils ?

SOCRATE

Alors, il nous faut dans ce cas saisir précisément ce qu'est le bien, ou à tout le moins ce qui porte sa marque, afin de répondre à la question de savoir, comme nous le demandions, à qui donner le second prix.

PROTARQUE

Tu as on ne peut plus raison.

SOCRATE

Mais n'avons-nous pas découvert un chemin qui mène au bien ?

PROTARQUE

Lequel ?

SOCRATE

C'est comme si, partant à la recherche d'un homme, on se demandait d'abord où il vit exactement ; [61b] ce serait là un bon moyen afin de pouvoir trouver celui qu'on cherche.

PROTARQUE

Sans aucun doute.

SOCRATE

Et de même le raisonnement nous a-t-il indiqué à l'instant, tout comme il l'avait fait au début, que le bien ne doit pas être recherché dans la vie qui n'est pas mélangée, mais dans celle qui est mélangée.

PROTARQUE

Exactement.

SOCRATE

Et l'espoir est plus grand de voir apparaître plus clairement ce que nous cherchons dans une vie bien mélangée plutôt que dans une vie qui ne le serait pas.

PROTARQUE

Beaucoup plus grand.

SOCRATE

Alors, Protarque, prions les dieux afin de réaliser notre mélange, [61c] que ce soit Dionysos, Héphestos ou tel autre à qui revient le privilège de présider au mélange.

PROTARQUE

Très bien.

SOCRATE

Nous sommes donc comme des échantons devant des sources – celle du plaisir, que l'on pourrait comparer à une source de miel, et celle de la réflexion, sobre et sans vin, à une source d'eau austère et saine –, et nous devons tenter d'en faire le plus beau mélange possible.

PROTARQUE

Comment, en effet, ne pas le tenter ?

SOCRATE

[61d] Considérons d'abord ceci : est-ce en mélangeant n'importe quelle sorte de plaisir à n'importe quelle sorte de réflexion que nous aurons le plus de chance de bien faire ?

PROTARQUE

Peut-être.

SOCRATE

Ce ne serait pourtant pas le moyen le plus sûr. Afin que nous puissions réaliser ce mélange avec moins de risques, je crois pouvoir vous faire cette suggestion.

PROTARQUE

Dis-nous laquelle.

SOCRATE

Nous tenons, c'est bien ce que nous croyons, qu'il y a un plaisir qui est plus véritablement un plaisir qu'un autre, et qu'il y a une technique qui est plus exacte qu'une autre ?

PROTARQUE

Comment peut-il en être autrement ?

SOCRATE

Et qu'une science diffère d'une autre science, puisque l'une porte sur les choses qui naissent et périssent, [61e] et l'autre sur des choses qui ni ne naissent ni ne meurent, mais restent toujours identiques à elles-mêmes et sont toujours dans le même état. Et c'est celle-ci, en examinant les sciences du point de vue de la vérité, dont nous avons conclu qu'elle était la plus vraie.

PROTARQUE

Très exactement.

SOCRATE

Si nous prenions en chacun d'eux les parties les plus vraies et que nous les mélangeions, est-ce que ce mélange nous procurerait la vie la plus agréable qui soit, ou bien faudrait-il y ajouter encore quelques unes de leurs autres parties ?

PROTARQUE

[62a] Non, il me semble que c'est ainsi qu'il faut le faire.

SOCRATE

Bien ; prenons un homme qui comprend ce qu'est la justice elle-même, qui possède la parole qui s'accorde avec cette pensée, et qui peut concevoir toutes les autres réalités qui toujours sont dans le même état.

PROTARQUE

Soit.

SOCRATE

Celui-ci aura-t-il assez de science s'il peut rendre compte du cercle ou de la sphère divine en elle-même sans savoir ce qu'est la sphère des hommes, ce que sont nos cercles à nous ? [62b] Et dans la construction d'une maison, pourra-t-il ne se servir également que des autres règles ou des autres cercles ?

PROTARQUE

Nous en tenir aux seules sciences qu'on appelle divines serait une disposition ridicule.

SOCRATE

Que dis-tu ? Il faudrait donc encore leur ajouter et y mélanger cette technique dépourvue de certitude et de pureté qui porte sur la règle fausse et le cercle faux ?

PROTARQUE

C'est en effet indispensable, si du moins chacun de nous veut retrouver en toute occasion le chemin de chez lui.

SOCRATE

[62c] Et devons-nous aussi y ajouter la musique, alors que nous venons de dire qu'elle est pleine de conjecture et de simulation, et qu'elle manque de pureté ?

PROTARQUE

À mes yeux, cela semble indispensable, si nous voulons que notre vie

soit en quelque façon une vie.

SOCRATE

Tu souhaites donc que, comme un portier bousculé et forcé par la foule, je cède et ouvre les portes pour laisser entrer toutes les sciences et qu'une plus défectueuse se mélange à une pure ?

PROTARQUE

[62d] Mais, Socrate, je ne vois pas pour ma part de quoi aurait à souffrir quelqu'un qui accepterait ainsi toutes les autres sciences, pourvu qu'il possède les premières.

SOCRATE

Dois-je donc toutes les laisser s'écouler dans ce réceptacle qu'Homère appelle si poétiquement « le confluent des vallées⁹ » ?

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

Elles y sont. Revenons-en maintenant à la source des plaisirs. Car nous n'avons pu réaliser notre intention, qui était de ne mélanger d'abord que celles de leurs parties qui sont vraies, mais, attirés par toutes les sortes de science, nous les avons toutes laissées entrer, [62e] avant même les plaisirs.

PROTARQUE

Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Le moment est donc venu pour nous de délibérer sur les plaisirs à leur tour, afin de savoir s'il faut tous les laisser entrer, ou bien s'il nous faut d'abord n'accueillir que les vrais.

PROTARQUE

Il est autrement plus important de ne laisser entrer d'abord que les vrais.

SOCRATE

Les y voici. Mais ensuite ? Si certains sont nécessaires, ne devons-nous pas les ajouter au mélange comme nous l'avions fait dans le cas précédent ?

PROTARQUE

Pourquoi pas ? Ajoutons sans aucun doute les plaisirs nécessaires.

SOCRATE

[63a] Mais, ayant estimé qu'il était sans danger et même avantageux de passer sa vie à rechercher toutes les techniques, si nous en venons maintenant à la même conclusion à propos des plaisirs, s'il nous est utile et s'il est sans danger de jouir notre vie durant de tous les plaisirs, alors il faudra tous les ajouter au mélange.

PROTARQUE

Mais que devons-nous dire alors à leur propos ? Que devons-nous faire ?

SOCRATE

Ce n'est pas à nous, Protarque, qu'il faut poser cette question, mais c'est aux plaisirs eux-mêmes et aux différentes réflexions que nous devons demander réciproquement la chose suivante.

PROTARQUE

[63b] Laquelle ?

SOCRATE

« Amis, que l'on doive vous appeler "plaisirs" ou d'un autre nom, accepteriez-vous de cohabiter avec toute sorte de réflexion, ou bien séparés de la réflexion ? » À cela, voici, je crois, ce qu'ils répondraient nécessairement.

PROTARQUE

Quoi ?

SOCRATE

Ce que nous avons déjà dit : « Il n'est ni possible ni avantageux pour un genre de rester seul, isolé et sans mélange. De tous les genres, examinés un par un, celui avec lequel [63c] il serait le mieux de cohabiter est celui qui, connaissant toutes choses, connaît aussi ce qu'est chacun de nous en lui-même, aussi parfaitement que possible. »

PROTARQUE

« Vous avez bien répondu », leur dirons-nous.

SOCRATE

Et nous aurons raison. Mais après cela, il faut interroger à leur tour la réflexion et l'intellect : « Avez-vous quelque besoin d'être mélangés à des plaisirs ? », voilà ce que nous demanderions à l'intellect et à la réflexion. Et ils répondraient peut-être : « Quels plaisirs ? »

PROTARQUE

C'est probable.

SOCRATE

[63d] Voici alors le discours que nous leur tiendrions : « Avez-vous besoin, en plus de ces plaisirs vrais, qu'on vous associe aux plaisirs les plus grands et les plus intenses ? » – « Et pourquoi donc, Socrate ?, répondraient-ils peut-être ; ils sont pour nous d'innombrables obstacles, ils troublent les âmes où ils séjournent de tourments fous, et ils nous empêchent d'emblée de naître. [63e] Et quant à ceux d'entre nous qui sont nés, le plus souvent ils font qu'on les oublie par insouciance, de sorte qu'ils finissent par être complètement détruits. Quant aux plaisirs que tu as dit vrais et purs, regarde-les presque comme nos parents, et ajoute dans le mélange ceux qui accompagnent la santé et la tempérance, comme tous ceux qui, comme au cortège d'une divinité, accompagnent partout toute l'excellence. Mais les plaisirs qui accompagnent toujours la déraison et les autres vices, il serait absurde de les mélanger à l'intellect si l'on veut voir le mélange, la fusion la plus belle [64a], dépourvue de dissension, et si l'on veut tenter d'y découvrir ce qu'est naturellement le bien en l'homme comme dans l'univers, et de deviner quelle est sa nature. » Ne dirons-nous pas de l'intellect, quand il répond ainsi, pour lui-même mais aussi pour la mémoire et pour l'opinion droite, qu'il répond de façon réfléchie et intelligente ?

PROTARQUE

Absolument.

SOCRATE

Mais il y a encore quelque chose qu'il faut nécessairement ajouter, quelque chose sans quoi rien ne pourrait jamais naître.

PROTARQUE

[64b] Quoi donc ?

SOCRATE

Ce à quoi on ne mélangerait pas la vérité ne pourrait jamais naître véritablement ni exister une fois né.

PROTARQUE

Comment le pourrait-il ?

SOCRATE

Il ne le pourrait en aucune façon. Mais si quelque chose manque encore à notre mélange, c'est à toi et à Philèbe de le dire. Car, pour ma part, je crois que notre raisonnement est achevé, comme une sorte d'ordre incorporel appelé à gouverner comme il convient un corps animé.

PROTARQUE

Tu peux me ranger, Socrate, parmi ceux qui partagent cette opinion.

SOCRATE

[64c] N'aurions-nous alors pas raison d'affirmer que nous nous trouvons désormais comme aux portes du bien et de la demeure où séjourne tout ce qui lui est apparenté ?

PROTARQUE

C'est bien mon opinion.

SOCRATE

De quel élément de ce mélange devrions-nous penser qu'il est le plus estimable et qu'il est encore la véritable cause de l'attachement que tous portent à cet état ? Nous devons le trouver avant d'examiner si, dans son ensemble, il a davantage d'affinité naturelle avec le plaisir ou bien avec l'intellect.

PROTARQUE

[64d] Tu as raison, et cela nous est en effet très utile afin de rendre notre jugement.

SOCRATE

Et il n'est pas difficile d'apercevoir, dans n'importe quel mélange, ce qui fait sa valeur ou bien au contraire sa parfaite absence de valeur.

PROTARQUE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Aucun homme ne l'ignore.

PROTARQUE

N'ignore quoi ?

SOCRATE

Qu'un mélange quelconque, s'il ne possède d'une manière ou d'une autre ni la mesure, ni la nature de ce qui est proportionné, corrompra nécessairement ses composants et se corrompra plus encore lui-même. [64e] Car faute de cela, il n'y aurait pas même de mélange, mais seulement un assemblage véritablement dépourvu de mélange, qui ferait la ruine de tous les êtres qui le posséderaient.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus vrai.

SOCRATE

Nous voyons désormais que la puissance du bien s'est réfugiée auprès de la nature du beau, car je suppose que la mesure et la proportion accompagnent partout la beauté et l'excellence.

PROTARQUE

Oui, parfaitement.

SOCRATE

Et nous avons dit que, dans le mélange, c'est aussi la vérité qui leur est ajoutée.

PROTARQUE

Parfaitement.

SOCRATE

[65a] Ainsi, si nous ne pouvons nous servir d'une unique nature afin de capturer le bien, employons-en trois à la fois : la beauté, la proportion et la vérité. Et disons qu'il est on ne peut plus juste de reconnaître à cette sorte d'unité d'être la cause de ce qui se trouve dans le mélange, puisque c'est sa bonté qui est la cause de celle du mélange.

PROTARQUE

C'est on ne peut plus juste.

SOCRATE

Alors, Protarque, n'importe qui serait désormais à même de juger lequel, du plaisir et de la réflexion, [65b] est le plus apparenté au bien le meilleur, et lequel est le plus estimé parmi les hommes comme parmi les dieux.

PROTARQUE

C'est évident, mais il serait toutefois préférable de le démontrer entièrement.

SOCRATE

Examinons alors chacune des trois idées selon le rapport qu'elle entretient avec le plaisir et avec l'intellect, puisqu'il nous faut voir auquel des deux il faut davantage apparenter chacune d'entre elles.

PROTARQUE

Tu veux parler de la beauté, de la vérité et de la mesure ?

SOCRATE

Oui. Prends donc d'abord la vérité, Protarque, et, [65c] l'ayant saisie, observe ces trois termes : l'intellect, la vérité et le plaisir. Prends longtemps pour y réfléchir et réponds-toi à toi-même : lequel du plaisir ou de l'intellect est le plus apparenté à la vérité ?

PROTARQUE

Pourquoi y faudrait-il longtemps ? Il me semble en effet que la différence est considérable, car le plaisir est le plus grand des imposteurs. Et

l'on dit bien qu'en matière de plaisirs amoureux, qui semblent être les plus grands, même les dieux pardonnent le parjure, ce qui prouve que les plaisirs sont comme des enfants dépourvus de la moindre part d'intellect. [65d] Au contraire, l'intellect est soit identique à la vérité, soit ce qui lui ressemble le plus et qui est le plus vrai.

SOCRATE

Soumets alors maintenant la mesure au même examen, et vois si le plaisir en possède davantage que la réflexion, ou bien la réflexion davantage que le plaisir.

PROTARQUE

Cet examen que tu me demandes est facile à conduire. Il me semble en effet impossible qu'on puisse jamais trouver quelque chose qui soit naturellement moins pourvu de mesure que le plaisir et la joie excessive, ni quelque chose qui soit davantage mesuré que l'intellect et la science.

SOCRATE

[65e] Bien répondu. Viens-en toutefois au troisième terme : jugeons-nous que l'intellect reçoit une plus grande part de beauté que le genre du plaisir, de sorte que l'intellect est plus beau que le plaisir, ou bien est-ce le contraire ?

PROTARQUE

Mais jamais personne, Socrate, que ce soit en rêve ou éveillé, n'a pu voir ni concevoir que la réflexion et l'intellect aient pu être laids, ni qu'ils le soient ou le deviennent jamais.

SOCRATE

C'est juste.

PROTARQUE

Alors que les plaisirs, à mon avis, et en particulier les plus grands d'entre eux, lorsqu'on voit quelqu'un les éprouver, [66a] se révèlent avoir des effets ridicules et d'une telle laideur que nous en éprouvons nous-mêmes de la honte et tentons de les dissimuler autant que faire se peut, en les confiant à la nuit, comme si la lumière du jour ne devait pas les voir.

SOCRATE

Alors, Protarque, tu proclamerais en tout lieu, au loin à travers tes messagers et ici de vive voix, que le plaisir n'est ni le premier ni même le second bien, mais qu'il faut tenir que le premier revient d'une certaine manière à la mesure, à ce qui est mesuré, à ce qui est opportun et à tout ce qui leur ressemble [...]¹⁰.

PROTARQUE

C'est apparemment la conséquence de ce qu'on vient de dire.

SOCRATE

[66b] Le second rang revient à ce qui est proportionné, à ce qui est beau, à ce qui est achevé, à ce qui est suffisant comme à tout ce qui appartient à cette même famille.

PROTARQUE

Il semble bien.

SOCRATE

Et si, comme je le devine, tu accordes le troisième rang à l'intellect et à la réflexion, tu ne pourras pas t'éloigner bien loin de la vérité.

PROTARQUE

Peut-être.

SOCRATE

Pas plus que si, après ces trois-là, tu accordes d'être quatrièmes à ces choses dont nous avons dit qu'elles étaient propres à l'âme, les sciences, les techniques et les opinions qu'on appelle droites, [66c] puisqu'elles sont davantage apparentées au bien que ne l'est le plaisir.

PROTARQUE

Sans doute.

SOCRATE

En cinquième, on trouvera alors les plaisirs que nous avons mis à part en les disant dépourvus de douleur ; nous les avons désignés comme les plaisirs purs propres à l'âme, qu'ils accompagnent les sciences ou bien les sensations.

PROTARQUE

Peut-être.

SOCRATE

« Avec la sixième génération, dit Orphée, mettez un terme au chant bien composé¹¹. » Il semble que notre discours aussi ait trouvé son terme avec ce sixième rang. [66d] Après cela, il ne nous reste donc plus, pour ainsi dire, qu'à donner une tête à tout ce qui a été dit.

PROTARQUE

Il le faut.

SOCRATE

Allons ! « Pour la troisième fois, en l'honneur du Zeus sauveur¹² », reprenons donc notre argument.

PROTARQUE

Lequel ?

SOCRATE

Philèbe posait que le plaisir, tout entier et sous toutes ses formes, était le bien pour nous.

PROTARQUE

Socrate, il semble que, par la « troisième fois », tu veuilles dire, comme tu le demandais tout à l'heure, qu'il faut reprendre notre entretien depuis le début.

SOCRATE

[66e] Oui, mais écoutons encore ce qui suit. Pour ma part, compte tenu de ce qui vient d'être dit, et parce que la thèse que non seulement Philèbe mais beaucoup d'autres soutiennent souvent me répugne, j'affirmais que l'intellect est bien préférable et meilleur pour la vie humaine que ne l'est le plaisir.

PROTARQUE

C'est bien cela.

SOCRATE

Et soupçonnant qu'il y avait encore beaucoup d'autres biens, j'ai soutenu que, si l'un d'eux paraissait préférable à ces deux-là, alors je me battrais aux côtés de l'intellect et contre le plaisir pour le second prix, dont le plaisir se verrait alors privé.

PROTARQUE

[67a] C'est en effet ce que tu as soutenu.

SOCRATE

Et après cela, il est apparu suffisamment clairement qu'aucun des deux n'était suffisant.

PROTARQUE

On ne peut plus vrai.

SOCRATE

Et l'argument n'a-t-il pas alors établi que ni l'intellect ni le plaisir ne pouvaient aucunement se prévaloir d'être le bien lui-même, puisqu'ils sont privés d'autarcie, c'est-à-dire de suffisance et de perfection ?

PROTARQUE

On ne peut plus juste.

SOCRATE

Un troisième candidat était alors apparu, qui l'emportait sur l'un comme sur l'autre, et il devint manifeste que l'intellect lui était infiniment plus familier et qu'il avait davantage d'affinité naturelle que le plaisir avec la nature de ce vainqueur.

PROTARQUE

Comment pourrait-il en être autrement ?

SOCRATE

Ainsi, selon le jugement que vient de rendre notre argument, la puissance du plaisir ne serait qu'au cinquième rang.

PROTARQUE

C'est ce qu'il semble.

SOCRATE

[67b] Et non pas au premier, même si tous les bœufs, tous les chevaux et toutes les bêtes témoignent du contraire en poursuivant la jouissance. La foule les croit, comme les devins croient les oiseaux, et elle juge ainsi que les plaisirs sont les plus à même de nous assurer une vie bonne, en tenant que les amours des bêtes sauvages sont des témoins bien plus autorisés que ne le sont les amours suscitées par les discours que prononce toujours l'oracle de la muse philosophique.

PROTARQUE

Ce que tu as dit, Socrate, est on ne peut plus vrai ; voilà désormais ce que nous disons tous.

SOCRATE

Alors, me laissez-vous partir ?

PROTARQUE

Il reste encore un détail, Socrate. Tu ne renonceras certes pas avant nous, et je vais donc te rappeler ce qui manque.

1- Aphrodite, déesse du plaisir amoureux.

2- Voir *Cratyle*, 399d-401a.

3- Il s'agit de l'Intellect, ici déifié, dont Socrate défend la cause (voir *supra*, 22c).

4- On trouve cette exclamation de marin dans Eschyle, *Agamemnon*, 899 ; voir aussi *République* V, 472a.

5- Le feu, comme élément, ne se manifeste pas seulement sous forme de flamme : mêlé à l'air ou à l'eau, il produit de la chaleur et rentre en jeu, selon Platon, dans la respiration ou dans la digestion (voir, sur ce point, *Timée*, 78a-81e).

6- Allusion à Héraclite et à ses partisans.

7- Il s'agit sans doute de contemporains de Platon, proches de l'Académie, et peut-être plus précisément de Speusippe, son neveu, qui fut le premier chef de l'Académie après la mort de son oncle : sur l'anti-hédonisme de ce dernier, voir Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 12-14.

8- *Illiade* XVIII, 107-111.

9- Voir *Illiade* IV, 451-454.

10- Le texte est corrompu à cet endroit.

11- La théogonie attribuée à Orphée comptait six générations divines : celles de Phanès, de Nuit, d'Ouranos, de Kronos, de Zeus et de Dionysos. Voir *OF* 14 Kern = 25 F Bernabé.

12- Formule traditionnelle à la fin d'un banquet, pour consacrer à Zeus une troisième et dernière libation.

LE POLITIQUE

Le *Politique* est le second moment d'un entretien entamé dans le *Sophiste* et annoncé dans le *Théétète*. Il s'agit désormais de définir ce qu'est l'homme politique, en utilisant ces instruments que sont la dialectique, le mythe et le paradigme.

En faisant usage de la dialectique, et donc de la méthode de division et de rassemblement, l'Étranger d'Élée parvient à une première définition de l'homme politique : c'est un pasteur d'hommes. Mais qu'en est-il des rivaux de l'homme politique, qui assurent aux autres hommes leur nourriture et qui veillent sur leur santé : commerçants, agriculteurs, boulangers, maîtres de gymnase et médecins ? Pour répondre à cette question qui prend la forme d'une objection, l'Étranger d'Élée a recours au mythe : la définition de l'homme politique comme pasteur d'hommes relève d'un passé lointain, celui où Kronos régnait en assurant aux hommes, qui vivaient en paix entre eux et avec les bêtes, une nourriture abondante obtenue sans travail. Sous le règne de Zeus, le nôtre, les hommes doivent se procurer eux-mêmes leur nourriture et assurer leur sécurité. À notre époque, la politique doit être considérée comme une technique humaine consistant à « prendre soin » d'un troupeau humain. Pour préciser en quoi consiste cette technique, l'Étranger d'Élée recourt au paradigme, qui met en œuvre une comparaison permettant d'établir un rapport entre un objet qui n'est que partiellement connu et un objet qui l'est parfaitement, de façon à parvenir à une définition du premier. Ici, c'est la technique du tissage que sera considérée comme le paradigme de la technique politique. La technique politique exerce sa fonction sur un matériau préparé, les mœurs, soumise à deux opérations de mesure successives. Dans un premier temps, il s'agit de prévenir l'ensemble des citoyens contre l'excès de chacune des deux parties de la vertu, à savoir le courage et la tempérance ; c'est là l'œuvre des éducateurs qui sont les auxiliaires de l'homme politique, lequel, dans un deuxième temps, va imposer une mesure commune à ces mœurs droites et justes, et rendre les citoyens modérés. Tout comme dans la *République* et dans les *Lois*, c'est du savoir que, dans la cité, dépendent le courage et la tempérance. Une politique qui cherche à éviter tout conflit n'est donc possible que si elle a partie liée avec la philosophie.

LE POLITIQUE

ou Sur la royauté ; genre logique

SOCRATE

[257a] Je te suis très reconnaissant, Théodore, de m'avoir fait connaître à la fois Théétète et l'Étranger¹.

THÉODORE

Oui, et même tu ne vas pas tarder, Socrate, à avoir pour moi trois fois plus de reconnaissance, lorsqu'ils auront mené à son terme la définition du politique et du philosophe².

SOCRATE

Eh bien ! Allons-nous prétendre, mon cher Théodore, que ce discours, nous l'avons entendu tenir par l'homme le plus fort en matière de calcul et de géométrie³ ? [257b]

THÉODORE

Qu'as-tu voulu dire, Socrate ?

SOCRATE

Tu as donné à chacun de ces hommes une valeur égale, alors qu'il y a entre eux, pour ce qui est de la valeur, un écart qui dépasse ce que permet la proportion dans la discipline qui est la vôtre.

THÉODORE

Oui, par le dieu qui est le nôtre⁴, par Ammon, ta remarque est pertinente et juste, Socrate, et elle montre que tu t'es bien souvenu de ce que tu as appris en mathématique en épinglant la faute que j'ai commise en calcul. Je te revaudrai cela dans le futur. Mais toi, Étranger, que ta gentillesse à notre égard

ne se relâche pas ; mais, pour le moment, choisis du politique [257c] ou du philosophe celui qu'il te plaira, et commence à nous en parler.

L'ÉTRANGER

C'est ce qu'il faut faire, Théodore, puisque aussi bien nous nous y sommes essayés une fois, et il ne faut pas nous écarter du sujet avant d'être parvenu à son terme. Mais j'ai une question : que dois-je faire avec Théétète ici présent ?

THÉODORE

À quel propos ?

L'ÉTRANGER

Allons-nous le laisser se reposer en prenant à sa place son compagnon d'exercice, le Socrate que voici⁵ ? Sinon, quel conseil me donnes-tu ?

THÉODORE

Fais comme tu le dis ; remplace-le. Comme ils sont jeunes tous les deux, ils supporteront plus aisément toutes les fatigues si nous les laissons se reposer. [257d]

SOCRATE

Il se pourrait fort bien, Étranger, que les deux aient d'une façon ou d'une autre avec moi quelque lointaine parenté. En tout cas, à vous entendre, l'un me ressemble par les traits du visage⁶, tandis que, puisque l'autre porte le même nom que moi, cette [258a] appellation produit comme un air de famille. Dès lors, nous devons toujours chercher à reprendre contact avec ceux à qui nous sommes apparentés en engageant avec eux la conversation. Or hier, c'est avec Théétète que je me suis entretenu et aujourd'hui c'est lui que je viens d'entendre répondre à tes questions. Mais avec Socrate, je n'ai fait ni l'un ni l'autre. Il faut pourtant lui demander son avis à lui aussi. Mon tour de lui poser des questions viendra plus tard ; pour l'instant, c'est à toi qu'il doit répondre.

L'ÉTRANGER

Il en sera ainsi. Eh bien, Socrate, tu entends ce que dit Socrate ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et tu es d'accord avec les propos qu'il tient ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER

Il n'y a pas [258b] d'obstacle de ton côté, semble-t-il. Et sans doute convient-il qu'il y en ait encore moins du mien. Toujours est-il, cela est évident à mes yeux, qu'après le sophiste, c'est sur l'homme politique que doit porter notre enquête. Or, dis-moi, devons-nous le placer parmi les gens qui possèdent une science ? Sinon, comment le considérer ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, parmi ceux qui possèdent une science.

L'ÉTRANGER

Dans ce cas, il faut procéder à une division des sciences, comme nous l'avons fait en menant notre enquête sur le personnage précédent.

SOCRATE LE JEUNE

Peut-être bien.

L'ÉTRANGER

Mais il me semble, Socrate, que ce ne sera pas selon le même découpage.

SOCRATE LE JEUNE

Et comment alors ?

L'ÉTRANGER

[258c] Selon un autre découpage.

SOCRATE LE JEUNE

Il semble bien.

L'ÉTRANGER

De quel côté va-t-on trouver ce sentier qui mène vers la politique ? Il faut en effet le découvrir, et le distinguer des autres, en marquant qu'il ressortit à une nature unique et en indiquant que tous les sentiers qui s'en écartent ressortissent à une seule autre espèce, faire ainsi que notre âme conçoive que l'ensemble des sciences se répartit en deux espèces.

SOCRATE LE JEUNE

Cela, Étranger, c'est désormais ton affaire, et non la mienne.

L'ÉTRANGER

Pourtant, il faut bien qu'elle soit aussi la tienne, [258d] quand nous l'aurons éclaircie.

SOCRATE LE JEUNE

Tu as raison.

L'ÉTRANGER

Eh bien, l'arithmétique et certaines autres techniques qui lui sont apparentées ne sont-elles pas séparées de la pratique, ne se bornent-elles pas à fournir une connaissance ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est le cas.

L'ÉTRANGER

Alors que la technique du charpentier et celle de tout autre travailleur manuel sont dépositaires d'une science qui, pour ainsi dire, appartient naturellement [258e] aux actions auxquelles elles apportent leurs concours afin qu'adviennent ces corps qui n'existaient pas auparavant.

SOCRATE LE JEUNE

Sans conteste.

L'ÉTRANGER

Divise alors l'ensemble des sciences de la façon que voici, en donnant aux unes le nom de « pratiques » et aux autres celui de « purement

cognitives ».

SOCRATE LE JEUNE

Je t'accorde que ce sont là les deux espèces d'une seule et même chose, la science considérée dans son ensemble.

L'ÉTRANGER

Alors le politique, allons-nous le considérer comme un roi, un maître d'esclaves ou encore l'administrateur d'un domaine, dans l'idée que tous ces noms font référence à une seule et même chose, ou bien dirons-nous qu'il y a autant de techniques que nous avons prononcé de noms ? Mais suis-moi plutôt dans la direction que voici.

SOCRATE LE JEUNE

Laquelle ? [259a]

L'ÉTRANGER

Celle-ci. Suppose que quelqu'un qui n'est pas un spécialiste soit en mesure de donner des conseils à un médecin public, ne devra-t-on pas, en vertu de sa technique, lui donner le même nom que celui qu'on réserve à celui à qui il prodigue ses conseils ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? Ne dirons-nous pas que celui qui est de taille à donner des conseils à un homme qui règne sur des contrées, même si lui-même n'est pas un spécialiste, possède la science dont le dirigeant devait être lui-même le dépositaire ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est ce que nous dirons.

L'ÉTRANGER

Mais n'est-il pas certain que la science que possède le roi véritable [259b] est la science royale ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et celui qui possédera cette science, qu'il se trouve être au pouvoir ou qu'il soit un simple particulier, ne sera-t-il pas toujours qualifié légitimement de « roi » en vertu même de sa technique ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, ce serait juste.

L'ÉTRANGER

Et il en ira de même pour l'administrateur d'un domaine et pour le maître d'esclaves ?

SOCRATE LE JEUNE

Sans contredit.

L'ÉTRANGER

Eh quoi ! entre l'étendue d'un vaste domaine d'un côté et la masse d'une petite cité de l'autre, y aura-t-il une différence en ce qui concerne l'exercice de l'autorité ?

SOCRATE LE JEUNE

Aucune.

L'ÉTRANGER

Il est donc manifeste, pour répondre à la question [259c] qui nous occupe à présent, que tout cela se rapporte à une science unique. Et si quelqu'un veut dire de cette science qu'elle est la science royale, la science politique ou la science économique, nous ne nous opposerons aucunement à lui.

SOCRATE LE JEUNE

Pourquoi en effet en irait-il autrement ?

L'ÉTRANGER

Il n'en est pas moins clair que, pour arriver à conserver son pouvoir, un roi quel qu'il soit trouve peu de secours dans la force de ses poings et de l'ensemble de son corps, au regard de ce qu'il trouve dans la pénétration et la force de son âme.

SOCRATE LE JEUNE

C'est clair.

L'ÉTRANGER

Nous dirons alors, si tu le souhaites, que le roi a plus d'affinité avec la science cognitive qu'avec la science manuelle et la science [259d] pratique dans son ensemble.

SOCRATE LE JEUNE

Sans contredit.

L'ÉTRANGER

Allons-nous mettre ensemble la science politique et l'homme politique avec la science royale et l'homme royal, de telle sorte que tout cela ne fasse qu'une seule et même chose ?

SOCRATE LE JEUNE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

N'allons-nous pas poursuivre notre route dans le bon sens, si après cela nous établissons une division dans la science cognitive ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Porte donc ton attention sur le point de savoir si, dans cette science, nous n'allons pas remarquer une dualité.

SOCRATE LE JEUNE

Dis-moi laquelle.

L'ÉTRANGER

Celle que voici : nous avons sans doute parlé du calcul comme d'une technique ? [259e]

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Il fait partie, je pense, sans l'ombre d'un doute, des techniques cognitives.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER

Eh bien, une fois qu'il connaît la différence qui existe entre les nombres, le calcul a-t-il, selon nous, une tâche plus importante que de porter un jugement sur ce qu'il connaît ?

SOCRATE LE JEUNE

Non, sans contredit.

L'ÉTRANGER

De fait, un quelconque architecte n'est pas lui-même un ouvrier, mais il dirige des ouvriers.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Ce qu'il apporte, je suppose bien, c'est une connaissance, et non pas un travail manuel.

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER

On aurait donc le droit de dire qu'il [260a] participe de la science cognitive.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Mais il ne convient certes pas, j'imagine, que lui, quand il a porté un jugement, se croie quitte et s'en aille, comme s'en est allé celui qui a fait un calcul ; il doit au contraire assigner à chacun des ouvriers la tâche qui lui convient jusqu'à ce que l'ouvrage commandé soit achevé.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Ainsi sont cognitives toutes les sciences de cette sorte et toutes celles qui vont avec le calcul, mais ces deux genres diffèrent l'un de l'autre [260b] par l'action de juger et celle de donner des ordres.

SOCRATE LE JEUNE

C'est ce qu'il semble pour toutes les deux.

L'ÉTRANGER

Par conséquent, si nous distinguons dans l'ensemble que constitue la science cognitive une partie que nous qualifierions en disant « qu'elle donne des ordres » et une autre que nous qualifierions en disant « qu'elle porte des jugements », ne faudrait-il pas reconnaître que cette division est bien dans le ton ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, à mon avis à tout le moins.

L'ÉTRANGER

Mais assurément, si l'on fait quelque chose en commun, c'est une bonne chose de s'entendre.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier ? [260c]

L'ÉTRANGER

Si notre complicité va jusque-là, il faut dire au revoir aux opinions soutenues par les autres.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

Poursuivons. À laquelle de ces deux techniques nous faut-il associer l'homme qui est roi ? Le ferons-nous relever de celle qui consiste à porter des jugements, à titre de simple spectateur, ou plutôt de celle qui consiste à donner des ordres, puisqu'en fait il se comporte à la façon d'un maître d'esclaves ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment en effet ne pas prendre ce parti ?

L'ÉTRANGER

Il nous faut donc considérer à son tour cette technique directive, pour voir si elle se divise en quelque manière. À mon avis, elle se divise de la manière suivante : de même que la technique qui est celle des revendeurs au détail se distingue de la technique de ceux qui vendent leurs propres produits, [260d] de même le genre des rois se sépare, semble-t-il bien, de celui des hérauts.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Les revendeurs, je suppose, commencent par acheter des marchandises qui sont des produits fabriqués par d'autres, puis à leur tour ils les vendent une seconde fois.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui ! Absolument.

L'ÉTRANGER

De même donc, la gent des hérauts, recevant de quelqu'un d'autre des ordres qu'elle n'a pas conçus, les intime à son tour à d'autres personnes une seconde fois.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? Ferons-nous entrer dans un même mélange la technique du roi avec celle de l'exégète, du chef des rameurs, du devin [260e], du héraut, comme avec une foule d'autres techniques apparentées à celles-ci, tout simplement parce qu'elles ont pour fonction de donner des ordres ? Préfères-tu plutôt que, poursuivant notre comparaison de tout à l'heure, nous forgions aussi par analogie un nom pour désigner le genre de ceux qui donnent des ordres qui viennent d'eux-mêmes, étant donné que ce genre est pratiquement dépourvu de nom ? Nous établirons les distinctions suivantes : nous rapporterons le genre des rois à la technique autodirective, sans nous soucier de tout le reste et en laissant à un autre le soin de trouver un autre nom pour désigner tout ce reste. C'est en effet celui qui exerce l'autorité que vise notre recherche, et non son [261a] contraire.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui ! Absolument.

L'ÉTRANGER

Mais, puisque entre ce genre d'hommes et les autres il existe un écart suffisant, celui que creuse la distinction entre ce qui est étranger et ce qui vient de soi, il nous faut recommencer et diviser à son tour ce genre, si nous trouvons encore en lui une coupure qui nous arrange.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Il me semble bien que nous la trouvons ; mais fais cette coupure en suivant mes directives.

SOCRATE LE JEUNE

De quelle manière ?

L'ÉTRANGER

Tous ceux dont nous considérons qu'ils exercent leur autorité en s'occupant de donner des ordres, ne trouverons-nous pas que les ordres qu'ils donnent ont [261b] en vue la naissance de quelque chose ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER

Or, diviser en deux toutes les choses qui naissent, ce n'est vraiment pas difficile.

SOCRATE LE JEUNE

En quel sens ?

L'ÉTRANGER

Parmi toutes ces choses, les unes, je suppose, sont dépourvues d'âme, tandis que les autres en sont pourvues.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et c'est bien en fonction de cela qu'il faudra introduire une coupure dans la partie directive de la science cognitive, à supposer que nous souhaitions y introduire une coupure.

SOCRATE LE JEUNE

Sous quel rapport ?

L'ÉTRANGER

Nous affectons un côté à la naissance de choses dépourvues d'âme, et un autre à la naissance de celles qui sont pourvues d'âme ; et de la sorte, tout sera désormais divisé [261c] en deux.

SOCRATE LE JEUNE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

Mettons donc à l'écart l'un des côtés, pour nous occuper de l'autre ; et après l'avoir repris, divisons cette totalité en deux parties.

SOCRATE LE JEUNE

Mais, des deux, de laquelle dis-tu qu'il faut s'occuper ?

L'ÉTRANGER

En tout état de cause, je suppose, de celle qui consiste à diriger des êtres vivants. Il est certain en tout cas que la science du roi ne consiste jamais à donner des ordres à des choses inanimées, comme c'est le cas de l'architecte ; mais son rôle est plus noble, car c'est sur des vivants qu'elle s'exerce et c'est sur eux que [261d] son pouvoir s'exerce toujours.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Eh bien, pour ce qui est de la naissance des vivants comme de leur élevage, on y pourrait distinguer l'élevage à l'unité et l'élevage en groupe, celui où l'on prend soin de bêtes que l'on fait paître en troupeaux.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Il est certain pourtant que nous ne trouverons point que le politique pratique l'élevage à l'unité, comme chez celui qui dresse un bœuf ou un cheval ; c'est plutôt à l'éleveur de chevaux et de bœufs qu'il ressemble.

SOCRATE LE JEUNE

Voilà ce qui est dit, semble-t-il.

L'ÉTRANGER

Lequel de ces deux noms allons-nous donner à cette partie de l'élevage des vivants qui s'occupe de nourrir des vivants [261e] assemblés en grand nombre : celui d'élevage des troupeaux ou celui d'élevage en groupe ?

SOCRATE LE JEUNE

L'un ou l'autre au gré de la discussion.

L'ÉTRANGER

À la bonne heure, Socrate. Et si tu persévères à ne pas être pointilleux à l'égard des mots, tu te montreras à mesure que tu avanceras en âge toujours plus riche en réflexion. En attendant, il faut faire comme tu le recommandes. Et pour ce qui est de l'élevage des troupeaux, vois-tu comment faire pour que, après avoir montré qu'il porte sur des objets qui sont jumeaux, cette recherche, au lieu d'être poursuivie dans [262a] le double, le soit dans la moitié de ce double ?

SOCRATE LE JEUNE

J'y mettrai tout mon empressement. À mon avis, il y a un élevage qui se rapporte aux hommes et un autre qui concerne les bêtes.

L'ÉTRANGER

Oui, voilà une division qui atteste au plus haut degré ton empressement et ta vaillance. Évitions pourtant d'être à nouveau victime de cette méprise...

SOCRATE LE JEUNE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

Ne détachons pas une petite partie en la mettant toute seule face à des parties grandes et nombreuses, et ne la mettons pas non plus à part de l'espèce ; [262b] veillons au contraire à ce que la partie représente en même temps l'espèce. Sans doute est-il très beau de mettre tout de suite à part l'objet de la recherche, à condition que l'on tombe juste. Toi par exemple tout à l'heure, parce que tu as cru tenir la division, tu as pressé l'argument d'aboutir en voyant qu'il menait aux hommes. Mais en fait, mon cher, faire du travail trop fin ne va pas sans danger. Il est plus sûr de procéder en découpant par moitié, et c'est ainsi que l'on a le plus de chance de tomber sur des natures spécifiques. Or cela fait toute la différence [262c] pour nos recherches.

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire par là, Étranger ?

L'ÉTRANGER

Il faut tenter de parler plus clairement encore, par égard pour toi, Socrate. Il n'est certes pas possible, pour l'instant, de prétendre ne rien laisser dans l'ombre. Mais il faut tenter d'aller un peu plus de l'avant pour atteindre à plus de clarté.

SOCRATE LE JEUNE

Quelle est donc, selon toi, la faute que nous aurions faite tout à l'heure dans nos divisions ?

L'ÉTRANGER

La même que si, entreprenant de diviser en deux le genre humain, [262d] on faisait la division à la façon dont la font la plupart des gens d'ici : en détachant les Grecs comme unité mise à part de tout le reste, tandis qu'à l'ensemble de toutes les autres races, alors qu'elles sont en nombre indéterminé et qu'elles ne se mêlent pas les unes avec les autres ni ne parlent la même langue, ils appliquent la dénomination unique de « Barbare », s'attendant que, à leur appliquer une seule et même dénomination, ils en aient fait un seul genre. Ou encore, c'est comme si l'on se figurait diviser le nombre en deux espèces en détachant le nombre « dix mille » de tous les autres, en le mettant à part comme si c'était une seule espèce, et qu'on prétende que, à mettre sur absolument tout le reste [262e] un nom unique, cela suffise cette fois encore pour mettre à part un second genre du nombre. Or, la division serait je suppose mieux faite et on diviserait mieux selon les espèces et en deux, si on partageait le nombre en « pair » et en « impair » et si on partageait de même le genre humain en « mâle » et en « femelle », tandis qu'on ne mettrait à part de tout le reste les Lydiens, les Phrygiens ou n'importe quel autre groupe que lorsqu'il n'y aurait plus moyen de trouver une division dont chacun des deux termes fût à la fois genre et partie.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus juste. Mais comment arriver à discerner plus clairement que le genre et la partie ne sont pas la même chose, mais deux choses différentes [263a] l'une de l'autre ?

L'ÉTRANGER

Ô le meilleur des hommes, ce n'est pas peu de chose ce que tu exiges là,

Socrate. À cette heure nous nous sommes égarés trop loin du sujet que nous nous sommes proposé, et tu nous invites à nous égarer davantage. Revenons plutôt en arrière, ce sera plus raisonnable. Et pour ce qui est de cette nouvelle question, [263b] nous nous mettrons en quelque sorte sur ses traces plus tard à loisir. Cependant, prends bien garde à ne pas croire que cette claire distinction qui a été faite, tu l'as entendue de ma bouche.

SOCRATE LE JEUNE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

Que l'espèce et la partie sont deux choses différentes.

SOCRATE LE JEUNE

Je vais y veiller.

L'ÉTRANGER

Chaque fois que quelque chose est considéré comme une espèce de quoi que ce soit, il est nécessaire qu'elle soit aussi partie de la chose dont elle est dite être l'espèce, mais il n'est pas du tout nécessaire que la partie soit en même temps espèce. Voilà, Socrate, des deux explications, celle que tu devras toujours donner comme mienne.

SOCRATE LE JEUNE

C'est ce que je ferai. [263c]

L'ÉTRANGER

Eh bien, dis-moi ce qui vient après.

SOCRATE LE JEUNE

Quoi ?

L'ÉTRANGER

Rappelle-moi où nous en étions avant la digression qui nous a égarés et menés jusqu'ici. C'était en effet, si je ne me trompe, là où je te demandais de quelle façon il fallait diviser la technique pastorale et où tu m'as répondu avec tant d'empressement qu'il y avait deux genres de vivants, celui des hommes et celui de toutes les autres bêtes prises en bloc.

SOCRATE LE JEUNE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Oui, et j'ai bien vu alors que, détachant une partie, tu pensais que le reste que tu laissais de côté ne formait en tout qu'un seul genre, et cela parce que tu avais un même nom [263d] pour les désigner toutes, en les appelant « bêtes ».

SOCRATE LE JEUNE

Là encore c'est bien ce qui se passait.

L'ÉTRANGER

Or cela, homme qui surpasse tout le monde en vaillance, c'est ce que ferait peut-être un autre animal, s'il en existe, doué de réflexion comme, mettons, la grue, ou toute autre espèce du genre ; elle attribuerait probablement les noms comme tu le fais, en prenant d'abord un seul et même genre celui de « grue » pour l'opposer aux autres vivants et pour se glorifier elle-même, et elle rejetterait en bloc le reste, y compris les hommes, pour lequel elle n'utiliserait probablement aucun autre nom que celui de « bêtes ». Nous devons donc nous efforcer de bien nous prémunir [263e] de toutes les erreurs de ce type.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Pour y être moins exposé, nous nous garderons d'effectuer une division sur la totalité du genre « vivant ».

SOCRATE LE JEUNE

Rien en effet n'oblige à le faire.

L'ÉTRANGER

C'est pourtant bien de cette manière que nous avons commis notre faute.

SOCRATE LE JEUNE

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER

Nous avons, je pense, rangé toute la partie directive de la science cognitive sous le genre « élevage de vivants », des vivants en troupeaux. N'est-ce pas ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

C'était alors, par le fait même, diviser tout le genre des vivants [264a] en apprivoisé et en sauvage. Car les vivants qui sont d'un naturel à se laisser apprivoiser sont qualifiés de « apprivoisés », alors que ceux dont ce n'est pas la nature sont qualifiés de « sauvages ».

SOCRATE LE JEUNE

Bien.

L'ÉTRANGER

Oui, mais la science que nous poursuivons était et reste celle qui a pour domaine les animaux « apprivoisés », et c'est assurément du côté des animaux élevés en troupeaux qu'il faut la chercher.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Gardons-nous donc de diviser comme nous l'avons alors fait en envisageant l'ensemble, et en nous hâtant pour arriver plus vite à la politique. Car cela nous a valu [264b] d'être victimes à l'instant de l'accident dont parle le proverbe.

SOCRATE LE JEUNE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

« À trop se bousculer, on aboutit plus lentement... » à faire une bonne division.

SOCRATE LE JEUNE

Résultat bien mérité certes, Étranger.

L'ÉTRANGER

Tenons-nous-le pour dit. Essayons, en reprenant du début, d'effectuer une division dans l'élevage de groupe ; car peut-être que ce que tu cherches avec tant d'empressement te sera révélé par la progression même de la discussion. À ce propos, dis-moi...

SOCRATE LE JEUNE

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER

Ceci, à supposer que tu en aies entendu parler maintes fois. [264c] Car, je le sais, tu n'as pas eu l'occasion de visiter toi-même les élevages de poissons au bord du Nil ou dans les étangs royaux⁷. Au fait, peut-être en auras-tu vu élever dans des fontaines ?

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument j'en ai vu, et pour les autres j'en ai entendu parler par beaucoup de gens.

L'ÉTRANGER

Bien entendu, même si tu n'a pas parcouru par toi-même les plaines de Thessalie, tu connais aussi au moins l'existence de parcs d'élevage pour les oies et pour les grues, et tu y crois.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

Si je te demande cela, [264d] c'est bien parce que les vivants élevés en troupeau peuvent être aquatiques ou terrestres.

SOCRATE LE JEUNE

Il en va bien ainsi.

L'ÉTRANGER

Ne te semble-t-il pas alors à toi aussi qu'il faut, de la façon suivante, diviser en deux la science de l'élevage en groupe, et appliquer à chacune de ces divisions la partie de cette science qui la concerne, en la qualifiant ici d'« élevage des vivants dans l'eau » et là d'« élevage des vivants sur la terre ferme » ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien mon avis.

L'ÉTRANGER

De la sorte, il est en outre certain que, pour ce qui est de la royauté, nous ne chercherons pas à savoir à laquelle de ces deux techniques elle ressortit, car la chose est bien claire [264e] pour tout le monde.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ne le serait-elle pas ?

L'ÉTRANGER

Dès lors, l'élevage des vivants sur la terre ferme, qui relève de l'élevage des troupeaux, tout le monde le diviserait...

SOCRATE LE JEUNE

De quelle façon ?

L'ÉTRANGER

En distinguant ceux qui volent et ceux qui marchent.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? La question du politique ne doit-elle pas être posée en se référant aux vivants qui marchent ? N'imagines-tu pas que l'homme le plus dépourvu de bon sens pour ainsi dire serait de cet avis ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien mon avis.

L'ÉTRANGER

Cette technique du pastoral des marcheurs, il faut montrer qu'elle se laisse découper en deux, comme le nombre tout à l'heure.

SOCRATE LE JEUNE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Il semble bien aussi, au moins pour la partie qui est le but de notre entretien, [265a] que deux routes partent dans sa direction : l'une, plus rapide, qui divise en opposant une petite partie à une grande ; l'autre, plus fidèle au procédé que nous décrivions tout à l'heure et qui prescrivait autant que possible de couper par le milieu, est certainement plus longue. Il nous est donc permis de suivre celle que nous souhaiterons.

SOCRATE LE JEUNE

Eh quoi ? ne peut-on les emprunter toutes les deux ?

L'ÉTRANGER

Les deux à la fois, non, étonnant jeune homme ! En revanche, l'une après l'autre, il est évident que c'est possible.

SOCRATE LE JEUNE

Alors, moi, je choisis les deux, l'une après l'autre. [265b]

L'ÉTRANGER

C'est facile, puisqu'il nous reste peu de choses à faire. Au point de départ, ou même au milieu du parcours, il nous eût été difficile de t'obéir. Mais à présent, puisque tu es de cet avis, nous suivrons d'abord la route la plus longue ; comme nous ne sommes pas encore trop fatigués, nous la parcourrons plus aisément. Vois donc la division que je fais.

SOCRATE LE JEUNE

Parle.

L'ÉTRANGER

Parmi les vivants apprivoisés qui marchent, tous ceux qui vivent en troupeaux, considérons-les comme naturellement divisés en deux groupes.

SOCRATE LE JEUNE

Pour quelle raison ?

L'ÉTRANGER

Parce que aux uns il ne pousse pas de cornes, tandis que les autres en sont pourvus.

SOCRATE LE JEUNE

[265c] À ce qu'il paraît.

L'ÉTRANGER

Divise donc la science du pastoral des marcheurs, et désigne chacune de ses deux parties au moyen d'une formule. Car souhaiter y mettre des noms, ce serait te compliquer la tâche plus qu'il ne faut.

SOCRATE LE JEUNE

Comment donc faut-il dire ?

L'ÉTRANGER

Comme ceci. Une fois divisée en deux la science du pastoral des marcheurs, il faut appliquer l'une de ses portions à la partie du troupeau qui porte des cornes, et l'autre à la partie du troupeau qui est dépourvue de cornes.

SOCRATE LE JEUNE

Va pour les formules qui viennent d'être énoncées. [265d] Elles donnent un sens aussi clair qu'il convient.

L'ÉTRANGER

Pour ce qui est du roi, il est bien clair qu'il paît un troupeau auquel il manque des cornes.

SOCRATE LE JEUNE

Comment cela ne serait-il pas évident ?

L'ÉTRANGER

Procédons donc à une partition de ce troupeau et tentons d'attribuer au roi la part qui lui revient.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

D'après lequel des deux critères suivants veux-tu faire cette division ? Par le fait d'avoir la corne du pied fendue ou, comme dit le poète, d'un seul tenant⁸ ; ou bien d'après le type de reproduction, croisée ou pure ? Tu vois bien ce que je veux dire, je pense...

SOCRATE LE JEUNE

Qu'est-ce ?

L'étranger : Que les chevaux et les ânes [265e] peuvent avoir des petits quand on les croise.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Au lieu que, dans ce qui reste de ce troupeau au front lisse de vivants apprivoisés, le mélange mutuel entre espèces reste stérile.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ne pas le voir ?

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? Auquel des deux groupes suivants appartient le troupeau dont le politique a visiblement la charge de s'occuper : celui où la génération croisée est possible, ou bien celui où elle ne l'est pas ?

SOCRATE LE JEUNE

Il est évident que c'est dans celui où la génération croisée n'est pas possible.

L'ÉTRANGER

Ce troupeau maintenant il faut, semble-t-il, comme on l'a fait dans les cas précédents, le partager en deux.

SOCRATE LE JEUNE

Il le faut assurément.

L'ÉTRANGER

[266a] Bien ! Pour tous les vivants, aussi bien ceux qui sont apprivoisés que ceux qui vivent en troupeaux, voilà, à deux espèces près, le découpage terminé. Car ce n'est pas la peine de compter les chiens parmi les bêtes que l'on nourrit en troupeaux.

SOCRATE LE JEUNE

Bien sûr que non. Mais ces deux groupes, de quelle façon allons-nous les diviser ?

L'ÉTRANGER

En procédant bien sûr comme vous procédez excellemment, Théétète et toi, pour effectuer vos divisions chaque fois que vous vous occupez de géométrie.

SOCRATE LE JEUNE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

La diagonale, bien sûr, et puis la diagonale de la diagonale.

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER

Est-ce que notre genre [266b] humain a été doté par la nature d'une autre sorte de marche que celle qu'exprime la diagonale, puissance de deux pieds⁹ ?

SOCRATE LE JEUNE

Il n'en est pas d'autre.

L'ÉTRANGER

En outre, il est certain que la sorte de marche dont a été doté le genre qui reste est à son tour, du point de vue de la puissance, la diagonale de notre propre puissance, s'il est vrai qu'elle est précisément de deux fois deux pieds.

SOCRATE LE JEUNE

Et comment peut-il n'en être pas ainsi ? Je commence tout naturellement à voir où tu souhaites en venir.

L'ÉTRANGER

Ce n'est pas tout. Ne voyons-nous pas qu'il nous est arrivé au cours de notre division une autre chose qui mériterait de déclencher [266c] sur nous la risée générale.

SOCRATE LE JEUNE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

De mettre en lice notre genre humain pour le faire lutter de vitesse avec celui des êtres les plus racés et les plus nonchalants qui soient¹⁰.

SOCRATE LE JEUNE

Je vois cela : et ce qui en résulte est tout à fait déconcertant.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? n'est-il pas à prévoir que ce sont les plus nonchalants qui arriveront en dernier ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, c'est bien cela.

L'ÉTRANGER

Mais ne voyons-nous pas que le roi paraîtra plus ridicule encore, lorsqu'il va concourir avec son troupeau et se mesurer sur la piste avec l'homme le mieux entraîné par ailleurs [266d] à cette vie nonchalante¹¹.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui ! Absolument.

L'ÉTRANGER

C'est maintenant, en effet, Socrate, que se trouve davantage éclairé ce qui avait été dit lors de notre recherche consacrée au sophiste¹²...

SOCRATE LE JEUNE

De quoi s'agit-il ?

L'ÉTRANGER

Du fait que la méthode appliquée dans l'entretien que nous menons ne porte pas plus d'attention à un sujet d'une noblesse supérieure qu'à un autre, que pas davantage elle ne fait moins de cas de ce qui est plus petit que de ce qui est plus grand, et que c'est toujours par elle-même qu'elle cherche à atteindre la vérité la plus haute.

SOCRATE LE JEUNE

Il semble bien.

L'ÉTRANGER

Cela dit, pour éviter que tu me devances en me demandant quel était alors le chemin le plus court pour définir le roi, [266e] me permets-tu d'y venir moi-même en premier ?

SOCRATE LE JEUNE

Je t'en prie.

L'ÉTRANGER

Il fallait alors, dirais-je, diviser tout de suite les vivants qui marchent en opposant le genre des bipèdes à celui des quadrupèdes, puis, considérant que l'homme ne partage encore un même lot qu'avec le volatile, découper à son tour le troupeau, les bipèdes nus et les bipèdes à plume, et, une fois cette coupure effectuée, la technique du pastoral des hommes étant désormais bien mise en lumière, il fallait, après avoir confié la conduite de la cité à l'homme politique et royal comme à un cocher, lui en remettre les rênes, parce que cette science est la sienne.

SOCRATE LE JEUNE

[267a] Voilà qui est me rendre tes comptes comme il convient et acquitter ta dette en y joignant, en guise d'intérêts, cet écart pour solde du compte.

L'ÉTRANGER

Allons, revenons sur nos pas et refaisons du début jusqu'à la fin le chemin parcouru lors de la définition de ce terme : la technique politique.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Eh bien, dans la science cognitive, nous avons commencé par distinguer une partie qui donne des ordres, et dans celle-ci une portion dont, en vertu d'une comparaison, nous avons dit qu'elle est autodirective. L'élevage des vivants [267b] a été à son tour détaché de cette science autodirective, dont il est un genre, et non le moindre. L'élevage des vivants a donné comme espèce l'élevage en troupeaux et l'élevage en troupeaux a donné à son tour le pastoral des marcheurs. Enfin, la technique du pastoral des marcheurs s'est vu attribuer comme section principale la technique qui nourrit les vivants dépourvus de cornes. Par ailleurs, pour la partie de celle-ci qui n'est pas la plus petite, il est nécessaire d'y entrelacer trois éléments si on veut la rassembler sous une dénomination unique en l'appelant la science du pastoral des animaux dont la reproduction ne peut résulter d'un croisement entre espèces. Le segment qui s'en sépare, la seule partie qui reste encore dans le troupeau des bipèdes [267c] est relative au pastoral des hommes. Voilà que nous avons trouvé l'objet de notre recherche, ce que nous appelons tout à la fois royal et politique.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Avons-nous donc vraiment, Socrate, réalisé notre programme aussi bien que tu le prétends ?

SOCRATE LE JEUNE

Quel programme ?

L'ÉTRANGER

Celui d'avoir répondu de façon tout à fait satisfaisante à la question posée. Ou bien notre enquête ne souffre-t-elle pas gravement du défaut même que voici, d'avoir énoncé en quelque manière la définition, [267d] sans toutefois avoir mené notre tâche à son terme ?

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER

Je vais essayer, pour toi comme pour moi, d'exposer plus clairement encore ma pensée.

SOCRATE LE JEUNE

Parle, je t'en prie.

L'ÉTRANGER

Ainsi donc, parmi les nombreux aspects que revêt la technique pastorale, on pouvait isoler la technique politique à laquelle il revenait de prendre soin d'un troupeau particulier ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et la discussion a précisé que ce soin était la science de l'élevage en groupe, non pas des chevaux ou d'autres bêtes, mais des hommes.

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER

[267e] Voyons donc en quoi les rois diffèrent de tous les autres pasteurs.

SOCRATE LE JEUNE

En quoi ?

L'ÉTRANGER

Voyons s'il y a un autre pasteur à qui un homme, désigné par le nom d'une autre technique, viendra dire et prétendre qu'il pratique, lui aussi, l'élevage en groupe du troupeau.

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER

Sais-tu par exemple que tous les commerçants, tous les agriculteurs et tous les boulangers, sans parler des maîtres de gymnase et de la gent médicale, viendraient devant ces pasteurs d'hommes que nous avons appelés des hommes politiques, [268a] pour protester tous en chœur, avec moult arguments, que ce sont eux qui ont la charge de nourrir les êtres humains, non seulement ceux du troupeau, mais aussi ceux-là mêmes qui en sont les chefs ?

SOCRATE LE JEUNE

Ne le prétendraient-ils pas en toute justice ?

L'ÉTRANGER

Peut-être. C'est un point à examiner. Mais ce que nous savons, c'est que le bouvier, lui, ne trouvera personne pour lui contester ainsi ses fonctions, car c'est lui, le bouvier, qui est le nourricier de son troupeau, lui qui en est le médecin, lui qui en est pour ainsi dire le marieur, et lui seul qui possède [268b] la science des soins que doit donner l'accoucheur aux petits qui naissent et aux mères qui mettent bas. C'est encore lui qui est compétent pour les jeux et la musique, dans la mesure où le naturel des bêtes qu'il s'emploie à nourrir y est accessible. Nul ne le surpasse pour ce qui est d'encourager les bêtes et de les apaiser par des charmes, soit qu'il use d'instruments ou simplement de sa bouche pour exécuter au mieux la musique qui convient à son propre troupeau. Et tout naturellement, il en va ainsi pour tous les autres pasteurs, n'est-ce pas ?

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus exact.

L'ÉTRANGER

Comment donc pourrions-nous trouver exacte et nette notre définition du roi, [268c] nous qui, pour l'établir pasteur et nourricier d'un troupeau d'êtres

humains, jugeons qu'il est unique en son genre et nous contentons de l'extraire parmi des milliers et des milliers d'autres prétendants ?

SOCRATE LE JEUNE

Nous ne le pouvons d'aucune façon.

L'ÉTRANGER

N'avions-nous donc pas raison d'être inquiets il y a peu, quand le soupçon nous est venu que nous pouvions bien avoir l'ébauche de ce qu'est un roi, mais sans avoir fait un portrait exact du politique, et qu'on ne saurait y parvenir avant d'avoir dégagé ce personnage de tous ceux qui s'agitent autour de lui et réclament une part dans ses titres de pasteur, et tant que nous ne l'aurions pas séparé de ces rivaux pour le montrer, lui seul, en toute sa pureté ? [268d]

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus juste, certes.

L'ÉTRANGER

Voilà donc, Socrate, la tâche qui nous reste à réaliser, si nous ne souhaitons pas que cet entretien se termine à notre déshonneur.

SOCRATE LE JEUNE

Cela il faut l'éviter à tout prix.

L'ÉTRANGER

Eh bien, il nous faut donc repartir d'un autre point et emprunter un autre chemin.

SOCRATE LE JEUNE

Lequel au juste ?

L'ÉTRANGER

Mêler quelque chose qui tient du jeu, puisqu'il nous faut employer encore une large portion d'un mythe considérable ; mais pour le reste bien entendu, nous procéderons comme auparavant, [268e] en soustrayant sans cesse une partie d'une autre, pour atteindre à terme l'objet de notre recherche. N'est-ce pas ainsi qu'il faut faire ?

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Mais alors, prête toute ton attention à ce mythe, comme le font les enfants ; après tout, il n'y a pas si longtemps que tu as quitté l'enfance.

SOCRATE LE JEUNE

Qu'attends-tu pour parler ?

L'ÉTRANGER

Eh bien, parmi tous les prodiges dont on parle depuis la plus haute Antiquité, il en est un qui survint jadis, et qui surviendra encore, c'est celui qui se rapporte à la querelle dont on raconte qu'elle éclata entre Atrée et Thyeste. Car tu as sans doute entendu parler et tu te souviens de ce qui, selon la tradition, se produisit alors.

SOCRATE LE JEUNE

Tu veux peut-être parler du signe divin qu'était la brebis à la toison d'or ?

L'ÉTRANGER

[269a] Pas du tout, mais de celui du changement du coucher et du lever du soleil et des autres astres, qui se couchaient alors, dit-on, là où ils se lèvent aujourd'hui, et qui se levaient au point opposé. Et c'est précisément à cette occasion que, pour témoigner en faveur d'Atrée, le dieu aurait établi, en les inversant, la configuration actuelle du ciel¹³.

SOCRATE LE JEUNE

C'est là aussi en effet une chose qu'on raconte.

L'ÉTRANGER

Par ailleurs, nous avons entendu beaucoup de récits sur le règne de Kronos¹⁴.

SOCRATE LE JEUNE

[269b] Un très grand nombre, assurément.

L'ÉTRANGER

Et celui qui rapporte que les hommes d'autrefois naissaient de la terre et ne s'engendraient pas les uns les autres¹⁵ ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, c'est là aussi l'une des choses dont on parle depuis la plus haute Antiquité.

L'ÉTRANGER

Eh bien, tous ces événements, sans parler de milliers d'autres plus étonnants encore, résultent tous du même état. Mais en raison du long temps qui s'est écoulé, le souvenir des uns s'est éteint, alors que les autres, disséminés, sont relatés séparément. [269c] Quant à l'état qui est la cause de tous ces événements, personne n'en a parlé. Or, c'est justement le moment d'en parler, car, une fois évoqué, il permettra de montrer ce qu'est le roi.

SOCRATE LE JEUNE

On ne peut mieux dire. Parle sans rien omettre.

L'ÉTRANGER

Alors écoute : cet univers-ci, tantôt le dieu lui-même l'accompagne dans sa marche et dans sa révolution ; tantôt au contraire le dieu l'abandonne, une fois que les révolutions ont atteint en durée la mesure qui lui convient ; alors de lui-même l'univers se remet à tourner dans le sens contraire, [269d] puisque c'est un vivant et que, dès le principe, il a reçu de celui qui l'a ordonné la réflexion en partage. Or, cette disposition à la marche rétrograde lui est nécessairement innée, pour la raison que voici.

SOCRATE LE JEUNE

Pour quelle raison, dis-moi ?

L'ÉTRANGER

Rester identique et conserver toujours une même et pareille manière d'être, cela ne convient qu'aux choses les plus divines de toutes, et ce qui est corporel n'est pas de cet ordre. Or, ce à quoi nous avons donné le nom de ciel et de monde, même s'il a été comblé de dons bienheureux par celui qui l'a engendré, ne laisse point, c'est évident, de participer au corps. [269e] Il s'ensuit qu'il ne saurait être totalement exempt de changement ; mais, dans la mesure du possible, il est animé d'une marche unique qui s'exerce dans le

même lieu et qui reste identique. Voilà pourquoi il a reçu en partage le mouvement de révolution circulaire, qui imprime à son mouvement la plus infime variation possible. Or, s'imprimer toujours soi-même à soi-même une rotation, voilà qui n'est guère possible que pour ce qui entraîne tout ce qui se meut ; en outre, il n'est pas permis à cet être de se mouvoir tantôt dans un sens tantôt dans le sens contraire. Pour toutes ces raisons, il ne faut dire du monde ni qu'il est sans cesse l'auteur de sa propre rotation ni non plus que sans aucune interruption un dieu lui imprime une rotation qui s'inverse périodiquement, [270a] ni enfin que ce mouvement de rotation est dû à je ne sais quel couple de dieux dont les pensées s'opposeraient. Mais, comme je le disais tout à l'heure, l'unique solution qui reste, c'est que le monde est tantôt accompagné par une cause étrangère, un dieu, et qu'il acquiert alors à nouveau la vie en recevant de son démiurge une immortalité restaurée, et tantôt laissé à lui-même, lorsqu'il suit son impulsion propre et qu'il a été lâché au moment opportun afin de parcourir en sens inverse plusieurs milliers de révolutions, car, l'univers, dont la taille est énorme et qui est parfaitement bien équilibré, tourne sur un pied extrêmement petit.

SOCRATE LE JEUNE

[270b] En tout cas, tout ce que tu viens d'exposer semble tout à fait vraisemblable.

L'ÉTRANGER

Dès lors, en partant de ce qui vient d'être dit, essayons de concevoir l'état qui, avons-nous déclaré, est la cause de tous ces prodiges. Voici de fait en quoi consiste cet état.

SOCRATE LE JEUNE

En quoi ?

L'ÉTRANGER

En ce que la marche de l'univers est portée tantôt dans le sens actuel de sa rotation, tantôt dans le sens opposé.

SOCRATE LE JEUNE

Comment cela ?

L'ÉTRANGER

[270c] Il faut considérer que ce changement est, de tous les renversements qui affectent le ciel, le plus important et le plus complet.

SOCRATE LE JEUNE

Cela en a l'air du moins.

L'ÉTRANGER

Et il faut alors concevoir que c'est aussi à ce moment que se produisent, pour nous qui habitons au-dedans de cet univers, les changements les plus importants.

SOCRATE LE JEUNE

Voilà encore qui est vraisemblable.

L'ÉTRANGER

Ne savons-nous pas que les êtres vivants tolèrent difficilement la conjonction de changements importants, nombreux et de différentes sortes ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment ne le saurions-nous pas ?

L'ÉTRANGER

Alors, il est nécessaire qu'à cette occasion les êtres vivants soient détruits en grand nombre, et en particulier qu'il ne subsiste qu'un petit nombre d'hommes. [270d] Et entre autres modifications nombreuses, surprenantes et étranges que subissent ces derniers, voici la plus importante, consécutive à la rétrogradation de l'univers quand survient le renversement contraire à celui qui règne maintenant.

SOCRATE LE JEUNE

Quelle est cette modification ?

L'ÉTRANGER

L'âge qu'avait chacun des vivants commença par s'arrêter chez tous, et tout ce qu'il y avait de mortel cessa d'évoluer dans la direction où la vieillesse est de plus en plus visible, puis, se remettant à évoluer, mais en sens contraire, ils devenaient plus jeunes et plus tendres. [270e] C'est-à-dire que les cheveux blancs de ceux qui étaient plus âgés se mirent à noircir et que, de même, les joues de ceux qui avaient de la barbe recommençaient à devenir lisses, pour ramener chacun à sa jeunesse ; quant à ceux qui en étaient à la puberté, leur corps devenant plus lisse et plus petit de jour en jour et de nuit en nuit, ils

retournaient à l'état de nouveau-né, leur âme et leur corps se conformant à cet état. Après quoi, leur déclin allant dès lors jusqu'à son terme, ils disparaissaient complètement. Quant à ceux qui mouraient de mort violente en ces temps-là, [271a] leur cadavre subissait rapidement la même série de modifications et se désagrégeait rapidement, jusqu'à devenir invisible en quelques jours.

SOCRATE LE JEUNE

Mais, Étranger, de quelle façon naissaient alors les êtres vivants ? Et de quelle manière s'engendraient-ils les uns les autres ?

L'ÉTRANGER

Il est clair, Socrate, que l'engendrement mutuel n'était pas inscrit dans la nature d'alors ; mais cette race née de la terre, dont on a dit qu'elle exista dans le passé, c'était celle qui en ce temps-là ressortait du sein de la terre ; une race dont le souvenir a été conservé par les premiers de nos ancêtres, ceux qui étaient proches du temps qui suivit immédiatement la fin de la révolution précédente, [271b] et qui naissaient au commencement de la révolution actuelle. Car ce sont eux qui furent pour nous les hérauts de ces récits qui sont aujourd'hui à tort l'objet de l'incrédulité du grand nombre. Je pense en effet qu'il faut réfléchir à ce qui découle de ce que nous venons de dire. Étant donné que les vieillards redevenaient des enfants, il s'ensuivait en effet que, à leur tour, ceux qui étaient morts et qui gisaient dans la terre y étaient reconstitués et remontaient à la vie, entraînés qu'ils étaient par ce renversement de la génération qui, ayant subi une volte-face, se faisait dans le sens contraire ; et, puisque c'est de cette façon qu'ils naissaient nécessairement du sein de la terre, [271c] c'est de là que vint leur nom¹⁶ et leur histoire, pour tous ceux auxquels un dieu n'a pas accordé une autre destinée.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, ma parole, voilà bien ce qui découle de ce qui a été dit auparavant. Mais le genre de vie dont tu dis qu'il était en vigueur sous le règne de Kronos, est-il situé à la suite des premiers renversements ou bien à la suite des derniers ? Car il est bien clair que le changement qui affecte les astres et le soleil vient à se produire lors de chacun des deux renversements.

L'ÉTRANGER

Tu as bien suivi le fil de mon exposé. [271d] Mais, pour répondre à ta question relative à la situation où toutes choses naissaient spontanément pour les hommes, celle-ci n'a aucun rapport avec la marche actuellement instaurée,

mais elle appartient elle-aussi à la marche antérieure. Alors en effet, la révolution du ciel elle-même, c'était le dieu qui commençait à la commander, et à en prendre soin, ayant distribué partout, comme c'est le cas aujourd'hui par endroits, les parties du monde entre des dieux qui les gouvernaient. Et c'est tout naturellement que des démons avaient réparti les vivants par race et par troupeau, comme s'ils les paissait. Chacun se suffisait à lui-même afin de pourvoir à tous les besoins de ceux qu'il paissait, si bien qu'il n'y avait pas d'espèce sauvage et qu'une espèce n'en mangeait pas une autre ; [271e] il n'y avait ni guerre ni dissension d'aucune sorte. Quant à toutes les autres conséquences, il y en aurait des milliers à mentionner si on voulait énumérer tous les bienfaits qui découlaient d'une telle organisation des choses.

Mais pour revenir à ce qu'on raconte des hommes, voilà comment on peut expliquer que tout ce dont ils avaient besoin pour vivre leur venait spontanément. C'est un dieu qui les paissait et qui les dirigeait en personne, de la même façon qu'aujourd'hui les hommes, qui sont des êtres vivants d'une espèce différente et plus divine, paissent les autres espèces animales qui leur sont inférieures. Comme ce dieu les paissait, les hommes n'avaient pas de constitution politique et ne possédaient ni femmes ni enfants. [272a] Car, du sein de la terre, ils remontaient tous à la vie, sans garder aucun souvenir de ce qui s'était passé avant. Voilà pour tout ce qu'ils n'avaient pas ; en revanche ils avaient à profusion les fruits que donnaient les arbres et une très abondante végétation, des fruits qui poussaient sans qu'on ait besoin de les cultiver, car la terre les produisait spontanément. Sans vêtement, sans lit, ils vivaient le plus souvent en plein air, car la façon dont les saisons étaient tempérées les préservait d'en souffrir, et leur couche était molle, car elle était faite de l'herbe que la terre produisait à profusion.

[272b] Tu viens donc d'apprendre, Socrate, le genre de vie que l'on menait sous Kronos. Quant à celui que Zeus, dit-on, dirige, celui de maintenant, tu le connais bien car tu en as l'expérience. Or, de ces deux genres de vie serais-tu de taille et d'humeur à décider lequel est le plus heureux ?

SOCRATE LE JEUNE

Pas le moins du monde.

L'ÉTRANGER

Acceptes-tu donc, alors, que ce soit moi qui d'une manière ou d'une autre en décide pour toi ?

SOCRATE LE JEUNE

Bien volontiers.

L'ÉTRANGER

Eh bien, suppose que les nourrissons de Kronos, ainsi pourvus d'un loisir abondant et de la faculté de lier conversation non seulement avec les êtres humains, mais aussi avec les animaux, [272c] mettaient à profit tous ces avantages pour pratiquer la philosophie, en parlant avec les bêtes et en discutant les uns avec les autres, suppose qu'ils s'informaient auprès de toutes ces bêtes pour voir si l'une d'elles, douée d'un pouvoir particulier, aurait une perception supérieure à celle des autres afin d'enrichir en quelque point la réflexion ; dans un pareil cas, il est aisé de déclarer que ceux d'alors surpassaient mille fois ceux de maintenant pour ce qui est du bonheur. Suppose au contraire que, occupés à se gorger de nourriture et de boisson, ils se racontaient les uns aux autres et aux bêtes des mythes du genre de ceux qu'aujourd'hui on raconte notamment à leur sujet, il est encore très facile, [272d] s'il me faut là-dessus faire connaître mon opinion, de répondre à la question posée.

Quoi qu'il en soit, laissons de côté ces considérations, jusqu'à ce que se présente devant nous un informateur qui soit en mesure de nous dire quelle sorte de désirs les gens de ce temps-là avaient pour ce qui touche aux sciences et aux raisonnements.

Mais quel fut notre but en tirant du sommeil ce mythe, il faut le dire, afin, après cela, de donner un terme à ce qui suit.

Car une fois que fut passé le temps que devaient durer toutes ces choses et que fut arrivée l'heure d'un changement, et en particulier lorsque tout le capital des naissances issues de la terre fut épuisé, [272e] lorsque chaque âme se fut acquittée de toutes ses générations, après être tombée dans la terre en autant de semences qu'il le lui était prescrit, alors celui qui est le pilote de l'univers, après avoir pour ainsi dire lâché la barre du gouvernail, se retira à son poste d'observation et une inclination prédestinée et native remit le monde en marche dans le sens inverse. Alors donc, tous les dieux, qui région par région partageaient le pouvoir avec la divinité la plus importante, comprirent ce qui désormais se produisait, et ils abandonnèrent à leur tour les parties du monde où leurs soins étaient prodigués. [273a] Quant au monde, le fait qu'il se retournait et que, dans son nouvel élan, il mettait en opposition les élans contraires du mouvement qui commençait et de celui qui s'achevait, produisit en son sein même une énorme secousse provoquant, cette fois encore, une nouvelle destruction de toutes sortes d'êtres vivants.

Après quoi, au bout d'un laps de temps suffisant, lorsqu'il eut calmé ces troubles et ce tumulte et lorsqu'il eut apaisé les secousses qui l'agitaient, le monde poursuivit d'un mouvement ordonné sa course habituelle, celle qui était la sienne, prenant soin et gouvernant lui-même les choses qui se trouvent en lui et sur lui-même, [273b] parce qu'il se souvenait, dans la mesure où il le pouvait, de l'enseignement qu'il avait reçu de celui qui était son démiurge et son père. Au début donc, il s'y conformait avec assez d'exactitude, à la fin

d'une façon plus confuse. La cause en était le caractère corporel de sa composition, indissociablement attaché à son antique nature, car celle-ci participait d'un grand désordre avant de venir à l'ordre actuel. C'est en effet de celui qui le constitua qu'il a reçu tout ce qu'il a de beau ; [273c] tandis que toutes les choses mauvaises et injustes qui dans le ciel proviennent de sa disposition antérieure, c'est de là qu'il les tient lui-même et qu'il les produit dans les vivants. Cela étant, aussi longtemps que c'est avec le concours de son pilote qu'il assurait le développement des vivants en lui-même, il y engendrait très peu de maux et beaucoup de biens. En revanche, une fois séparé du démiurge, pendant le temps qui suit immédiatement cet abandon, il continue de mener toutes choses au mieux, mais plus le temps passe et plus l'oubli s'installe en lui, plus s'affirme l'absence d'harmonie qui marquait sa condition primitive et qui, [273d] à la fin, se remet à reflourir ; et comme au mélange qui le constitue, il mêle des biens infimes à côté d'une grande abondance de maux, il court le risque de se détruire lui-même et de détruire les choses qui sont en lui. Voilà donc bien pour quelle raison le dieu qui l'avait déjà ordonné, constatant qu'il était dans une situation inextricable et craignant que, ballotté et disloqué par la tempête, il ne sombre dans l'océan indéterminé de la dissimilitude, revient s'asseoir près du gouvernail, remet d'aplomb ce qui a souffert et ce qui a été détruit au cours de la révolution antérieure du monde livré à lui-même, [273e] et il ordonne le monde pour le rendre immortel et le soustraire au vieillissement.

Nous n'en dirons pas plus sur cette question. Mais, si nous rattachons cette démonstration au précédent exposé, c'en sera assez pour montrer ce qu'il en est du roi. En effet, quand le monde se remet à tourner dans le sens qui conduit au mode de génération actuel, alors de nouveau le cours des âges s'arrête et tout repartit à l'envers pour les gens d'alors. En effet, ceux des vivants qui en raison de leur extrême petitesse allaient disparaître se mirent à grandir, alors que les corps qui venaient de naître de la terre avec des cheveux blancs connaissaient de nouveau la mort et rentraient dans la terre. [274a] Et tout le reste changeait, imitant et suivant la condition de l'univers ; en particulier, engendrer, naître et nourrir, tout offrait nécessairement une imitation du cours de toutes choses. Car il n'était plus possible que le vivant naisse dans la terre sous l'action conjointe d'autres êtres, mais, tout comme il était prescrit au monde d'être le maître de sa propre marche, il fut aussi prescrit à ses parties, dans la mesure où la chose leur serait possible, d'engendrer par elles-mêmes, de faire naître et de nourrir au moyen d'une semblable conduite.

[274b] Or ce en vue de quoi tout ce récit fut entrepris, nous y voici maintenant parvenus. En effet, en ce qui concerne les bêtes, il y aurait à raconter beaucoup de choses et qui prendraient beaucoup de temps, pour dire à partir de quelles conditions et pour quelles raisons chacune des espèces a changé. Mais en ce qui concerne les hommes, l'exposé sera plus bref et plus à propos. En effet, étant donné qu'ils ne pouvaient plus compter sur la

providence du démon qui nous possédait et qui nous paissait, et comme toutes les bêtes qui présentaient une nature agressive devenaient sauvages, les hommes, qui par eux-mêmes étaient faibles et qui se trouvaient dépourvus de protection, étaient mis en pièces par les bêtes sauvages. [274c] En outre, dans les premiers temps, ils restaient dépourvus d'industrie et de technique, du fait que leur alimentation n'était désormais plus assurée spontanément, ils ne savaient absolument pas comment se la procurer, parce que aucune nécessité ne les y avait contraints jusqu'alors. Pour toutes ces raisons, ils étaient plongés dans de grandes difficultés.

Voilà pourquoi ces dons, qu'une tradition antique évoque, ont été faits par les dieux, qui y joignirent l'enseignement et l'apprentissage indispensables : le feu par Prométhée, les arts par Héphaïstos et par celle qui est son associée en ce domaine¹⁷, les semences enfin et les plantes par d'autres divinités. [274d] Et tout ce sur quoi la vie humaine put compter en matière d'équipement résulta de ces techniques, lorsque les hommes furent privés de la providence qu'assuraient les dieux, comme je viens de le dire. C'est pour cette raison que les hommes durent apprendre à se conduire par eux-mêmes et à prendre soin d'eux-mêmes, tout comme le monde en son entier. C'est en imitant ce monde et en le suivant pour toujours que maintenant nous vivons et croissons de cette façon, alors que jadis nous vivions d'une autre façon.

[274e] Sur ce, mettons un point final à notre mythe et faisons en sorte de l'utiliser pour voir l'étendue de la faute que nous avons commise en définissant l'homme royal et politique dans notre précédent argument.

SOCRATE LE JEUNE

En quoi consiste donc, selon toi, la faute que nous avons commise et quelle en est la gravité ?

L'ÉTRANGER

D'un côté, elle est de moindre étendue, mais de l'autre elle est vraiment de belle espèce, beaucoup plus grave, beaucoup plus étendue que nous le pensions alors.

SOCRATE LE JEUNE

Comment cela ?

L'ÉTRANGER

En ce sens que, à la question posée sur le compte du roi et du politique de la révolution actuelle, nous avons répondu en parlant de celui qui régissait le troupeau humain lors de la révolution opposée par un certain biais, [275a] c'est-à-dire un dieu au lieu d'un mortel ; c'était là une grave erreur. Par

ailleurs, le présenter comme le gouvernant de la cité tout entière, sans expliquer de quelle façon il l'est, c'était cette fois dire la vérité, mais certainement pas la vérité tout entière et sous une forme claire ; voilà pourquoi cette faute est de moindre étendue que la première.

SOCRATE LE JEUNE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Il faut donc, à ce qu'il semble, que nous attendions d'avoir déterminé de quelle sorte est son gouvernement, avant de prétendre avoir donné du politique une définition parfaite.

SOCRATE LE JEUNE

Tu as bien raison. [275b]

L'ÉTRANGER

Voilà bien pourquoi nous avons aussi convoqué ce mythe : non seulement pour montrer, en ce qui concerne le pastoral des troupeaux, que tout le monde en dispute la maîtrise à celui que nous sommes en train de rechercher en ce moment, mais aussi pour faire voir avec plus d'évidence à qui seul il convient, en vertu du paradigme qu'en offrent les bergers et les bouviers, de se voir confier le soin de faire paître ce troupeau et d'être encore le seul digne de se voir confier le titre en question.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Eh bien, à mon avis, Socrate, cette figure [275c] du pasteur divin est encore trop haute pour un roi : les politiques d'ici-bas et d'aujourd'hui sont par leur naturel beaucoup plus semblables à ceux dont ils sont les gouvernants ; de surcroît, la façon dont ils ont été élevés et éduqués est très voisine de celle de ces gens-là.

SOCRATE LE JEUNE

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER

Mais, quelle que puisse être leur nature, ils ne s'en imposeront pas moins à notre recherche.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ne serait-ce pas le cas ?

L'ÉTRANGER

Revenons donc sur nos pas par la route que voici. La technique dont nous avons dit qu'elle est une technique autodirective qui s'exerce sur des vivants, consistant en un soin non pas individuel mais [275d] collectif, nous l'avons alors, d'ailleurs, tout de suite appelée « l'élevage des troupeaux » ; tu t'en souviens ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Eh bien, c'est là que nous avons dû commettre une faute. Car nulle part, nous n'y avons fait entrer le politique ni n'avons formulé son nom. Mais, sans que nous nous en doutions, il nous a échappé alors que nous croyions le nommer.

SOCRATE LE JEUNE

De quelle façon ?

L'ÉTRANGER

Faire paître dans chaque cas son troupeau est bien, je suppose, le lot de tous les autres pasteurs, mais le politique, lui, n'avait pas droit à ce nom que nous lui avons attribué ; et pourtant, il eût fallu un nom qui puisse être attribué [275e] à tous dans leur ensemble.

SOCRATE LE JEUNE

Tu dis vrai, à condition toutefois que ce nom existe.

L'ÉTRANGER

Comment ne pas voir en effet que le fait de « soigner » est sans doute un trait commun à tous, si toutefois l'on n'introduit aucune distinction ni dans la nourriture ni dans aucune autre activité ? En parlant d'une technique qui

« s’occupe d’un troupeau », qui le « soigne » ou qui en « prend soin », il eût été possible d’envelopper dans cette dénomination le politique lui-même en même temps que tous ses rivaux, et c’est cela que notre argument nous proposait comme objectif.

SOCRATE LE JEUNE

C’est exact, mais la division qui vient tout de suite après, [276a] de quelle façon faut-il la faire ?

L’ÉTRANGER

Exactement comme nous avons fait tout à l’heure quand nous avons divisé la technique de l’élevage des troupeaux en faisant intervenir ces distinctions : animaux qui marchent et qui ne volent pas, animaux dont les espèces ne peuvent être croisées et animaux dépourvus de cornes. En usant à peu près des mêmes distinctions, nous aurions pareillement embrassé dans une même définition « la technique qui s’occupe d’un troupeau » de la période actuelle et celle du temps de Kronos.

SOCRATE LE JEUNE

Évidemment, mais ce dont je m’enquiers maintenant, c’est de la suite.

L’ÉTRANGER

La chose est claire : si dans notre argument nous avons eu de la sorte recours à cette dénomination « la technique qui s’occupe d’un troupeau », jamais il ne nous serait arrivé [276b] d’entendre les gens nous objecter qu’il n’y a absolument rien qui puisse être considéré comme soin, de la même façon qu’alors on nous objecta chez nous aucune technique qui puisse être qualifiée à bon droit de technique de « nourriture », et que, s’il en existait une, beaucoup d’hommes y pourraient prétendre avant n’importe quel roi et avec plus de raison.

SOCRATE LE JEUNE

C’est exact.

L’ÉTRANGER

Or, en vérité, aucune autre technique que la technique royale ne prétendra plus qu’elle et mieux qu’elle prendre soin de la communauté humaine dans son ensemble, ni être la technique de [276c] commandement s’exerçant sur la totalité des hommes.

SOCRATE LE JEUNE

Ce que tu dis est juste.

L'ÉTRANGER

Mais après cela, ne nous apercevons-nous pas, Socrate, que, sur la fin, nous avons commis une faute considérable ?

SOCRATE LE JEUNE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

Celle-ci. Même si nous avons été convaincus de l'existence d'une technique de « nourriture d'un troupeau de bipèdes », nous n'aurions nullement été autorisés à donner à cette technique, sans délai et comme si nous en avions achevé l'analyse, le nom de « technique royale », de « technique politique ».

SOCRATE LE JEUNE

Et alors ?

L'ÉTRANGER

En premier lieu, comme nous venons de le dire, il fallait procéder à un changement de nom, [276d] en l'orientant vers la notion de « soin » plutôt que vers celle de « nourriture », et ensuite de sectionner en deux la notion de « soin » ; il se pourrait qu'elle comporte encore des sections qui ne soient pas négligeables.

SOCRATE LE JEUNE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

Celle qui nous aurait fait mettre à part l'un de l'autre le pasteur divin et le soigneur humain.

SOCRATE LE JEUNE

Bien.

L'ÉTRANGER

Oui, et ayant séparé cette technique du soin, il eût fallu la sectionner en deux.

SOCRATE LE JEUNE

De quelle façon ?

L'ÉTRANGER

En distinguant ce qui est obtenu par la force et ce qui est obtenu de plein gré.

SOCRATE LE JEUNE

Pour quelle raison ?

L'ÉTRANGER

Parce que, je suppose, c'est de ne pas l'avoir fait auparavant qui nous fait commettre cette faute, [276e] plus sottise que de raison, de confondre le roi et le tyran, alors qu'ils sont si dissemblables aussi bien par eux-mêmes que par leurs façons respectives d'exercer leur gouvernement.

SOCRATE LE JEUNE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Oui, et le moment est venu d'opérer un nouveau redressement, comme je le disais, en divisant en deux la technique humaine du soin, suivant que ce soin s'exerce par la force ou bien qu'il est accepté de plein gré.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Et ne pourrions-nous pas, quand la technique consistant à s'occuper des troupeaux s'exerce par la force, qualifier cette technique de « tyrannique », puis, quand elle en appelle au bon gré du troupeau de bipèdes qui l'accepte de bon gré, la qualifier de « politique », déclarant dès lors que celui qui exercera cette technique et ce soin sera véritablement un roi et un politique ?

SOCRATE LE JEUNE

[277a] Il est même fort possible, Étranger, que, de la sorte, nous ayons achevé notre démonstration concernant le politique.

L'ÉTRANGER

La belle affaire, Socrate, que ce serait pour nous. Mais il ne faut pas que tu sois le seul de cet avis, il faut que je le partage avec toi à mon tour. Or à mon avis du moins, notre portrait du roi n'a pas encore atteint son achèvement. Au contraire, nous ressemblons à des statuaires qui, dans leur zèle parfois intempestif à charger de détails ou à agrandir plus qu'il ne le faut chacune de leurs œuvres, [277b] en retardent l'achèvement. À l'instant et de la même manière, dans l'intention de faire apparaître non seulement de façon rapide, mais aussi de façon grandiose la faute commise dans nos analyses précédentes, parce que nous estimions que seuls des paradigmes imposants convenaient au roi, nous nous sommes chargés de la masse imposante du mythe, forcés d'en utiliser une portion plus importante qu'il n'eût fallu. Ainsi avons-nous donné une démonstration trop longue sans réussir en tout cas à donner au mythe une fin. [277c] Au contraire, notre discours fait l'effet d'un portrait dont les contours extérieurs ont l'air de bien se présenter, mais qui n'a pas encore reçu ce relief que donnent les couleurs préparées et l'harmonie de leur ton. Or, c'est à l'exposé, c'est au discours plutôt qu'à la peinture ou à toute activité manuelle, qu'il convient de donner à quiconque est capable de suivre l'image d'un être vivant ; pour les autres au contraire, on le fera au moyen d'activités manuelles.

SOCRATE LE JEUNE

Voilà qui est exact. Mais il te faut maintenant montrer ce qui manque encore à notre discours.

L'ÉTRANGER

Il est difficile, divin garçon, [277d] si l'on n'a pas recours à un paradigme, d'expliquer de façon satisfaisante un sujet de quelque importance. Chacun de nous en effet a bien des chances d'être dans une situation de ce genre : alors qu'il sait tout comme s'il était dans un rêve, lorsque, au rebours il est réveillé, il se retrouve dans une ignorance complète.

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire par là ?

L'ÉTRANGER

Il me semble que c'est d'une très étrange manière que je suis ainsi porté à toucher du doigt l'affection qui, en nous, est propre à la science.

SOCRATE LE JEUNE

Que se passe-t-il donc ?

L'ÉTRANGER

Mon paradigme lui-même, bienheureux jeune homme, a besoin à son tour d'un paradigme.

SOCRATE LE JEUNE

Eh quoi, parle, sans avoir aucune hésitation à cause de moi [277e].

L'ÉTRANGER

Comme tu es tout prêt à me suivre, il faut que je parle. Les enfants, nous le savons bien je suppose, quand ils ont appris les lettres depuis peu...

SOCRATE LE JEUNE

Nous savons quoi ?

L'ÉTRANGER

... ils discernent de façon convenable chacune des lettres dans les syllabes les plus courtes et les plus faciles, et ils sont capables de les énoncer [278a] correctement.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER

Les mêmes lettres, en revanche, lorsqu'elles se trouvent dans d'autres syllabes, ils ne les reconnaissent plus, et ils les interprètent et les disent de façon erronée.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

Or, n'est-ce pas en procédant ainsi qu'on arrivera le plus aisément et le plus sûrement à les amener à saisir ce qu'ils ne connaissent pas encore ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

En les ramenant, pour commencer, aux cas où ils ont interprété de façon correcte les mêmes lettres, puis, après les y avoir ramenés, les mettre devant les cas qu'ils ne connaissent pas encore, [278b] et, en opérant ce rapprochement, faire voir que c'est la même ressemblance et la même nature qui intervient dans l'un et l'autre de ces entrecroisements, jusqu'à ce que les lettres qu'ils interprètent correctement leur aient été montrées associées à toutes celles qu'ils ne connaissent pas et qu'une fois montrées, devenues ainsi des paradigmes, ils fassent que chacune des lettres dans chaque syllabe soit nommée, celle qui est autre comme différant des autres, celle qui est la même comme toujours pareillement [278c] identique à elle-même.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

Voilà donc, n'est-ce pas, un point bien compris : un paradigme prend naissance lorsque, étant correctement interprété quand il se rencontre le même dans deux occurrences séparées, puis réunies, il produit une interprétation unique et vraie de chacune comme entrant dans une paire.

SOCRATE LE JEUNE

À ce qu'il paraît.

L'ÉTRANGER

Allons-nous nous étonner si notre âme est naturellement sujette aux mêmes variations eu égard aux éléments qui interviennent en toutes choses [278d], tantôt solidement établie dans la vérité par rapport à chacun des éléments de certaines choses, tantôt au contraire errante sur tous les éléments de certaines autres choses. Elle peut avoir une opinion droite sur ceux qui sont en quelque sorte à l'état natif, tandis que, quand ils se trouvent transportés dans certaines combinaisons qui sont complexes et malaisées, elle se montre incapable, cette fois, de les reconnaître.

SOCRATE LE JEUNE

Il n'y a rien là d'étonnant.

L'ÉTRANGER

Comment en effet pourrait-on, mon ami, quand on part d'un jugement erroné, atteindre à une partie, [278e] fût-elle minime, de la vérité, et ainsi acquérir de la réflexion ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est presque impossible.

L'ÉTRANGER

Mais, s'il est en bien ainsi, il n'y aurait en effet rien de malsonnant à ce que toi et moi, après avoir entrepris, pour commencer, de voir ce qu'est la nature du paradigme en général en prenant un paradigme particulier de peu d'importance, nous tentions maintenant d'appliquer à la figure la plus éminente, celle du roi, le même procédé que nous avons appliqué à des réalités moins importantes, pour tenter, en utilisant une fois de plus un paradigme, de comprendre en quoi réside la technique relative au soin des choses de la cité, et de passer ainsi du songe à la veille.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, tu as absolument raison. [279a]

L'ÉTRANGER

Il nous faut donc revenir à notre propos antérieur, à savoir que des milliers et des milliers de rivaux disputent au roi l'honneur des soins à donner aux cités, et bien sûr mettre tous ces gens-là à part pour ne garder que le seul roi ; et c'est précisément pour cette tâche que nous déclarions avoir besoin d'un paradigme.

SOCRATE LE JEUNE

Assurément.

L'ÉTRANGER

Quelle activité pourrions-nous bien prendre comme paradigme, dont la tâche serait la même que la politique, et qui, bien que peu imposante, suffirait à faire trouver par comparaison ce [279b] à la recherche de quoi nous

sommes ? Es-tu d'accord, par Zeus, Socrate, pour que, à supposer que nous n'ayons rien d'autre sous la main, nous prenions faute de mieux le tissage ? Et si tel est ton avis, pas le tissage dans son entier. Le tissage de la laine nous suffira en effet probablement. Car il se peut en effet que cette partie du tissage nous apporte, une fois choisie, la confirmation que nous souhaitons.

SOCRATE LE JEUNE

Pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER

Oui, pourquoi, comme nous avons précédemment divisé chaque chose en coupant des parties de parties, ne faisons-nous pas maintenant encore la même chose pour le tissage, [279c] et pourquoi après avoir parcouru tout le chemin le plus brièvement et le plus rapidement possible, ne reviendrions-nous pas à ce qui est utile dans le contexte actuel ?

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER

C'est mon exposé lui-même qui répondra à ta question.

SOCRATE LE JEUNE

C'est fort bien dit.

L'ÉTRANGER

Eh bien, tout ce que nous fabriquons ou que nous acquérons répond chez nous aux buts suivants : produire quelque chose ou se défendre pour éviter de subir quelque chose. Parmi les moyens de défense, il faut compter les remèdes venant des dieux aussi bien que des hommes, et [279d] les obstacles. Parmi les obstacles, il faut compter les armures faites pour la guerre et les barrières. Parmi les barrières, il faut compter d'un côté les tentures et d'un autre ce qui permet de s'abriter contre le froid ou contre la chaleur. Parmi ce qui sert d'abri, il faut compter ce qui couvre les maisons et ce qui couvre notre corps. Parmi ces étoffes qui couvrent notre corps, certaines sont étendues par en dessous, d'autres enveloppent. Celles qui enveloppent sont faites d'une seule pièce ou de plusieurs. Celles qui sont faites de plusieurs pièces [279e] sont ou bien perforées ou bien assemblées sans perforation. Celles qui ne sont pas perforées sont faites de fibres de plantes qui poussent dans la terre, ou de poils. Celles qui sont faites de poils sont réalisées par collage avec de l'eau et

de la terre, ou par liaison, brin à brin. Or, c'est à ces moyens de se défendre et de s'abriter fabriqués avec des poils ajustés les uns aux autres que nous avons donné le nom de vêtements. Quant à la technique dont les soins portent principalement sur les vêtements, nous allons, tout comme nous avons appelé « politique » la technique dont les soins portent sur [280a] la cité, faire de même pour cette nouvelle technique et l'appeler d'après son objet : « technique vestimentaire ». Mais ne devons-nous pas dire aussi que le tissage, pour autant qu'il constitue la portion la plus importante de la confection des vêtements, ne se distingue que par le nom de la technique vestimentaire, tout comme la technique royale ne se distingue que par le nom de la politique ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, rien de plus juste.

L'ÉTRANGER

Cela dit, observons pour récapituler que l'on pourrait s'imaginer avoir donné du tissage une définition suffisante en en parlant ainsi, [280b] et cela faute de pouvoir comprendre que, jusqu'à présent, il n'a pas été distingué de techniques voisines qui ne sont que ses auxiliaires, tandis qu'il a été séparé d'un grand nombre d'autres techniques qui lui sont apparentées.

SOCRATE LE JEUNE

De quelles techniques apparentées, dis-moi ?

L'ÉTRANGER

Tu n'as pas bien suivi mes propos, à ce qu'il semble. Il nous faut donc revenir sur nos pas et recommencer par la fin. Car si tu aperçois le lien de parenté, tu comprendras ceci : nous venons tout juste de détacher cette technique de celle-là, en distinguant dans l'assemblage des pièces de tissu ce qu'on étend par en dessous et ce qui enveloppe.

SOCRATE LE JEUNE

Je comprends.

L'ÉTRANGER

Bien entendu, nous avons laissé de côté dans son ensemble la fabrication de tissu à partir du lin, de la sparte, et de tout [280c] ce que par analogie nous venons d'appeler les « nerfs » des plantes ; nous avons aussi laissé de côté la fabrication du feutre et le travail consistant à percer et à coudre, en quoi

consiste essentiellement le métier de cordonnier.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

Et encore la pelleterie qui apprête les couvertures faites d'une seule pièce ; la fabrication des toitures, soit pour couvrir des maisons ou toute autre construction, soit, dans d'autres domaines techniques, pour empêcher les liquides de s'écouler. [280d] Nous avons fait abstraction de tout cela, et encore de tout ce qui sert à protéger contre le vol et les agressions, les métiers qui s'emploient à bien clore les coffres et à consolider l'armature des portes, et qui sont des parties spéciales du métier de menuisier. Nous avons aussi fait abstraction de la fabrication des armes, qui n'est qu'une section des moyens importants et variés de « faire obstacle ». Bien entendu, nous avons mis de côté dès le point de départ toute la partie de la magie relative aux antidotes, [280e] ne laissant ainsi, nous imaginions-nous, que la technique que nous cherchions, celle qui nous préserve du froid en fabriquant un tissu de laine qui lui fasse obstacle, cette technique que l'on désigne par le nom de « tissage ».

SOCRATE LE JEUNE

Il semble bien, en effet.

L'ÉTRANGER

Mais nous ne sommes pas au bout de notre inventaire, mon garçon. Car lorsque l'on met la première main à la fabrication de vêtements, on a l'air non pas de tisser, mais de faire le contraire.

SOCRATE LE JEUNE

[281a] Comment cela ?

L'ÉTRANGER

Tisser c'est bien, je suppose, entrecroiser ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

En revanche, ce dont nous parlons, c'est de démêler ce qui était une masse compacte et foulée.

SOCRATE LE JEUNE

De quelle opération parles-tu donc ?

L'ÉTRANGER

De celle que met en œuvre le cardeur. Ou bien oserons-nous appeler tissage le cardage, et dire que le cardeur est vraiment un tisseur ?

SOCRATE LE JEUNE

Jamais de la vie.

L'ÉTRANGER

Et il en va de même pour ce qui est de l'activité consistant à ouvrir la chaîne et la trame : l'appeler tissage ce serait aller contre la vraisemblance et la vérité. [281b]

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER

Eh quoi, allons-nous poser que le foulage dans son ensemble et la couture n'ont rien à voir avec la confection et l'entretien de vêtements, ou bien dirons-nous que ce n'est toujours là que du tissage ?

SOCRATE LE JEUNE

Jamais de la vie.

L'ÉTRANGER

Il n'en reste pas moins certain que, pour ce qui est de l'entretien et de la production des vêtements, tous ces métiers en contesteront le privilège au tissage, et tout en lui concédant la plus grande part, ils en revendiqueront néanmoins une part importante [281c] pour eux.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

En plus d'eux, les métiers qui fabriquent les outils qui servent au tissage prétendront bien, il faut l'imaginer, être au moins les causes auxiliaires de tout le tissu qui est produit.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER

Est-ce que la définition de la partie du tissage que nous avons choisie sera suffisamment précise si, parmi les techniques qui s'occupent de la confection de vêtements de laine, nous lui donnons d'emblée la place la plus belle et la plus importante ? Ou bien serait-ce là dire quelque chose de vrai, [281d] mais qui ne serait ni clair ni concluant tant que l'on n'aura pas aussi écarté autour d'elle toutes ces autres techniques ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Le moment n'est-il pas arrivé de faire ce que nous venons de dire, si nous voulons que notre discours avance de façon ordonnée ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER

Eh bien, considérons tout d'abord que tout ce qu'on fait se rattache à deux sortes de métiers.

SOCRATE LE JEUNE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

L'une est cause auxiliaire de la production, l'autre sa cause propre.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Tous les métiers qui ne fabriquent [281e] pas la chose elle-même, mais qui fournissent à ceux qui la fabriquent les instruments sans lesquels aucun d'eux ne pourrait effectuer la tâche qui lui a été assignée, ces métiers sont causes auxiliaires, tandis que ceux qui fabriquent la chose elle-même jouent le rôle de causes.

SOCRATE LE JEUNE

En tout cas, cela a du sens.

L'ÉTRANGER

Par suite, les métiers qui fournissent les fuseaux, les navettes et tous les autres instruments qui concourent à la production de vêtements, nous faut-il les qualifier tous de « causes auxiliaires », tandis que tous ceux qui s'occupent de la confection et de la préparation des vêtements, nous les qualifierons de « causes » ?

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER

Dès lors, dans le domaine des métiers considérés comme « causes » [282a], lavage, couture et tous les métiers relatifs à la confection, nous aurons tout à fait le droit, puisque la façon présente tant de facettes, de les y faire entrer tous ensemble pour en constituer une portion, qu'on appellera le métier de foulon.

SOCRATE LE JEUNE

Bien.

L'ÉTRANGER

Mais carder, filer et toutes les opérations qui cette fois ont rapport avec la fabrication proprement dite du vêtement, dont nous disons que ce sont des parties, se rapportent à une technique unique, au nom bien connu, le « travail de la laine ».

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER

Et maintenant, dans [282b] le travail de la laine il y a deux sections, et l'une et l'autre de ces sections sont en même temps des parties de deux techniques.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Le cardage, la moitié de l'opération que fait la navette, et toutes les opérations qui séparent les unes des autres les choses qui étaient emmêlées, tout cela, pris en bloc, il est possible je suppose de le présenter comme une partie distincte du travail de la laine. En outre, il y avait à notre avis pour toutes choses les deux grandes techniques suivantes : celle de l'assemblage et celle relative à la séparation.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et maintenant, dans la séparation, rentrent le cardage et toutes les opérations dont nous venons de parler. Car [282c] l'opération de séparation qui s'applique tant à la laine qu'aux fils de la chaîne, et qui se fait dans le second cas avec la navette, et dans le premier avec les mains, reçoit tous les noms que nous venons d'énumérer.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

Prenons à nouveau, dans l'assemblage cette fois, une portion qui appartienne en même temps au travail de la laine, et, quant à tout ce que nous y avons trouvé qui touche à la séparation, laissons tout cela de côté, partageant ainsi le travail de la laine en deux sections, celle de la séparation et celle de l'assemblage.

SOCRATE LE JEUNE

Allons-y pour cette division.

L'ÉTRANGER

Et maintenant, ce que tu as cette fois à diviser, Socrate, c'est la portion relative à l'assemblage dans le travail de la laine [282d], si toutefois nous voulons convenablement saisir ce que nous avons appelé « tissage ».

SOCRATE LE JEUNE

Voilà ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER

Oui, il le faut. Disons même que l'assemblage procède par torsion et par entrelacement.

SOCRATE LE JEUNE

Ai-je bien compris ? Il me semble en effet que c'est à la confection du fil de la chaîne que tu penses en parlant de torsion.

L'ÉTRANGER

Pas seulement du fil de la chaîne, mais de celui de la trame aussi. Ou bien trouverons-nous un moyen de le produire sans le tordre ?

SOCRATE LE JEUNE

Nous n'en trouverons aucun.

L'ÉTRANGER

Eh bien, analyse en détail chacune de ces deux opérations aussi. Il se peut [282e] que ce travail d'analyse vienne pour toi fort à propos.

SOCRATE LE JEUNE

De quelle manière procéder ?

L'ÉTRANGER

De cette manière : parmi les produits du cardage, il en est un qui a longueur et largeur, et que nous appelons « pelote ».

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Eh bien, quand on la tourne au fuseau et qu'on en fait un fil solide, tu diras que c'est le fil de la chaîne et que la technique qui permet cette opération est celle de la fabrication de la chaîne.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Mais tous les brins qui ne forment que des fils lâches et qui ont juste ce qu'il faut de souplesse pour s'entrelacer dans la chaîne et résister aux tractions de l'enroulement, disons par conséquent que ce sont là les fils de la trame et que la technique qui préside à leur arrangement est celle de la fabrication [283a] de la trame.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER

Voilà donc que à tout le moins la partie du tissage que nous nous étions proposé d'envisager est désormais manifeste pour tout le monde, je suppose. Une fois en effet que l'opération d'assemblage qui est une portion du travail de la laine a entrecroisé à angle droit la chaîne et la trame de façon à former un tissu, nous donnons à tout le tissu ainsi obtenu le nom de « vêtement de laine » et à la technique qui le fabrique celui de « tissage ».

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus exact.

L'ÉTRANGER

Soit. Mais alors que ne répondions-nous pas tout de suite : [283b] « Le tissage, c'est l'opération consistant à entrelacer la chaîne et la trame », au lieu de tourner ainsi en rond et de faire un tas de distinctions inutiles ?

SOCRATE LE JEUNE

Pour mon compte, étranger, rien de ce qui s'est dit ne m'a semblé

inutile.

L'ÉTRANGER

Cela ne m'étonne vraiment pas. Mais, bienheureux garçon, c'est une opinion que tu pourrais avoir. Eh bien, à rencontre d'une maladie de ce genre, au cas où à plusieurs reprises elle te tomberait dessus plus tard – ce qui n'aurait rien d'étonnant –, écoute les propos qu'il convient de tenir [283c] dans tous les cas de ce genre.

SOCRATE LE JEUNE

Tu n'as qu'à parler.

L'ÉTRANGER

Eh bien, pour commencer, examinons dans leur ensemble l'excès et le défaut, dans le but de disposer d'une règle pour distribuer la louange ou le blâme si ce qu'on dit est plus long qu'il ne faut ou le contraire, quand on se lance dans des entretiens comme le nôtre.

SOCRATE LE JEUNE

Voilà ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER

Eh bien, si nous poursuivons notre entretien en parlant précisément des choses que voici, j'imagine que nous procéderons correctement.

SOCRATE LE JEUNE

De quelles choses ?

L'ÉTRANGER

De la longueur et de la brièveté, de tout ce qui présente de l'excès ou du défaut ; [283d] car c'est à toutes ces choses, je suppose, que s'applique la technique de la mesure.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Eh bien, divisons cette technique en deux parties : le fait est certain, cette division est nécessaire à la recherche qui nous presse.

SOCRATE LE JEUNE

Voudrais-tu dire de quelle manière il faut faire cette division ?

L'ÉTRANGER

De la manière suivante : en mettant d'un côté la participation des choses à la grandeur et à la petitesse relatives ; et de l'autre ce qui est réellement nécessaire à l'engendrement des choses.

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER

N'est-il pas, à ton avis, conforme à la nature de dire que ce qui est plus grand ne doit pas être plus grand que rien d'autre que ce qui est plus petit, et que, à son tour, ce qui est plus petit ne doit être plus petit que rien d'autre [283e] que ce qui est plus grand ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien mon avis.

L'ÉTRANGER

Eh quoi, ne dirons-nous pas qu'existe réellement ce qui dépasse la mesure et ce qui reste en deçà ? N'est-ce pas là ce qui surtout différencie les mauvais et les bons d'entre nous, soit dans les discours soit dans les actes ?

SOCRATE LE JEUNE

Apparemment.

L'ÉTRANGER

Par voie de conséquence, il nous faut poser, pour le grand et le petit, ces deux modes d'existence et de jugement, et non pas, comme nous le disions tout à l'heure, poser seulement leur rapport mutuel, mais plutôt comme on vient tout juste de le dire, parler d'une part du rapport qu'ils ont l'un avec l'autre, et par ailleurs de celui qu'ils ont avec la mesure. La raison de cela, souhaitons-nous la savoir ?

SOCRATE LE JEUNE

Et comment !

L'ÉTRANGER

À supposer qu'à ce qui est plus grand on ne concède de rapport avec rien d'autre [284a] qu'avec ce qui est plus petit, cela reviendra à l'exclure de tout rapport avec la juste mesure, n'est-ce pas ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER

À parler ainsi, n'allons-nous pas ruiner, les techniques elles-mêmes et tout ce qu'elles produisent ? Et en particulier n'allons-nous pas faire disparaître la politique que nous cherchons à définir et cette technique du tissage dont nous avons parlé ? Car toutes les techniques de cette sorte, je suppose, se gardent de ce qui est en deçà et au-delà de la juste mesure non pas comme de quelque chose qui n'a pas de réalité, mais comme d'une réalité fâcheuse eu égard à ce qu'elles réalisent, et c'est bien en préservant ainsi [284b] la mesure qu'elles assurent la bonté et la beauté de tout ce qu'elles réalisent.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

Et si nous faisons disparaître la politique, ne fermerions-nous pas toute issue à la recherche que nous menons sur la science royale ?

SOCRATE LE JEUNE

Assurément.

L'ÉTRANGER

Allons-nous donc faire, comme dans le cas du sophiste où nous avons contraint le non-être à être, lorsque notre argumentation a trouvé refuge dans cette prise de position, en contraignant maintenant de la même façon le plus et le moins cette fois à devenir commensurables non seulement l'un à l'autre, [284c] mais aussi relativement à la juste mesure ? Car si l'on ne nous accorde

pas ce point, ni le politique ni aucune autre personne possédant une science en matière d'action ne saurait exister de façon indiscutable.

SOCRATE LE JEUNE

Dans ce cas et autant que possible, faisons de même maintenant encore.

L'ÉTRANGER

Ce sera cette fois, Socrate, une tâche plus considérable encore, et pourtant, de quelle longueur ce fut alors, nous nous en souvenons. Mais voici sur ce point l'hypothèse que l'on peut proposer de façon tout à fait légitime.

SOCRATE LE JEUNE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

Que, à un moment ou un autre, nous aurons besoin de ce dont nous venons de parler [284d] pour montrer ce qu'est l'exactitude en soi. Mais en nous en tenant à ce qui dans notre propos actuel est bien démontré et comme il le faut, nous trouvons, me semble-t-il, un secours magnifique dans ce raisonnement qui dit qu'il faut soutenir semblablement les deux assertions suivantes : d'une part, que toutes les techniques existent, et de l'autre, que le grand et le petit se mesurent non seulement par leur rapport mutuel, mais aussi par rapport à la juste mesure. Car si ce dernier rapport existe, les techniques aussi existent, et si les techniques existent, ce rapport existe ; mais que l'une ou l'autre de ces existences soit abolie, l'une et l'autre sont à jamais impossibles.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste. [284e] Mais qu'est-ce qui vient après ?

L'ÉTRANGER

Il est clair que nous allons diviser la technique de la mesure en la coupant en deux comme nous l'avons dit : en posant comme l'une de ses portions toutes les techniques pour lesquelles le nombre, la longueur, la profondeur, la largeur et la vitesse se mesurent par rapport à leurs contraires, et comme autre portion toutes les techniques qui se réfèrent à la juste mesure, à ce qui est convenable, opportun, requis, à tout ce qui tient le milieu entre les extrêmes.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, voilà bien un sectionnement important, et dont les portions diffèrent beaucoup l'une de l'autre.

L'ÉTRANGER

Certes, Socrate, et ce mot que [285a] bon nombre de gens raffinés se plaisent à répéter en imaginant qu'ils prononcent une parole savante, à savoir que toutes les choses qui deviennent relèvent de la technique de la mesure, il se trouve que c'est cela même que nous venons de dire. Et il est vrai en effet que toutes les activités techniques relèvent d'une manière ou d'une autre de la mesure. Mais faute d'être habitués à examiner ces activités en les divisant selon les espèces, ils les tiennent immédiatement pour semblables et les rassemblent ; et ils font exactement l'inverse lorsqu'ils les tiennent pour différentes, parce qu'ils ne les divisent pas selon leurs parties, alors même que, ce qu'il faudrait, c'est, une fois qu'on a perçu une certaine communauté entre une multitude de choses, de ne pas en abandonner l'examen avant d'avoir aperçu, [285b] dans cette communauté, toutes les différences qu'elle comporte et qui résident dans ses espèces. Et inversement, quand on a vu les dissemblances de toutes sortes qui se trouvent dans une multitude, il faut être capable de ne pas s'en effrayer et de ne pas y renoncer avant d'avoir enfermé, dans une unique similitude toutes les ressemblances et de les avoir embrassées dans la réalité d'un certain genre. Mais en voilà assez sur tout cela, comme sur l'excès et le défaut ; contentons-nous seulement de bien garder à l'esprit que nous avons ainsi découvert qu'il existe deux genres de mesure, [285c] et rappelons-nous en quoi nous disons qu'ils consistent.

SOCRATE LE JEUNE

Nous nous le rappellerons.

L'ÉTRANGER

Cela dit, faisons place à un autre propos relatif à l'objet même de la recherche que nous sommes en train de mener et à l'ensemble des entretiens que suscitent des propos de ce genre.

SOCRATE LE JEUNE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

À supposer que l'on nous pose la question suivante : dans les classes où l'on apprend à lire et à écrire, quand on demande à quelqu'un de quelles

lettres est fait tel ou tel mot, que faut-il dire ? Qu'on ne le fait ainsi chercher que **[285d]** pour l'amener à résoudre ce seul problème, ou pour le rendre plus apte à résoudre les problèmes de lecture et d'écriture ?

SOCRATE LE JEUNE

Tous les problèmes possibles, évidemment.

L'ÉTRANGER

Or, qu'en est-il maintenant de notre recherche concernant le politique ? Est-ce par intérêt pour le politique lui-même que nous l'avons lancée ou plutôt pour devenir meilleurs dialecticiens dans tous les domaines ?

SOCRATE LE JEUNE

Ici encore, évidemment, dans tous les domaines.

L'ÉTRANGER

D'ailleurs, je suppose, se mettre en quête d'une définition du tissage par intérêt pour le tissage lui-même, il n'y aucun homme de bon sens qui y consentirait. Mais il y a, j'imagine, quelque chose que la plupart des gens ignorent : certaines réalités sont aisément connaissables, **[285e]** car pour elles on trouve dans la nature des représentations perceptibles par les sens, qu'il n'est pas du tout malaisé de montrer, chaque fois que quelqu'un souhaite donner une explication en toute facilité, à quelqu'un qui réclame qu'on lui en rende compte sans complication, et sans s'embarrasser de discours. En revanche, les réalités qui ont plus d'importance et qui ont plus de valeur ne comportent aucune **[286a]** image que l'on pourrait réaliser pour en donner aux hommes une représentation évidente, image qui serait mise en avant lorsque l'on souhaiterait repaître l'âme de celui qui vous interroge, et qu'il suffirait de rapporter à l'un de nos sens, pour procurer l'assouvissement. Voilà pourquoi il faut s'exercer à être capable de rendre compte de chaque chose et à entendre raison. Car les réalités incorporelles, qui sont les plus belles et les plus importantes, ne peuvent apparaître clairement à rien d'autre qu'à la raison. Or, ce sont ces réalités que vise l'entretien actuel. Mais, à propos de quoi que ce soit, il est plus facile de s'exercer sur de petits exemples **[286b]** que sur des grands.

SOCRATE LE JEUNE

C'est fort bien dit.

L'ÉTRANGER

Cela étant, rappelons-nous pour quels motifs nous avons fait à ce propos ces longues considérations sur la mesure.

SOCRATE LE JEUNE

Pour quels motifs ?

L'ÉTRANGER

La raison même en est surtout le désagrément que nous avons éprouvé dans notre long exposé, sur le tissage, sur la rétrogradation de l'univers et sur le sophiste quant à l'existence du non-être, car nous sentions que ces développements avaient trop d'étendue et à propos de tout cela nous nous faisons des reproches, dans la crainte [286c] que nos propos n'aient été que des digressions, qui plus est trop longues. C'est donc, sache-le bien, pour échapper à l'avenir à ce genre d'accident que nous avons tenu, sur tous ces sujets, les propos qui précèdent.

SOCRATE LE JEUNE

Entendu. Tu n'as qu'à continuer.

L'ÉTRANGER

Je déclare donc que les observations qui viennent d'être faites, nous devons nous les rappeler chaque fois que nous aurons à prononcer le blâme ou l'éloge sur la brièveté ou la longueur de nos propos sur quelque sujet que ce soit, de façon à ne pas estimer les dimensions par leur rapport mutuel, mais bien par cette partie de la technique de la mesure qui est relative à ce qui est convenable et dont nous recommandions tout à l'heure [286d] de la garder en mémoire.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Pourtant nous ne plierons pas toutes choses à cette exigence. Nous n'exigerons pas une longueur qui soit apte à procurer du plaisir, sauf accessoirement. Quant à la longueur adaptée à la recherche que nous menons sur le sujet proposé, dans le but de parvenir à la découverte la plus aisée et la plus rapide de la solution, notre argument exige que nous ne lui accordions notre préférence qu'à titre secondaire et non pas premier, en estimant bien davantage et en mettant au premier rang la méthode elle-même, qui nous rend aptes à diviser selon les espèces. Et en outre, le discours qui rend plus inventif

son auditeur, il faut le poursuivre résolument [286e] sans s'irriter aucunement de sa longueur, et faire de même s'il est trop court. Cela dit, enfin, celui qui blâme les longueurs des développements que présentent des entretiens comme les nôtres et qui réproche les digressions qui tournent en rond, il ne faut pas le tenir quitte si vite et si soudainement après qu'il a prononcé ce simple blâme : « Ces développements sont [287a] trop longs », mais il faut encore qu'il nous apporte la preuve que si ces digressions avaient été plus brèves, elles auraient rendu leurs auditeurs plus habiles à utiliser la dialectique et capables de trouver le moyen de mieux faire apparaître par le discours ce que sont les choses. Quant aux autres blâmes et éloges dans leur ensemble sur quelque point qu'ils portent, il faut n'en tenir aucun compte et n'avoir même pas l'air de prêter l'oreille à des propos de ce genre. Au reste, en voilà assez sur le sujet, à condition que tu sois aussi de mon avis. [287b] Mais revenons au politique pour lui appliquer le paradigme du tissage dont nous avons parlé.

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien dit. Faisons comme tu dis.

L'ÉTRANGER

Nous avons donc mis le roi à l'écart de tous les métiers qui ont le même domaine, et spécialement de tous ceux qui concernent les troupeaux. Mais il reste, disions-nous, les techniques qui dans la cité ressortissent aux causes auxiliaires et aux causes véritables, qu'il faut d'abord séparer les unes des autres.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Sais-tu bien à quel point il est difficile de les sectionner en deux ? Nous verrons mieux pourquoi, je crois, en [287c] allant de l'avant.

SOCRATE LE JEUNE

Eh bien, c'est ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER

Nous allons donc les diviser membre par membre comme la victime sacrificielle, puisqu'il n'est pas possible de les diviser par deux. Car il faut diviser, autant qu'on le peut, dans le nombre le plus proche.

SOCRATE LE JEUNE

Comment allons donc nous faire, maintenant ?

L'ÉTRANGER

Comme nous avons fait tout à l'heure. Car les techniques qui fournissaient des instruments au tissage, nous les avons toutes, je suppose bien, mises au rang de causes auxiliaires.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Alors c'est de même qu'il faut procéder maintenant, mais avec [287d] plus de rigueur encore. Toutes les techniques qui dans la cité fabriquent un instrument, important ou non, doivent en effet être mises au rang de causes auxiliaires. Car sans elles il n'y aurait jamais ni cité ni politique, quand bien même nous ne devions leur accorder, je suppose, aucune opération de la technique royale.

SOCRATE LE JEUNE

Non, en effet.

L'ÉTRANGER

Oui, et c'est une tâche difficile que nous entreprenons de réaliser, en tentant de mettre à part des autres le genre dont il s'agit, car effectivement on peut dire de n'importe quoi que c'est un instrument pour quelque chose en paraissant dire quelque chose de crédible. Pourtant, parmi les choses [287e] que la cité possède, en voici une dont nous dirons autre chose.

SOCRATE LE JEUNE

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER

Qu'elle ne possède pas la capacité qui est celle des instruments. Son but n'est point d'être, à la façon d'un instrument, la cause de la naissance de quelque chose, mais d'assurer la sauvegarde de cette chose une fois qu'elle a été fabriquée.

SOCRATE LE JEUNE

Qu'est-ce donc ?

L'ÉTRANGER

Il s'agit bien sûr de cette espèce de choses qui sont faites pour contenir les objets secs ou humides, préparées au feu ou sans intervention du feu, et auxquelles nous donnons une seule et même appellation, celle de « récipient » ; une espèce de choses assurément répandue, mais qui, j'imagine, ne se rapporte en aucune façon [288a] à la science que nous recherchons.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER

Portons maintenant nos regards sur une troisième espèce de choses, parfaitement différente des autres, terrestre ou aquatique, vagabonde ou fixe, précieuse ou sans prix, à laquelle nous donnons un nom unique, pour cette raison que, dans tous les cas, elle est faite pour donner une assise et qu'elle sert toujours de siège à quelqu'un ou à quelque chose.

SOCRATE LE JEUNE

Qu'est-ce donc ?

L'ÉTRANGER

Ce que nous appelons « véhicule » ; ce n'est certainement pas un produit de la politique, mais bien plutôt du charpentier, du potier ou du forgeron.

SOCRATE LE JEUNE

Je saisis.

L'ÉTRANGER

Et [288b] la quatrième ? Ne faut-il pas dire que c'est une espèce différente des trois précédentes, dans laquelle on trouve la plupart des choses mentionnées plus haut ? L'habillement en bloc, la plus grande partie de l'armement, toutes les murailles et tout ce qui, fait de terre ou de pierre, constitue un rempart, sans parler de milliers d'autres choses similaires. Or, comme toutes ces choses sans exception sont produites en vue de faire obstacle, il serait tout à fait légitime de donner à l'ensemble de toutes ces

choses le nom de « moyen de faire obstacle ». On tiendra d'ailleurs à bien meilleur titre que la plupart sont le produit du bâtisseur et du tisserand plutôt que celui du politique.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

[288c] Accepterons-nous de constituer une cinquième espèce avec ce qui relève de l'ornementation et de la peinture, avec toutes ces imitations que servent à produire soit ces techniques, soit la musique, qui ne sont réalisées que dans le seul but de notre plaisir et qu'il est juste de rassembler sous un seul nom ?

SOCRATE LE JEUNE

Sous lequel ?

L'ÉTRANGER

On parle, je crois bien, de « divertissement ».

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

Voilà le nom unique qui conviendra pour désigner toutes ces choses. Il n'y en a pas une en effet qui ait un but sérieux, et toutes sont destinées au jeu.

SOCRATE LE JEUNE

[288d] Cela, je le saisis encore assez bien.

L'ÉTRANGER

Or, ce qui à tout cela donne un corps, ce à partir de quoi et ce en quoi toutes les techniques dont nous sommes en train de parler fabriquent leurs produits, cette espèce variée, qui est le rejeton d'une foule d'autres techniques, ne la comptons-nous pas comme la sixième ?

SOCRATE LE JEUNE

De quoi veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER

De l'or, de l'argent et de tout ce qu'on extrait des mines ; de tout ce que l'on coupe de bois, abattage ou émondage, pour le fournir au charpentier ou au vannier ; et encore le décortilage des plantes ou celui qu'opère le corroyeur en écorchant les animaux ; [288e] et toutes les techniques voisines, et qui travaillant le liège, le papyrus, les cordes, ont permis de fabriquer des espèces composées à partir de genres non composés : nous donnerons un nom unique à tout cela, celui de « matière première », qui n'est ni composée, ni en aucune façon l'œuvre de la science royale.

SOCRATE LE JEUNE

Bien dit.

L'ÉTRANGER

Enfin, la nourriture, et tout ce qui en venant se mélanger à notre corps, a la capacité de participer à l'entretien des parties de ce corps grâce à ses parties propres, il faut en faire une septième espèce, [289a] à laquelle nous donnerons tout entière le nom de « ressource alimentaire », si nous ne lui trouvons pas un nom plus convenable. Or, en rapportant tout cela à l'agriculture, à la chasse, à la gymnastique, à la médecine et à la boucherie, cette attribution sera plus correcte que si nous la rapportions à la politique.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER

À peu près toutes les choses que l'on peut acquérir, à l'exception des animaux apprivoisés, ont donc été, je pense, énumérées dans ces sept espèces. Mais vois toi-même : il eût été en effet on ne peut plus légitime de mettre au commencement la matière première, puis ensuite [289b] l'instrument, le récipient, le véhicule, l'abri, le divertissement, l'aliment. Et laissons de côté ce que nous pouvons avoir oublié s'il ne s'agit pas de quelque chose d'important et s'il est possible de le faire rentrer dans l'une de ces espèces. Par exemple, la monnaie, les sceaux et d'une façon générale toute empreinte. Ces objets n'offrent aucun genre voisin. En revanche, ils se rangeront les uns dans l'ornementation, les autres parmi les instruments : ce sera par force, mais au bout du compte, même en y étant entraînés, ils s'y accorderont. Pour ce qui est de la possession des vivants apprivoisés, exception faite des esclaves, ils

retrouveront manifestement tous dans une partie déjà évoquée, celle de l'élevage [289c] des troupeaux.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, parfaitement.

L'ÉTRANGER

Reste le groupe des esclaves et des serviteurs de toutes sortes parmi lesquels, je crois le deviner, se manifesteront ceux qui contestent au roi la fabrication même du tissu, comme tout à l'heure les gens qui filent, cardent ou qui font tous les autres travaux dont nous avons parlé, la contestaient aux tisserands. Tous les autres, dont nous avons dit qu'ils étaient des causes auxiliaires, ils ont été, en même temps que les ouvrages mentionnés tout à l'heure, [289d] écartés et séparés de l'activité du roi et du politique.

SOCRATE LE JEUNE

Il semble bien, en effet.

L'ÉTRANGER

Allons, examinons ceux qui restent en les abordant de près, de manière à en avoir une connaissance assurée.

SOCRATE LE JEUNE

Voilà ce qu'il faut faire.

L'ÉTRANGER

Les plus serviles des serviteurs, à les voir d'où nous sommes, nous trouvons chez eux une occupation et une condition contraires à ce que nous avions présumé.

SOCRATE LE JEUNE

Qui sont-ils ?

L'ÉTRANGER

Ce sont ceux qui sont à vendre ou que l'on acquiert par un semblable moyen. Nous devons sans conteste les appeler « esclaves », [289e] et ils n'ont pas la moindre part à la technique royale.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER

Eh quoi ? Tous ceux qui, parmi les hommes libres, se rangent eux-mêmes volontairement dans la classe des serviteurs dont nous venons de parler, eux qui s'échangent entre eux les produits des agriculteurs et des autres corps de métiers et en assurent la répartition, soit qu'ils s'installent sur la place publique, soit qu'ils se déplacent de ville en ville par terre ou par mer, changeant monnaie contre denrées et monnaie contre monnaie, tous ces individus auxquels nous avons donné le nom de « changeurs », [290a] de « commerçants », d'« armateurs », de « revendeurs », ont-ils quelque prétention à faire valoir sur le compte de la politique ?

SOCRATE LE JEUNE

Peut-être bien, quand du moins il s'agit de politique commerciale.

L'ÉTRANGER

Il n'en reste pas moins vrai que ces gens que nous voyons offrir leurs services comme employés à gages et hommes de peine, il n'y a pas de danger que nous trouvions jamais chez eux quelque chose qui participe à la technique royale.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le supposer ?

L'ÉTRANGER

Que dirons-nous donc des hommes qui nous rendent des services chaque fois que nous en avons besoin ?

SOCRATE LE JEUNE

Quels services et quels hommes ?

L'ÉTRANGER

De ce nombre il y a le corps [290b] des hérauts, tous ceux qui ont acquis une grande maîtrise pour ce qui est de lire et d'écrire à force de rendre des services en ce domaine, et certaines autres personnes particulièrement habiles qui remplissent auprès des magistrats beaucoup d'autres tâches en rapport

avec les magistratures. Quel nom leur donnerons-nous à ces gens-là ?

SOCRATE LE JEUNE

Celui que tu viens de dire : ce sont des serviteurs et non des gens ayant de l'autorité dans les cités.

L'ÉTRANGER

Je n'ai cependant pas rêvé, je suppose, en disant que c'est de ce côté que se lèveraient ceux qui revendiquent avec le plus de véhémence la technique politique. Pourtant, il paraîtrait tout à fait absurde d'avoir à les chercher [290c] dans une section qui ressortit au service.

SOCRATE LE JEUNE

Assurément.

L'ÉTRANGER

Serrons donc de plus près encore ceux qui n'ont pas encore été mis à la question. Ce sont d'abord ceux qui s'adonnent à la divination, qui est une portion d'une science du service. Ils passent en effet, je suppose, pour être les interprètes des dieux auprès des hommes.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Bien entendu, la gent des prêtres sait à son tour, d'après ce que l'on raconte, offrir aux dieux en notre nom les sacrifices qui leur agréent, et ils leur adressent les prières voulues pour qu'ils nous octroient leurs faveurs. Or, [290d] l'une et l'autre sont, je suppose, une portion d'une technique du service.

SOCRATE LE JEUNE

Selon toute apparence.

L'ÉTRANGER

Nous voici donc, je crois, en quelque sorte sur la piste qui conduit à notre but. L'air que se donnent les prêtres et les devins est tout plein d'élévation de la pensée et leur vaut un prestige en rapport avec la grandeur de

leurs entreprises, si bien qu'en Égypte un roi ne peut régner s'il n'a la dignité [290e] sacerdotale, et si d'aventure, issu d'un autre groupe, il a dans un premier temps fait usage de la violence pour s'élever au pouvoir, il doit par la suite se faire admettre dans le groupe en question. De plus, chez les Grecs aussi, c'est en maints lieux aux plus hautes magistratures qu'on trouverait confiée la charge d'accomplir les plus importants de ces sacrifices. Et en particulier, on vérifie non moins clairement chez vous ce que je viens de dire. Car c'est à celui des magistrats que le sort a fait roi qu'incombent ainsi, dit-on, ceux des sacrifices antiques qui sont les plus solennels et les plus traditionnels.

SOCRATE LE JEUNE

Encore une fois, oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Eh bien, examinons ces [291a] rois et ces prêtres tirés au sort, avec leurs serviteurs, et aussi la foule nouvelle, si nombreuse, qui se présente à nos yeux maintenant que les prétendants déjà évoqués ont été écartés.

SOCRATE LE JEUNE

De qui encore veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER

De gens certainement bien étranges.

SOCRATE LE JEUNE

Qu'est-ce donc ?

L'ÉTRANGER

Un genre qui, du moins au premier regard, paraît présenter un grand nombre de variétés. Parmi ces hommes, beaucoup ressemblent à des lions, à des Centaures et à d'autres monstres de ce genre ; un plus grand nombre encore [291b] ressemblent à des Satyres et à ces bêtes qui ont peu de force et beaucoup de ruse. Et en un clin d'œil ils changent entre eux de formes et de propriétés. Au fait, Socrate, je crois que maintenant j'ai identifié ces hommes.

SOCRATE LE JEUNE

Pourrais-tu t'expliquer ? C'est en effet un spectacle étrange que tu as l'air d'avoir sous les yeux.

L'ÉTRANGER

Oui, car chez tout le monde l'étrangeté résulte de l'ignorance. Et tout naturellement, c'est l'impression que j'ai ressentie tout à l'heure. Je n'ai su que penser, lorsque j'ai eu soudain devant les yeux le chœur qui s'agite [291c] autour des affaires de la cité.

SOCRATE LE JEUNE

Qu'est-ce ?

L'ÉTRANGER

Le plus magicien de tous les sophistes et le plus expérimenté dans la technique qui est la leur, celui qu'il est si difficile de distinguer de ceux qui sont réellement des politiques, c'est-à-dire des rois, et qu'il faut cependant s'employer à l'isoler, si nous souhaitons voir clairement l'objet de notre recherche.

SOCRATE LE JEUNE

Le fait est certain, ce n'est pas une chose à remettre à plus tard.

L'ÉTRANGER

C'est bien mon avis. À ce propos, réponds-moi sur ce point.

SOCRATE LE JEUNE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

La monarchie n'est-elle pas une des [291d] formes de pouvoir politique que nous connaissons ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et, après la monarchie, on évoquerait, j'imagine, l'exercice du pouvoir par un petit nombre.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER

Quant à la troisième forme de constitution, ne consiste-t-elle pas dans le gouvernement du grand nombre, que l'on appelle « démocratie » ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Ces trois formes n'arrivent-elles pas, d'une certaine façon, à en faire cinq, en engendrant elles-mêmes deux nouveaux noms ?

SOCRATE LE JEUNE

Lesquels ?

L'ÉTRANGER

Si l'on prend en considération [291e], je suppose, les traits que ces formes prennent : contrainte et liberté, pauvreté et richesse, loi et absence de loi, on arrive à diviser en deux chacune des deux premières ; alors la monarchie en tant qu'elle donne lieu à deux sortes, est désignée par deux noms, « tyrannie » et « royauté ».

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

Oui, et toute cité où le pouvoir est aux mains du petit nombre s'appelle soit « aristocratie » soit « oligarchie ».

SOCRATE LE JEUNE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

La chose est certaine en tout cas, pour ce qui est de la démocratie, que la foule exerce de gré ou de force son pouvoir sur ceux qui possèdent [292a] des richesses, qu'elle observe scrupuleusement les lois ou non, personne ne

s'avise d'ordinaire d'en changer le nom.

SOCRATE LE JEUNE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Eh quoi ? Devons-nous penser que, parmi ces constitutions, il y en a une qui soit droite, pourvu qu'elle soit déterminée par un des caractères suivants : un et plusieurs, richesse et pauvreté, contrainte et liberté, lois écrites ou absence de lois ?

SOCRATE LE JEUNE

Au fait, qu'est-ce qui empêche qu'il en soit ainsi ?

L'ÉTRANGER

[292b] Considère la chose plus clairement, en me suivant de ce côté.

SOCRATE LE JEUNE

De quel côté ?

L'ÉTRANGER

De ce que nous avons dit en commençant, reste-t-il quelque chose d'acquis, ou n'en sommes-nous plus d'accord ?

SOCRATE LE JEUNE

De quel sujet veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER

Nous avons prétendu, si je ne me trompe, que l'autorité du roi faisait partie des sciences.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

En la distinguant de celles-ci et non de toutes en bloc, nous avons en réalité donné la préférence à une science critique et directive.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et dans la science directive, nous avons distingué celle qui porte sur des produits inanimés [292c] et celle qui porte sur des vivants. Puis, divisant toujours de cette façon, nous sommes parvenus au point où nous en sommes, sans perdre de vue la science, mais sans être encore capables de la définir avec une exactitude suffisante.

SOCRATE LE JEUNE

Ce que tu dis est juste.

L'ÉTRANGER

Or, ne nous rendons-nous pas compte que le caractère qui doit servir à distinguer ces constitutions politiques, ce n'est ni le petit nombre ou le grand nombre, ni la liberté ou la contrainte, ni la pauvreté ou la richesse, mais bien une science particulière, si l'on veut être conséquent avec ce qui a été dit [292d] auparavant ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est évidemment ce qu'on ne peut manquer de faire.

L'ÉTRANGER

De toute nécessité, donc, ce qu'il faut chercher à savoir maintenant, c'est la chose suivante : dans laquelle de ces constitutions trouve-t-on la science du gouvernement des hommes, la science dont l'acquisition est peut-être la plus difficile et la plus importante ? C'est en effet cette science qu'il faut avoir en vue, si nous voulons considérer quels sont les concurrents qu'il faut écarter du roi qui fait usage de la réflexion, des concurrents qui prétendent être des politiques et qui en persuadent bon nombre de gens alors qui ne le sont d'aucune manière.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, c'est bien ce qu'il faut faire, comme notre discussion [292e] l'a fait apparaître.

L'ÉTRANGER

Eh bien, est-il concevable que, dans une cité, la foule puisse acquérir cette science ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment le croire ?

L'ÉTRANGER

Mais, dans une cité qui compte dix mille hommes, une centaine ou une cinquantaine, seraient-ils capables d'arriver à posséder cette science d'une façon satisfaisante ?

SOCRATE LE JEUNE

À ce compte, la politique serait la plus facile des techniques. Car nous savons bien que, parmi tous les Grecs, on ne trouverait pas, sur dix mille, une telle proportion de champions au jeu de *petteia* ; alors, pour ce qui est des rois ! Bien entendu, celui qui possède la science royale, qu'il exerce le pouvoir ou non, n'en doit pas moins [293a] recevoir le nom de « roi », d'après ce que nous avons dit.

L'ÉTRANGER

Merci de me l'avoir rappelé. Il suit de là, j'imagine, que la droite forme de l'autorité, c'est en une seule personne, en deux ou en quelques-unes tout au plus qu'il faut la chercher, quand cette droite forme existe.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

Oui, et ces individus, qu'ils exercent leur autorité avec ou contre le gré de ceux sur lesquels ils l'exercent, qu'ils s'appuient ou non sur des lois écrites, qu'ils soient riches ou pauvres, il faut admettre, d'après la position qui est la nôtre maintenant, qu'ils exercent leur autorité, quelle que soit cette autorité, en vertu d'une technique. Les médecins, [293b] nous ne les tenons pas moins pour des médecins, qu'ils nous soignent de gré ou de force, qu'ils pratiquent des incisions, des brûlures ou nous infligent quelque autre traitement douloureux, qu'ils utilisent des formules écrites ou non, qu'ils soient riches ou pauvres, et nous n'hésitons pas le moins du monde à les appeler « médecins », tant que les ordres qu'ils donnent relèvent d'une technique et tant que, nous purgeant et nous faisant, par un moyen ou un autre, maigrir ou grossir, ils le font seulement pour le bien du corps, le faisant passer

d'un état pire à un état meilleur, et que, tous autant qu'ils sont, ils assurent la sauvegarde [293c] des patients à qui ils dispensent leurs soins. Voilà, j'imagine, dans quelle direction, et dans nulle autre, il faut chercher la droite et unique définition de la médecine comme de n'importe quelle autre autorité.

SOCRATE LE JEUNE

Certainement.

L'ÉTRANGER

Oui, forcément, semble-t-il, parmi les constitutions, celle qui sera uniquement et au plus haut point la constitution droite, ce sera celle dans laquelle on pourra trouver des dirigeants doués d'une science véritable et non pas simplement d'un semblant de science, qu'ils exercent leur autorité en s'appuyant ou non sur des lois, avec ou sans l'agrément de ceux qu'ils gouvernent, qu'ils soient riches ou pauvres [293d] ; rien de tout ce qui vient d'être énuméré ne doit entrer en ligne de compte dans l'appréciation de la rectitude.

SOCRATE LE JEUNE

Bien.

L'ÉTRANGER

Oui, et que ces dirigeants tuent ou exilent certains de ceux sur lesquels s'exerce leur autorité pour purger la cité en vue de son bien, qu'ils envoient des gens en colonie comme des essaims d'abeilles pour la faire plus petite, ou qu'ils fassent venir des gens de l'étranger en faisant d'eux des citoyens pour la faire grossir, tant qu'ils font appel à la science et à la justice pour assurer la sauvegarde de la cité et pour de mauvaise la rendre meilleure dans la mesure du possible, [293e] il nous faudra dire que c'est cette constitution, définie en de pareils termes, qui pour nous est la seule correcte. Quant à toutes les constitutions que nous évoquons, il faut déclarer qu'elles ne sont pas des constitutions légitimes, et qu'elles ne sont même pas de véritables constitutions, mais qu'elles en sont des imitations : celles dont nous disons qu'elles ont de bonnes lois l'imitent pour le meilleur, les autres pour le pire.

SOCRATE LE JEUNE

Sur les autres points, Étranger, ce qui a été dit semble acceptable ; mais qu'on doive gouverner sans lois, cela est dur à entendre.

L'ÉTRANGER

Ta question, Socrate, devance de peu celle que j'allais poser. J'allais en effet te demander [294a] si tu acceptais tout ce que je viens de dire, ou s'il y avait quelque chose qui te mettait mal à l'aise. Voilà maintenant qui est clair : nous souhaitons aborder la question de savoir si ceux qui gouvernent sans lois sont dans le droit chemin.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier, en effet ?

L'ÉTRANGER

Il est bien clair que, d'une certaine façon, la législation relève de la fonction royale. Mais ce qui vaut le mieux, ce n'est pas que les lois prévalent, mais que prévale le roi qui est un homme réfléchi. Sais-tu pour quelle raison ?

SOCRATE LE JEUNE

Dis-moi pour quelle raison.

L'ÉTRANGER

La loi ne pourrait jamais embrasser avec exactitude ce qui est le meilleur et le plus juste [294b] pour tous au même instant, et prescrire ainsi ce qui est le mieux. Car les dissimilarités sont telles entre les hommes et entre les actions, sans compter que presque jamais aucune des affaires humaines ne demeure pour ainsi dire en repos, que cela interdit à toute technique de prendre un parti simple qui vaudrait, en quelque domaine que ce soit, pour tous les cas et pour toujours. Nous sommes bien d'accord là-dessus, je suppose ?

SOCRATE LE JEUNE

Et comment.

L'ÉTRANGER

Oui, et, nous le voyons bien, c'est à cela même que tend la loi, à la façon d'un homme sûr de lui [294c] et ignorant qui ne permettrait à personne de rien faire qui aille contre ses consignes et ne souffrirait non plus aucune question, et cela même s'il vient à quelqu'un une idée nouvelle qui vaille mieux que les consignes qu'il avait formulées.

SOCRATE LE JEUNE

C'est vrai. La loi se comporte bien à l'égard de chacun de nous comme

tu viens de le dire.

L'ÉTRANGER

N'est-il donc pas impossible que ce qui reste toujours simple s'adapte à ce qui ne l'est jamais ?

SOCRATE LE JEUNE

Il y a des chances.

L'ÉTRANGER

Dès lors, pourquoi est-il nécessaire de faire des lois, si la loi n'est pas ce qu'il y a de plus droit ? [294d] Il nous faut en trouver la raison.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

N'y a-t-il pas chez vous comme dans les autres cités des exercices physiques, pratiqués par des hommes en groupes, où l'on entre en compétition soit à la course, soit à d'autres épreuves ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, certes, et il y en a même beaucoup.

L'ÉTRANGER

Eh bien, remettons-nous en mémoire les instructions que donnent, en pareilles circonstances, ceux qui dirigent l'entraînement selon les règles.

SOCRATE LE JEUNE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

Ils pensent qu'il n'y a pas lieu d'entrer dans le détail pour s'adapter à chaque cas individuel, en donnant des instructions qui s'adaptent à la condition physique de chacun. Au contraire, [294e] ils estiment qu'il faut envisager les choses en plus gros, en donnant des instructions qui seront avantageuses pour le corps, et ce dans la majorité des cas et pour un grand

nombre de gens.

SOCRATE LE JEUNE

Bien.

L'ÉTRANGER

Voilà bien pourquoi, imposant le même entraînement à des groupes de gens, ils les font commencer en même temps et arrêter au même moment, à la course, à la lutte et dans tous les exercices physiques.

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien le cas, oui.

L'ÉTRANGER

Il nous faut également penser que le législateur, qui doit donner à ses troupeaux des ordres en matière de justice et de contrats dont les obligations sont mutuelles, ne sera jamais [295a] en mesure, en édictant des prescriptions pour tous les membres du groupe, d'appliquer à chaque individu la règle précise qui lui convient.

SOCRATE LE JEUNE

Sur ce point du moins, c'est vraisemblable.

L'ÉTRANGER

Il édictera plutôt, j'imagine, la règle qui convient au grand nombre dans la plupart des cas, et c'est de cette façon, en gros, qu'il légifèrera pour chacun, qu'il mette les lois par écrit ou qu'il procède sans recourir à l'écriture, en légiférant au moyen des coutumes ancestrales.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Bien sûr que c'est juste. Car Socrate, comment pourrait-il y avoir quelqu'un qui serait capable, à tout instant de la vie, de venir s'asseoir [295b] auprès d'un chacun pour lui prescrire précisément ce qu'il lui convient de faire ? Le fait est, j'imagine, que s'il se trouvait quelqu'un qui pût le faire parmi ceux qui sont réellement en possession de la science royale, il ne

hâterait pas de s'entraver de ses propres mains en rédigeant par écrit ces lois dont nous parlions.

SOCRATE LE JEUNE

C'est du moins, Étranger, ce qui résulte de ce que nous venons de dire.

L'ÉTRANGER

Oui, excellent garçon, et encore plus de ce que nous allons dire.

SOCRATE LE JEUNE

Qu'est-ce donc que ces propos ?

L'ÉTRANGER

Ceux que voici. Irons-nous jusqu'à dire, entre nous à tout le moins, que si un médecin [295c] ou un maître de gymnastique sur le point de partir pour un voyage qui le tiendra, pense-t-il, longtemps éloigné de ceux dont il s'occupe, était persuadé que ceux qu'il entraîne ou ses patients ne se rappelleront pas ses prescriptions, il souhaiterait leur laisser un aide-mémoire écrit. N'est-ce pas ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien cela.

L'ÉTRANGER

Eh quoi, s'il revenait après une absence plus courte qu'il n'avait prévu, ne prendrait-il pas l'initiative de substituer à ses prescriptions écrites des prescriptions nouvelles, au cas où les conditions seraient devenues meilleures pour les malades [295d] en raison des vents ou de quelque autre changement inopiné dans les phénomènes qui dépendent de Zeus ? Irait-il au contraire s'entêter et penser que les anciennes prescriptions, une fois édictées, sont inviolables, que lui ne doit rien prescrire de nouveau et que son patient ne doit rien oser faire en dehors des indications écrites, dans la pensée qu'elles seules relèvent vraiment de la médecine et sont susceptibles de lui assurer la santé, toutes les autres prescriptions ne pouvant qu'entraîner la maladie et n'être qu'étrangères à la médecine ? Ou bien toute semblable conduite, en matière de science et de technique réelle, ne jetterait-elle pas, absolument en toutes circonstances, [295e] le ridicule le plus grand sur de telles façons de légiférer ?

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

Bien entendu, quand c'est sur le juste et l'injuste, le convenable et l'inconvenant, le bien et le mal que portent les lois écrites ou non, édictées à l'usage de tous ces troupeaux d'hommes qui, répartis en cité, y paissent sous les lois que leur ont laissées leurs législateurs respectifs, si l'homme qui les a rédigées selon la technique revient en personne, ou qu'une autre personne aussi compétente se présente, faut-il donc lui interdire de formuler de nouvelles prescriptions [296a] différentes des précédentes ? Cette interdiction ne serait-elle pas en vérité tout aussi ridicule que la précédente ?

SOCRATE LE JEUNE

Et comment !

L'ÉTRANGER

Sais-tu ce que disent à ce propos la plupart des gens ?

SOCRATE LE JEUNE

Sur le coup, cela ne me revient pas à l'esprit.

L'ÉTRANGER

Assurément, ce propos a belle allure. La plupart des gens disent en effet que si l'on connaît des lois meilleures que celles de nos ancêtres, on ne peut les donner à sa propre cité qu'une fois obtenu le consentement de chaque citoyen, mais non autrement.

SOCRATE LE JEUNE

Eh quoi ? N'est-ce pas juste ?

L'ÉTRANGER

Peut-être. En tout cas, [296b] si quelqu'un se passe de ce consentement et impose de force ce qui vaut mieux, quel nom donner à ce coup de force, réponds. Mais attends, revenons aux exemples invoqués plus haut.

SOCRATE LE JEUNE

De quoi veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER

Supposons un médecin qui ne s'embarrasse pas de persuader celui qu'il soigne, mais dont la technique est indiscutable, et qui, en dépit de prescriptions consignées par écrit, force un enfant, un homme ou une femme à faire ce qu'il y a de meilleur, quel nom donner à ce coup de force ? N'importe quel autre nom, n'est-ce pas, plutôt que ce que nous appelons une faute professionnelle ou un traitement pernicieux ? Et dans un tel cas, la victime de cette contrainte n'aura-t-elle pas le droit de tout dire [296c], sauf qu'elle a été victime d'un traitement pernicieux et d'une faute professionnelle de la part des médecins qui la lui ont imposée ?

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER

Comment donc appelons-nous la faute professionnelle en matière politique ? N'allons-nous pas la qualifier de faute honteuse, mauvaise et injuste ?

SOCRATE LE JEUNE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

Dès lors, ceux que l'on force à transgresser les lois écrites ou les coutumes ancestrales pour accomplir des actions plus justes, meilleures et plus belles qu'auparavant, voyons, dis-moi, quand ils prononceront un blâme contre un tel coup de force, ce [296d] blâme, s'il ne doit pas être le plus ridicule de tous, ne doit-il pas exprimer tous les griefs possibles plutôt que celui d'avoir été l'objet de traitements honteux, injustes et mauvais de la part de ceux qui leur ont imposé cette contrainte ?

SOCRATE LE JEUNE

Ce que tu dis est on ne peut plus vrai.

L'ÉTRANGER

Mais est-ce que cette contrainte est juste si son auteur est riche, injuste s'il est pauvre ? Ou ne faut-il pas dire plutôt que cet homme peut user ou non

de persuasion, être riche ou pauvre, s'attacher aux lois écrites ou s'en écarter, du moment que son action est avantageuse ? [296e] La formule, du moins la formule la plus authentique, d'une administration de la cité qui soit le plus véritablement droite doit être celle selon laquelle l'homme savant et bon administrera la communauté de ceux sur lesquels il exerce son autorité. De même que c'est en veillant constamment à ce qui est avantageux pour son bateau et son équipage, [297a] sans édicter de règles écrites, mais donnant comme loi sa propre technique, qu'un capitaine de navire assure la sauvegarde de ses compagnons de navigation, n'est-ce pas de la même manière que les hommes qui sont en mesure d'exercer ainsi leur autorité peuvent réaliser une constitution droite, en faisant de leur propre technique une force plus puissante que les lois ? Quoi qu'ils fassent, les dirigeants avisés ne commettent pas de faute, aussi longtemps qu'ils observent cette seule grande règle : distribuer en toute occasion entre les citoyens une justice parfaite, [297b] grâce à l'intelligence et à la technique, pour ainsi arriver à assurer leur sauvegarde et à les rendre meilleurs, autant que possible.

SOCRATE LE JEUNE

Les propos qui viennent tout juste d'être prononcés sont, pour leur part, incontestables.

L'ÉTRANGER

Mais ceux-ci le sont tout autant.

SOCRATE LE JEUNE

Desquels veux-tu parler ?

L'ÉTRANGER

Du fait qu'un grand nombre d'individus, quels qu'ils soient, ne sera jamais en mesure d'acquérir la science qui convient à la direction intelligente de la cité, mais que c'est dans un nombre restreint, [297c] dans quelques individus ou dans un seul, qu'il faut chercher la constitution droite qui est unique ; et du fait par ailleurs que les autres constitutions doivent être tenues, comme nous le disions un peu plus tôt, comme des imitations de la constitution droite, certaines l'imitant pour le meilleur, d'autres pour le pire.

SOCRATE LE JEUNE

Quel est le sens de ce que tu viens de dire ? Car tout à l'heure je n'ai pas compris non plus ce que tu disais sur « ces imitations ».

L'ÉTRANGER

Ce qui est sûr en tout cas, c'est que ce serait une grave erreur de laisser tomber cette question après l'avoir soulevée, au lieu de poursuivre la discussion pour montrer quelle faute on commet présentement [297d] en la matière.

SOCRATE LE JEUNE

Quelle faute ?

L'ÉTRANGER

Voici du moins ce qu'il faut chercher, encore que ce ne soit pas là quelque chose de familier, ni non plus de facile à découvrir. Essayons pourtant de mettre la main dessus. Voyons : comme il n'y a pour nous qu'une seule constitution droite, celle dont nous avons parlé, sais-tu que les autres doivent pour subsister lui emprunter ses lois écrites, et obéir à une règle qu'on loue aujourd'hui, bien qu'elle ne soit pas la plus droite ?

SOCRATE LE JEUNE

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER

C'est qu'aucun citoyen n'ait l'audace de rien faire qui aille à l'encontre des lois et que celui qui aurait cette audace [297e] se voie infliger la mort et les peines les plus graves. Et ce serait là la chose la plus juste et la plus belle comme second choix, une fois renoncé au premier choix dont nous venons de parler. De quelle manière est-on parvenu à ce que nous avons appelé le second choix, c'est ce qu'il faut chercher à expliquer. N'es-tu pas de cet avis ?

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

Revenons donc aux images dont on ne peut se passer pour décrire l'autorité du roi.

SOCRATE LE JEUNE

Quelles images ?

L'ÉTRANGER

Celle du capitaine de navire de bon aloi et celle du médecin qui « vaut un grand nombre d'autres hommes¹⁸ ». Dès lors, envisageons la chose, en imaginant une mise en scène, dans laquelle ils interviennent.

SOCRATE LE JEUNE

Quelle mise en scène ?

L'ÉTRANGER

Celle-ci. Supposons par exemple [298a] que, à leur sujet, nous pensions tous qu'ils nous traitent de la pire des façons. Si leur intention est de sauver l'un d'entre nous, l'un et l'autre le sauvent pareillement. Mais s'ils décident de le maltraiter, ils le maltraitent en incisant sa chair, en le brûlant et en exigeant qu'il leur verse des compensations qui sont de vrais tributs, dont ils ne dépensent au profit du malade qu'une faible part, voire aucune part, et dont ils utilisent le reste pour eux ou pour leurs serviteurs. Et [298b] pour finir, ils acceptent une rémunération des parents ou des ennemis du malade pour le faire périr ! À leur tour, les capitaines de navire commettent mille et mille autres forfaits du même genre, machinant quelque ruse pour abandonner en un lieu désert leur passager quand ils reprennent le large, faisant des fausses manœuvres en haute mer pour le jeter à la mer, et ils manigancent plein d'autres traîtrises. Si donc, telle étant notre façon de penser, nous délibérions d'un parti à prendre à leur sujet, qui serait de ne plus [298c] permettre ni à l'une ni à l'autre de ces techniques de commander en maître absolu à qui que ce soit, esclaves ou hommes libres ; puis nous nous réunirions en nous-mêmes en Assemblée, soit tout le peuple soit seulement les riches, et il serait permis à ceux qui ne sont pas des spécialistes et aux gens des autres métiers de donner leur avis sur la navigation et sur les maladies, comme sur la manière dont il nous faut utiliser, à l'usage des malades, les remèdes et les instruments médicaux ; et bien entendu aussi sur la manière dont il faut utiliser les navires et [298d] les instruments de navigation pour naviguer ou pour échapper aux dangers de la traversée, aussi bien ceux des vents et de la mer que ceux de la rencontre des pirates, ou enfin pour livrer d'aventure quelque combat naval, longs vaisseaux contre longs vaisseaux. Les décisions qu'il aura semblé bon à la foule de prendre sur ces questions, sur les conseils de médecins, de capitaines de navire ou de gens qui ne sont pas des spécialistes, c'est sur elles, après les avoir consignées par écrit sur des colonnes ou sur des stèles, ou les avoir établies, sans les écrire, comme des coutumes ancestrales, [298e] que dans toute la suite du temps, on se réglerait pour naviguer ou pour soigner les malades.

SOCRATE LE JEUNE

Assurément, tu viens de dire là des choses bien absurdes.

L'ÉTRANGER

Oui, et nous donnerions à la foule chaque année des autorités prises parmi les riches ou parmi tout le peuple, et désignées par le sort. Les autorités ainsi établies gouverneraient d'après les prescriptions écrites, soit qu'ils aient à conduire des vaisseaux ou à guérir des malades.

SOCRATE LE JEUNE

Voilà qui est encore plus difficile à accepter.

L'ÉTRANGER

Oui, et considère maintenant ce qui va s'ensuivre. Car lorsque chacun des magistrats aura passé une année à sa charge, il faudra faire siéger un tribunal d'hommes tirés au sort, soit parmi les riches sur une liste dressée d'avance, soit [299a] directement parmi tout le peuple, et faire comparaître devant eux les magistrats sortants pour que ces derniers rendent leurs comptes ; et quiconque le souhaitera pourra les accuser de n'avoir pas, au cours de l'année écoulée, conduit les vaisseaux d'après les prescriptions écrites ou suivant les antiques coutumes des ancêtres. On en fera autant pour ceux qui soignent les malades et, pour ceux qui seront condamnés, les mêmes juges fixeront la peine à subir ou l'amende à payer.

SOCRATE LE JEUNE

Mais c'est celui qui accepterait de son plein gré d'exercer une autorité dans ces conditions qui mériterait cette peine ou [299b] cette amende quelle qu'elle fût.

L'ÉTRANGER

Et pourtant il faudra encore, en plus de toutes celles-là, instituer cette loi : quiconque sera vu en train de mener, en ne se conformant pas à ce qui est écrit, des recherches sur l'art de conduire les navires, sur ce qui intéresse la santé, sur la vérité médicale relative aux airs, sur le chaud et le froid, et de faire le savant en ces matières, cet homme-là, d'abord, on ne l'appellera ni « médecin » ni « capitaine », mais une « tête en l'air », un « bon à rien » et un « sophiste » ; après quoi, sous prétexte qu'il corrompt d'autres gens, plus jeunes, qu'il persuade de se poser [299c] en capitaine de navire et en médecin sans se régler sur les lois, mais en exerçant une autorité absolue sur les navires et sur les malades, celui qui le souhaite parmi ceux qui en ont le droit le traduira devant un tribunal après avoir dressé un acte d'accusation. S'il est

convaincu de persuader des gens, jeunes ou vieux, d'aller contre les lois, c'est-à-dire contre les prescriptions écrites, il sera condamné aux peines les plus sévères. Point n'est besoin d'être plus savant que les lois, puisque personne n'ignore la médecine, l'hygiène, le pilotage de navires et la navigation. Il est loisible en effet à qui le souhaite d'apprendre [299d] ce qui a été écrit aussi bien que les coutumes ancestrales établies. Si les choses se passaient comme nous le disons pour les sciences, Socrate, pour celles-ci comme pour celles du commandement à la guerre et de toute autre forme de chasse, pour la peinture comme pour toute autre technique d'imitation, pour la menuiserie et pour tout autre métier fabriquant des meubles ou des instruments, pour l'agriculture comme pour tout autre métier associé à la culture des végétaux, si nous devons encore voir un code écrit réglementer l'élevage des chevaux ou l'entretien de toute autre sorte de troupeaux, la divination ou tout autre partie de la technique du service, [299e] le jeu de *petteia* et toute l'arithmétique, qu'il soit pur ou appliqué au plan, au solide ou au mouvement que deviendraient alors toutes ces activités, exercées de la sorte, réglementées par des codes écrits au lieu de l'être par la technique ?

SOCRATE LE JEUNE

Il est clair que nous verrions, provoquée par cette loi qui interdit toute recherche, la ruine de toutes les techniques, sans aucun espoir de les voir renaître. Et alors la vie, qui déjà est assez pénible à présent, deviendrait absolument [300a] invivable.

L'ÉTRANGER

Et que dis-tu de ce qui suit ? Supposons que nous ayons asservi à des codes écrits chacune des activités dont nous avons parlé et supposons que l'un d'entre nous, désigné par un vote à main levée ou par un tirage au sort afin de gouverner, ne fasse alors aucun cas de ces écrits et entreprenne par amour du gain ou par caprice personnel d'agir contre la teneur de ces écrits, alors qu'il n'y connaît rien, est-ce que le mal ne serait pas pire encore que le précédent ?

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER

Oui, car [300b] j'imagine que si quelqu'un osait transgresser des lois qui ont été établies au terme d'une longue expérience, des lois que certains conseillers inspirés ont, dans chaque domaine, persuadé le grand nombre d'instituer, il commettrait une faute bien plus grave que la première, et il anéantirait toute activité bien plus définitivement que ne le feraient les règles

écrites.

SOCRATE LE JEUNE

Comment pourrait-il en aller autrement ?

L'ÉTRANGER

Voilà pourquoi à ceux qui instituent des lois et des règles écrites, dans quelque domaine que ce soit, il ne reste comme seconde ressource [300c] qu'à ne jamais laisser le moindre individu ou la majorité les transgresser en aucune façon.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Mais alors, ces règles écrites ne seraient-elles donc pas, dans chaque cité, des imitations de la vérité, rédigées dans la mesure du possible d'après les instructions de ceux qui savent ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier en effet ?

L'ÉTRANGER

Et pourtant, si tu t'en souviens, nous avons dit que celui qui sait, le véritable politique, agira dans bien des cas en vertu de la technique qui est la sienne, sans se soucier aucunement, dans l'exercice de sa propre pratique, des règles écrites chaque fois qu'il trouvera des idées qui lui paraissent meilleures que les règles [300d] consignées par écrit par lui et promulguées pour le temps de son absence.

SOCRATE LE JEUNE

Nous l'avons dit, en effet.

L'ÉTRANGER

Quand le premier individu venu ou la première foule venue, ayant des lois établies, entreprennent d'agir à rencontre de ces lois écrites parce qu'ils pensent que cela vaut mieux, ne font-ils pas, autant qu'il est en leur pouvoir, la même chose que le politique véritable ?

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

S'ils devaient se conduire de cette manière en l'absence de toute science et entreprendre d'imiter le véritable original, ne l'imiteraient-ils pas d'une façon totalement pervertie ? Tandis que, [300e] s'ils le faisaient avec technique, ce ne serait plus une imitation, mais la chose elle-même dans sa vérité et sa perfection, n'est-ce pas ?

SOCRATE LE JEUNE

Absolument, je suppose.

L'ÉTRANGER

Il n'en reste pas moins que nous étions convenus auparavant qu'une foule ne sera jamais capable d'acquérir une technique quelconque.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, c'est bien une chose convenue.

L'ÉTRANGER

Si donc il existe une technique royale, la foule que composent les riches et la totalité du peuple ne devrait jamais arriver à acquérir cette science politique ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment y arriveraient-ils ?

L'ÉTRANGER

Il faut donc, semble-t-il bien, que les constitutions de ce genre, si elles cherchent à imiter, [301a] autant qu'il leur est possible, la constitution véritable où un seul gouverne grâce à sa technique, ne fassent jamais, une fois leurs lois établies, rien qui aille à l'encontre de ces règles écrites ou des coutumes ancestrales.

SOCRATE LE JEUNE

Ce que tu as dit est fort bien.

L'ÉTRANGER

Quand donc ce sont les riches qui mettent en œuvre cette imitation, nous donnons à cette constitution le nom d'« aristocratie ». Mais s'ils n'ont aucun souci des lois, c'est celui d'« oligarchie ».

SOCRATE LE JEUNE

Il y a des chances.

L'ÉTRANGER

Bien entendu, chaque fois par ailleurs qu'un seul homme exerce son autorité conformément aux lois en imitant le gouvernant savant, nous l'appelons « roi », **[301b]** sans introduire sous cette dénomination une division, selon que ce roi qui exerce son autorité se fonde sur la science ou sur l'opinion conforme aux lois.

SOCRATE LE JEUNE

Il y a des chances pour que nous le fassions.

L'ÉTRANGER

Ainsi, même si un homme seul exerçait son autorité en possédant vraiment la science, on le désignerait tout de même de ce même nom de « roi » et d'aucun autre. Voilà bien pourquoi l'ensemble des constitutions que l'on distingue maintenant ne comporte pas plus de cinq noms.

SOCRATE LE JEUNE

Il semble bien, en tout cas.

L'ÉTRANGER

Eh quoi, dans le cas où en revanche un homme exerce seul son autorité sans tenir compte ni des lois ni des coutumes, et qu'il se fait passer pour le gouvernant savant [301c] en prétextant qu'il faut bien se résoudre à aller contre les règles écrites puisque cela vaut mieux, alors que c'est le désir et l'ignorance qui inspirent son imitation, est-ce qu'un tel homme ne mérite pas toujours et partout d'être appelé « tyran » ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

C'est ainsi, prétendons-nous, que sont nés le tyran, le roi, l'oligarchie, l'aristocratie et la démocratie, par la répulsion qu'éprouvent les hommes pour le monarque unique que nous concevons. Ils se refusent à penser que personne puisse être jamais être assez digne pour exercer cette autorité, au point [301d] de vouloir et de pouvoir exercer son autorité avec vertu et science, distribuant comme il faut à tous ce qui leur revient en vertu de la justice et de la piété, et en se gardant de maltraiter, de tuer ou de faire du mal à qui il souhaitera en toute occasion. En fait, s'il apparaissait un roi comme celui que nous décrivons, on l'accueillerait avec joie et, se comportant comme un capitaine de navire, il gouvernerait dans le bonheur la seule constitution dont la rectitude soit absolue.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER

Mais puisque, comme nous pouvons le constater, il ne surgit pas dans les cités, comme il en éclot dans les essaims, [301e] un roi qui s'impose tout de suite comme le seul par la supériorité de son corps et de son âme, il faut donc bien, semble-t-il, nous rassembler pour consigner par écrit des lois, en tentant de mettre nos pas dans ceux de la plus véritable constitution.

SOCRATE LE JEUNE

Il y a des chances.

L'ÉTRANGER

Alors, Socrate, allons-nous nous étonner que dans les constitutions de ce genre il y ait tant de maux et que tant de maux y adviendront encore compte tenu du fondement sur lequel ces constitutions reposent : régler ses actions sur les lois écrites et les coutumes, et non pas sur la science, alors qu'il est manifeste pour tout le monde qu'une telle façon de procéder [302a], appliquée à toute autre technique, ruinerait tout ce qui aurait pu être produit ? N'est-ce pas de ceci plutôt qu'il y a lieu de s'étonner : de la force de résistance que présente naturellement une cité ? Car il est vrai que les cités sont soumises à de tels maux depuis des lustres, et que pourtant certaines d'entre elles perdurent et échappent à la ruine. Un grand nombre d'entre elles, il est vrai, comme les navires qui sombrent, périssent un jour ou l'autre, ont péri et périront encore, par la faute de leurs pilotes et matelots minables, coupables de l'ignorance la plus grave dans les matières les plus importantes, puisque, sans rien connaître [302b] à la politique, ils s'imaginent posséder cette science dans tous ses détails, plus exactement que toutes les autres.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER

Quelle peut donc bien être, parmi ces organisations politiques dénuées de rectitude, celle où la vie en commun est le moins pénible, étant donné qu'elle est pénible en toutes, et quelle est celle où le fardeau est le plus lourd à porter ? Voilà ce qu'il nous faut considérer, encore que ce ne soit qu'un à-côté par rapport à la question qui nous occupe maintenant. Mais peut-être en somme est-ce bien en ayant en vue cette question-là que nous faisons

absolument tout ce que nous faisons.

SOCRATE LE JEUNE

C'est cette question qu'il faut considérer. Comment ne pas le faire ?

L'ÉTRANGER

[302c] Eh bien, sur les trois constitutions en cause, il te faut dire que c'est la même qui est à la fois la plus pénible et la plus aisée.

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER

Rien, sinon que le gouvernement d'un seul, celui d'un petit nombre ou celui de tous sont les trois constitutions dont nous avons parlé au début de ce flot de paroles.

SOCRATE LE JEUNE

Ce sont bien celles-là.

L'ÉTRANGER

En les scindant chacune en deux, faisons-en six, et mettons à part comme septième celle qui est droite.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ? [302d]

L'ÉTRANGER

Le gouvernement d'un seul donne la royauté et la tyrannie ; pour sa part, le gouvernement de ceux qui ne sont pas nombreux donne l'aristocratie, dont le nom est de bon augure, et l'oligarchie ; à son tour, du gouvernement du grand nombre nous avons tiré ce que nous nommions alors du seul nom de démocratie, mais il nous faut maintenant la regarder comme double à son tour.

SOCRATE LE JEUNE

Comment double, et à l'aide de quel critère la diviser ?

L'ÉTRANGER

À l'aide d'un critère qui ne diffère en rien des autres, même si cette constitution n'a pas encore reçu de second nom. [302e] En tout cas, gouverner en respectant les lois ou en ne le faisant pas, cela est possible chez elle aussi bien que chez les autres.

SOCRATE LE JEUNE

Il en va bien ainsi.

L'ÉTRANGER

Au temps, du reste, où nous cherchions la constitution droite, c'était une division qui n'avait point d'utilité, comme nous l'avons alors démontré. Mais maintenant que nous avons mis de côté cette constitution et que nous avons admis que les autres sont inévitables, la transgression des lois et le respect des lois divisent chacune d'entre elles en deux.

SOCRATE LE JEUNE

Cela en a bien l'air, d'après ce que nous venons de dire.

L'ÉTRANGER

Eh bien, le gouvernement d'un seul, soumis au joug de bonnes règles écrites, que nous appelons des lois, est la meilleure des six constitutions. Mais lorsqu'elle est sans loi, c'est elle qui est la plus pénible et qui représente le fardeau le plus lourd à porter. [303a]

SOCRATE LE JEUNE

Il y a des chances.

L'ÉTRANGER

Quant au gouvernement de ceux qui ne sont pas nombreux, tout de même que « peu » tient le milieu entre l'unité et le grand nombre, il nous faut le considérer comme intermédiaire entre les deux autres. Pour sa part, le gouvernement de la multitude est débile en tout et sans grande puissance non plus ni pour le bien ni pour le mal, si on le compare aux autres, parce que dans ce gouvernement l'autorité est émiettée entre un grand nombre d'individus. Voilà pour quelle raison, entre tous les gouvernements qui se conforment à la légalité celui-là est le pire, tandis qu'il est le meilleur de ceux qui ne respectent pas les lois. [303b] Oui, si tous les gouvernements sont déréglés, c'est à la vie en démocratie que revient la victoire, tandis que si tous sont

ordonnés, c'est le dernier gouvernement qu'il faut choisir pour y vivre, celui que nous avons nommé en premier étant de beaucoup le premier et le meilleur, si l'on excepte le septième. Car celui-là, comme un dieu parmi les hommes, il faut le mettre à part de tous les autres gouvernements.

SOCRATE LE JEUNE

Il semble qu'il en est ainsi et qu'il doive en être ainsi ; il faut faire comme tu dis.

L'ÉTRANGER

Par suite, il faut rejeter tous ceux qui jouent un rôle dans ces constitutions – à l'exception de celle qui comporte la science – [303c] comme n'étant pas des politiques, mais des factieux, qui président aux illusions les plus inacceptables, eux qui ne sont eux-mêmes que des illusions et qui, parce qu'ils excellent dans l'imitation et la sorcellerie, sont les plus sophistes d'entre les sophistes.

SOCRATE LE JEUNE

Voilà un mot qui risque de se retourner avec une justesse parfaite contre ceux qu'on appelle des hommes politiques.

L'ÉTRANGER

Soit ! C'est pour nous bel et bien comme un drame ! Ne disions-nous pas tout à l'heure avoir devant les yeux un thiasse de Centaures et de Satyres, qu'il s'agissait de séparer de la technique politique ? [303d] Or, voilà maintenant qu'à grand-peine la séparation est faite.

SOCRATE LE JEUNE

Apparemment.

L'ÉTRANGER

Oui, mais il reste une autre troupe, beaucoup plus difficile à écarter, à la fois parce qu'elle présente plus de parenté avec la race des rois et parce qu'elle est plus malaisée à cerner par la pensée. À mes yeux, nous sommes dans une situation similaire à celle de ceux qui épurent l'or.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Enlever la terre, les cailloux et toutes autres substances en grand nombre, voilà ce que commencent à faire, je suppose, ceux qui font ce travail. Mais après cela, il reste, mêlés à l'or, des métaux précieux [303e], qui lui sont apparentés et qui ne peuvent en être séparés que par l'action du feu : le cuivre, l'argent et parfois même l'*adamas*¹⁹, lesquels péniblement séparés par l'épreuve du feu nous laissent voir tout seul l'or lui-même dans sa pureté.

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien ainsi que cela se passe, à ce qu'on raconte.

L'ÉTRANGER

Or, nous venons, semble-t-il, de suivre le même procédé en séparant de la science politique tout ce qui en diffère, tout ce qui lui est étranger et tout ce qui lui est hostile, pour ne laisser que ce qui en vaut la peine et qui lui est apparenté. Or, c'est le cas, je suppose, du commandement militaire, du pouvoir judiciaire et [304a] de toute cette éloquence qui, persuadant de ce qui est juste, s'associe à la royauté pour diriger avec elle les affaires des cités. Quel serait donc le moyen le plus aisé de les écarter et de laisser ainsi paraître, dans sa nudité et simplement réduit à ce qu'il est en lui-même, l'objet de notre recherche ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est évidemment ce qu'il nous faut essayer de faire par un moyen ou par un autre.

L'ÉTRANGER

Eh bien, pour ce qui est d'essayer, le moyen sera évident. Et pour le faire apparaître, nous allons recourir à la musique. Alors, dis-moi...

SOCRATE LE JEUNE

Quoi ?

L'ÉTRANGER

La musique, [304b] je suppose, exige chez nous un apprentissage, et il en va de même, en général, pour les sciences qui se rapportent aux techniques manuelles ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est le cas.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? Pour ce qui est maintenant de décider s'il nous faut ou non apprendre telle ou telle de ces sciences, ne dirons-nous pas que c'est encore une science relative à ces sciences qui le fera ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, c'est ce que nous dirons.

L'ÉTRANGER

N'allons-nous pas convenir que cette science est différente des précédentes ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Dirons-nous encore qu'aucune de ces sciences ne doit avoir autorité sur une autre, ou bien que les premières doivent avoir autorité sur celle-ci ou bien encore que c'est celle-ci qui doit [304c] avoir autorité, parce que c'est à elle qu'il appartient de contrôler les autres ?

SOCRATE LE JEUNE

À elle, sur les autres.

L'ÉTRANGER

Tu declares donc qu'entre la science qui décide s'il faut apprendre ou non et celle qui apprend et enseigne, c'est à la première qu'il faut donner l'autorité ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, avec force !

L'ÉTRANGER

Et de même à la science qui décide s'il faut persuader ou non plutôt qu'à celle qui a la puissance de persuader ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER

Soit, mais à quelle science allons-nous attribuer le pouvoir de persuader le grand nombre et la foule au moyen de mythes, et non [304d] par le moyen de l'enseignement ?

SOCRATE LE JEUNE

Il est clair, j'imagine, que cela encore doit être attribué à la rhétorique.

L'ÉTRANGER

Mais sur la question de savoir s'il faut avec telles ou telles personnes avoir dans tel ou tel cas recours à la persuasion ou à la contrainte, ou tout simplement se tenir tranquille, à quelle science allons-nous maintenant en attribuer la décision ?

SOCRATE LE JEUNE

À celle qui commande la technique de persuasion et la technique du discours.

L'ÉTRANGER

Mais, j'imagine, cette science ne saurait être différente de celle qui fait la puissance de l'homme politique.

SOCRATE LE JEUNE

Fort bien dit.

L'ÉTRANGER

Oui, nous avons vite fait, semble-t-il, de séparer cette rhétorique de la politique : [304e] elle est bien d'une espèce différente, qui est à son service.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Mais que penser de cette autre puissance ?

SOCRATE LE JEUNE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

Celle de décider comment il faut faire la guerre contre ceux à qui nous avons décidé de la faire : dirons-nous qu'elle ne relève d'aucune technique ou bien qu'elle relève d'une technique ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment penserions-nous que la technique peut en être absente, puisqu'il s'agit de la technique du commandement militaire comme de la conduite de toute opération guerrière.

L'ÉTRANGER

Mais la technique qui peut et qui sait décider s'il faut faire la guerre ou traiter à l'amiable, devons-nous admettre qu'elle est différente de la précédente ou bien qu'elle est la même ? [305a]

SOCRATE LE JEUNE

Qu'elle en diffère, c'est une nécessité si nous voulons être conséquents avec ce qui précède.

L'ÉTRANGER

Ne déclarerons-nous pas de plus que ce pouvoir a autorité sur le précédent, si du moins nous voulons rester fidèles à ce qui précède ?

SOCRATE LE JEUNE

Je réponds par l'affirmative.

L'ÉTRANGER

Mais à quelle technique allons-nous bien proposer d'avoir la maîtrise sur cette technique terrible et imposante, celle de la guerre en son ensemble, si ce n'est à celle qui est véritablement royale ?

SOCRATE LE JEUNE

Il n'y en a pas d'autre.

L'ÉTRANGER

Donc nous ne tiendrons pas pour identiques la science du commandement militaire, qui est à son service, et la science politique.

SOCRATE LE JEUNE

Non, apparemment. [305b]

L'ÉTRANGER

Poursuivons, et examinons la puissance qui est celle des juges lorsqu'ils jugent droitement.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

Eh bien, est-ce que son pouvoir va plus loin que ceci : recevoir du roi qui est un législateur tout ce qui est établi comme ressortissant à la légalité à l'égard des contrats et juger, en se fondant sur cette base, quels actes ont été classés comme justes ou comme injustes, en mettant en œuvre ce qui est sa vertu propre en matière de justice : ne se laisser vaincre ni par des présents ni par des craintes ni par des appels à la pitié ni par aucun autre sentiment d'inimitié non plus que d'affection, en acceptant de départager [305c] contrairement aux prescriptions du législateur les griefs opposés des partis.

SOCRATE LE JEUNE

Non, leur pouvoir ne va guère plus loin que tu ne dis.

L'ÉTRANGER

Nous découvrons ainsi que la puissance des juges n'est pas celle du roi, mais que, comme gardienne des lois, elle est au service de celle du roi.

SOCRATE LE JEUNE

Il semble bien que ce soit le cas.

L'ÉTRANGER

Ce qu'il faut bien se mettre dans l'esprit après avoir considéré absolument toutes les sciences que nous avons évoquées, c'est qu'aucune

d'elles n'est apparue comme étant la science politique. La véritable science royale [305d] ne doit pas être astreinte à des tâches pratiques, mais elle doit avoir autorité sur les sciences qui sont en mesure d'accomplir ces tâches, car elle peut déterminer quel est le moment opportun ou non pour commencer et lancer dans la cité les activités les plus importantes, et les autres n'ont qu'à exécuter ses ordres.

SOCRATE LE JEUNE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Voilà donc pourquoi les sciences que nous venons tout juste de passer en revue, bien qu'elles n'aient d'autorité ni sur les autres ni sur elles-mêmes, n'en ont pas moins chacune en propre une action, et c'est en vertu du caractère propre de ces actions qu'elle reçoit à bon droit le nom qui lui appartient en propre.

SOCRATE LE JEUNE

[305e] Apparemment, du moins.

L'ÉTRANGER

Mais la science qui a autorité sur elles toutes, qui se préoccupe des lois comme de toutes les affaires de la cité et qui les tisse toutes ensemble de la façon la plus droite, nous ne ferons, semble-t-il, que lui rendre justice en lui donnant un nom commun embrassant la totalité de sa fonction, celui de « politique ».

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

N'accepterons-nous donc pas d'avoir recours au paradigme du tissage pour rendre compte de la science politique, maintenant que pour nous la lumière a été faite sur tous les genres de sciences qui existent dans la cité ?

SOCRATE LE JEUNE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

Dès lors, semble-t-il, c'est de l'entrecroisement royal [306a] qu'il faut parler : de ce qu'il est, de sa manière de procéder et de la qualité du tissu qu'il nous fournit ainsi.

SOCRATE LE JEUNE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

C'est apparemment un sujet de démonstration bien difficile qui s'impose à nous.

SOCRATE LE JEUNE

N'importe, il faut l'aborder coûte que coûte.

L'ÉTRANGER

Qu'une partie de la vertu soit d'une certaine façon contraire à une autre sorte de vertu, voici ce qui constitue un beau sujet de dispute pour ceux qui aiment les discussions où l'on se contredit, si l'on prend en considération les opinions du grand nombre.

SOCRATE LE JEUNE

Je ne comprends pas.

L'ÉTRANGER

Je reprends la chose autrement. Tu considères en effet, je pense, que le courage constitue pour nous [306b] une partie de la vertu.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Et que, assurément, la tempérance est autre chose que le courage, tout en étant cependant elle aussi une portion de la vertu.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Eh bien, à leur sujet osons donc tenir un propos surprenant.

SOCRATE LE JEUNE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

C'est qu'elles sont d'une certaine façon des ennemies féroces l'une de l'autre, et qu'elles s'opposent en factions adverses dans plusieurs des êtres en qui elles se trouvent.

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER

Ce n'est pas du tout ce qu'on dit habituellement. On affirme plutôt que toutes les parties de la [306c] vertu sont amies les unes des autres, je suppose.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Examinons donc, en y prêtant toute son attention, si c'est aussi simple que cela ou si plutôt il n'en est pas une qui soit en différend avec celles qui lui sont apparentées.

SOCRATE LE JEUNE

Oui. Mais explique comment faire cette recherche.

L'ÉTRANGER

Dans tous les domaines, il faut chercher toutes les choses que nous appelons belles, et que pourtant nous rangeons sous deux espèces contraires l'une de l'autre.

SOCRATE LE JEUNE

Explique-toi plus clairement encore.

L'ÉTRANGER

Vivacité et vitesse, que ce soit dans l'ordre des corps, dans les âmes, ou en rapport avec le mouvement de la voix [306d], qu'elles appartiennent aux réalités elles-mêmes ou à leurs images, toutes ces représentations que produit l'imitation en musique ou en peinture, en as-tu jamais fait l'éloge ou en as-tu entendu faire l'éloge par quelqu'un devant toi ?

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

Et te souvient-il de la manière dont on procède à l'éloge en chaque occasion ?

SOCRATE LE JEUNE

Pas du tout.

L'ÉTRANGER

Alors serais-je capable de te faire voir par des mots comment je vois les choses en pensée ?

SOCRATE LE JEUNE

Pourquoi [306e] pas ?

L'ÉTRANGER

Tu as l'air de considérer que la chose est facile. Mais voyons ce qu'il en est dans les genres opposés. Le fait est certain, dans un grand nombre d'activités et en plusieurs occasions, quand nous sommes charmés par la vitesse, la force et la vivacité de la pensée comme du corps et de la voix, nous recourons pour en parler avec éloge à un seul mot, celui de « fougue ».

SOCRATE LE JEUNE

Comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER

Nous disons d'abord « cela est vif et fougueux », « rapide et plein de fougue », et on en fait de même pour « vigoureux ». De façon générale, c'est

en appliquant en commun à toutes ces qualités l'épithète dont je parle que nous en faisons l'éloge.

SOCRATE LE JEUNE

Oui.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? ne louons-nous pas la douceur [307a] en beaucoup d'actions ?

SOCRATE LE JEUNE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

Et n'employons-nous pas pour en parler des expressions contraires aux précédentes ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment l'entends-tu ?

L'ÉTRANGER

Toutes les fois, je suppose, que nous disons que cela est « paisible » et « réfléchi », parce que nous avons été charmés par ce qui, cette fois, a été fait lentement et doucement, aussi bien sur le plan de la pensée que sur celui de l'action, ou dans le domaine de la voix quand les sons produits sont unis et graves, et enfin dans tout mouvement rythmique et toute exécution musicale qui utilise la lenteur au moment opportun ; [307b] à tous ces cas, dis-je, ce n'est pas l'épithète de « fougueux » que nous appliquons, mais celui de « mesuré ».

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER

En revanche, il est certain que, si l'une ou l'autre de ces façons de faire se manifeste hors de propos, nous changeons d'avis et blâmons chacune des deux en leur appliquant à l'inverse des épithètes contraires.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

En qualifiant de « démesurées » et d'« extravagantes » les façons de faire qui apparaissent plus vives, plus rapides et plus rudes que de propos ; et en qualifiant celles qui sont plus graves, [307c] plus lentes et plus molles que de propos de « lâches » et d'« indolentes ». Et, presque toujours, ces façons de faire aussi bien que celles qui, relevant de la tempérance et du courage en sont les contraires, se révèlent à nous comme des manières d'être dont le sort a fait deux factions hostiles, incapables de se mêler les unes aux autres dans les activités où elles se manifestent. Il y a plus : si nous poursuivons notre examen, nous verrons que les individus possédant ces caractères en leur âmes sont eux aussi en dissension les uns à l'égard des autres.

SOCRATE LE JEUNE

Où donc ?

L'ÉTRANGER

Dans toutes les directions que nous venons d'indiquer, et, tout naturellement, [307d] dans beaucoup d'autres. Car, j'imagine, suivant l'affinité qu'ils ont en eux avec l'une ou l'autre de ces manières d'être, ils font l'éloge des choses qui leur sont apparentées et ils blâment les manières d'être qui en diffèrent en les considérant comme étrangères, et ils en viennent à des haines sans nombre sur une foule de points.

SOCRATE LE JEUNE

Il y a des chances.

L'ÉTRANGER

Eh bien, ce dissension entre ces genres d'hommes n'est encore qu'un jeu. Mais, dans les choses importantes, il devient une maladie, la plus détestable dont puissent souffrir les cités.

SOCRATE LE JEUNE

De quelles choses importantes veux-tu bien parler ?

L'ÉTRANGER

Selon toute vraisemblance [307e], de l'organisation de la vie dans son ensemble. De fait, il y a bien sûr des gens particulièrement modérés. Tout prêts à toujours vivre dans la tranquillité, ils vaquent à leurs affaires à eux tout seuls par eux-mêmes. Établissant avec tous dans leurs propres cités ce genre de relations, ils l'adoptent pour les cités étrangères, toujours prêts à rechercher quelque paix, en toute circonstance. Et, du fait de leur passion pour la paix, une passion bien plus inopportune qu'il ne le faut, ils en arrivent, lorsqu'ils agissent comme ils le souhaitent, à perdre eux-mêmes toute aptitude à la guerre et à élever les jeunes gens dans les mêmes dispositions, se mettant à la merci du premier assaillant. Aussi n'ont-ils pas besoin de beaucoup d'années pour passer, sans s'en rendre compte, eux, leurs enfants et leur cité tout entière, [308a] de la liberté à l'esclavage.

SOCRATE LE JEUNE

Tu parles là d'un sort dur et terrible.

L'ÉTRANGER

Mais que dire de ceux qui sont plutôt portés vers le courage ? N'ont-ils pas toujours quelque nouvelle guerre où pousser leur propre cité, à cause de la véhémence de l'attraction trop grande qu'ils ont pour ce genre de vie, et n'en viennent-ils pas à en faire l'ennemie de peuples nombreux et puissants, si bien qu'ils entraînent leur propre patrie dans une ruine complète ou bien encore la rendent esclave de ses ennemis en la leur soumettant ?

SOCRATE LE JEUNE

[308b] C'est bien le cas aussi.

L'ÉTRANGER

Comment ne pas accorder alors qu'en ces matières, il y a entre ces deux manières d'être un motif puissant et important d'inimitié et de dissension ?

SOCRATE LE JEUNE

Aucun moyen de ne pas l'accorder.

L'ÉTRANGER

Nous avons donc trouvé, n'est-ce pas, ce que nous cherchions dès le point de départ, à savoir que certaines parties de la vertu, et non des moindres, sont l'une à l'autre opposées par nature, et engendrent tout naturellement chez ceux qui les possèdent la même opposition ?

SOCRATE LE JEUNE

Cela risque fort d'être le cas.

L'ÉTRANGER

Prenons maintenant le point suivant.

SOCRATE LE JEUNE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

[308c] Celui, je suppose, de déterminer si, parmi les sciences d'assemblage, il en est une qui, pour réaliser l'un ou l'autre de ses ouvrages, fût-ce le plus insignifiant, emploie de bon gré des mauvais éléments et des éléments utiles, ou si toute science ne doit pas s'efforcer, en tout domaine, de rejeter dans la mesure du possible les éléments mauvais, et de ne conserver que les éléments appropriés et utiles, que ceux-ci soient semblables ou dissemblables, pour les faire tous entrer dans une combinaison unique et fabriquer ainsi une réalité dont la fonction et la nature soient uniques.

SOCRATE LE JEUNE

Oui, sans contredit.

L'ÉTRANGER

[308d] Ainsi donc, notre politique, qui est véritablement conforme à la nature, ne prendra jamais de son plein gré indistinctement des bons et des méchants pour constituer une cité ; au contraire, il est manifeste qu'il commencera par les soumettre à l'épreuve du jeu ; il les confiera à des éducateurs capables de s'occuper de cette tâche et du service qui s'y rapporte, en donnant lui-même ses prescriptions et en présidant à leur tâche, comme le tisserand donne ses prescriptions et préside à la tâche des cardeurs et de tous ceux qui préparent ce qui est préalablement nécessaire à son tressage, en donnant tour à tour à chacun des indications [308e] sur la manière dont l'ouvrage qu'ils font sera, selon son jugement, approprié à l'entrecroisement qui est son œuvre à lui, le tissage.

SOCRATE LE JEUNE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Il me semble que la science royale, qui possède en propre l'autorité de présider, en fera de même à l'égard de tous ceux qui sont chargés d'éduquer et d'élever conformément à la loi : elle ne permettra aucun exercice dont l'exécution ne produit pas une disposition susceptible de faciliter la combinaison qui est sa tâche propre, et qui ne produit pas les mœurs qui conviennent à cette combinaison, mais elle ne recommandera d'enseigner au contraire que des exercices qui la favorisent. S'il se trouve des gens qui ne sont pas capables d'avoir part au courage et à la réflexion, ni à toutes les autres tendances à la vertu, et que leur nature mauvaise les pousse au contraire vers l'athéisme, [309a] la démesure et l'injustice, elle s'en débarrasse en les condamnant à mort, à l'exil et aux peines le plus infamantes.

SOCRATE LE JEUNE

Du moins, c'est bien un peu ce que l'on dit.

L'ÉTRANGER

Ceux par ailleurs qui se vautrent dans l'ignorance et l'abjection, elle les met sous le joug de l'esclavage.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER

Parmi ceux qui restent maintenant, tous ceux dont les natures sont assez bien nées pour se prêter à l'éducation et [309b] qui sont susceptibles, avec l'aide de la technique, de se mêler les uns aux autres pour atteindre la vertu, ceux qui sont plutôt portés vers la fougue, le roi investi de cette technique estime que leur caractère rigide marque leur place en quelque sorte dans la chaîne, tandis que les autres, qui inclinent vers la modération, notre roi trouve en eux la souplesse et la mollesse qui, pour filer notre image, conviennent à la trame ; et leurs tendances étant opposées, il s'efforce de les lier ensemble et de les entrecroiser de la façon suivante.

SOCRATE LE JEUNE

De quelle façon ?

L'ÉTRANGER

Dans un premier temps, il assemble la partie éternelle de leur âme [309c] avec un lien divin, en vertu de sa parenté avec le divin, puis, s'étant occupé de cette partie divine, il assemble cette fois la partie animale avec cette fois des

liens humains.

SOCRATE LE JEUNE

Que veux-tu dire par là ?

L'ÉTRANGER

Toutes les fois que, à propos du beau, du juste, du bien et de leurs contraires, vient à s'établir dans les âmes une opinion réellement vraie s'accompagnant de fermeté, je déclare que c'est une opinion divine qui s'établit en un être démonique.

SOCRATE LE JEUNE

C'est bien ce qu'il convient d'affirmer.

L'ÉTRANGER

Justement l'homme politique, c'est-à-dire le bon législateur [309d], ne savons-nous pas qu'il convient qu'il soit le seul à pouvoir, inspiré par la Muse de la science royale²⁰, produire ce dont il s'agit chez ceux qu'a formés une bonne éducation et dont nous parlions tout à l'heure ?

SOCRATE LE JEUNE

C'est à tout le moins vraisemblable.

L'ÉTRANGER

En revanche, Socrate, celui qui est incapable de faire une telle chose, nous ne lui attribuerons jamais l'un des noms auxquels nous avons consacré notre recherche.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus juste.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? Est-ce qu'une âme fougueuse ne s'apaise pas lorsqu'elle met la main sur cette sorte de vérité, et n'est-ce pas surtout [309e] dans cet état qu'elle souhaitera s'associer à ce qui est juste, tandis que lorsqu'elle n'y parvient pas, elle tombe plutôt dans un naturel s'apparentant à celui d'une bête sauvage ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier ?

L'ÉTRANGER

Mais que dire du naturel modéré ? Quand il participe à des opinions de cette sorte ne devient-il pas réellement modéré et réfléchi en tant que citoyen, tandis que, s'il est dépourvu de ce genre d'opinions, il s'attire à bon droit une humiliante réputation de naïveté.

SOCRATE LE JEUNE

Eh oui, absolument !

L'ÉTRANGER

Ne faut-il pas affirmer de cet entrelacement et de cette liaison que jamais il n'y en aura qui soient stables ni entre des méchants et d'autres méchants ni entre les gens de bien et les méchants, et que jamais aucune science n'utilisera de façon sérieuse le lien en question à l'égard de gens de cette sorte ?

SOCRATE LE JEUNE

Comment le supposer ? [310a]

L'ÉTRANGER

Or c'est seulement dans les mœurs qui sont, depuis l'origine, douées d'une noblesse que l'éducation a entretenue conformément à sa nature que les lois pourront faire naître ce lien. C'est pour ces mœurs avant tout que la technique a produit ce remède qui est, comme nous l'avons dit, le lien le plus divin, celui qui lie entre elles les parties de la vertu, si dissemblables qu'elles soient par nature et si contraires que soient leurs tendances.

SOCRATE LE JEUNE

Rien de plus vrai.

L'ÉTRANGER

Cela dit, quant aux autres liens qui sont humains, il n'y a pour ainsi dire aucune difficulté, dès lors qu'existe celui qui est divin, ni de les concevoir ni, les ayant conçus, de les réaliser. [310b]

SOCRATE LE JEUNE

Comment cela, et de quels liens parles-tu ?

L'ÉTRANGER

De ceux que créent les mariages qui unissent par échange les enfants de deux cités, et de ceux que constitue, à titre privé, le fait de donner sa fille en mariage et de prendre femme. La plupart du temps, en effet, ces liens sont noués d'une façon qui ne convient pas à la procréation des enfants.

SOCRATE LE JEUNE

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER

Quand, en ces occasions, ce sont des buts d'argent ou de puissance que l'on poursuit, cela vaut-il même qu'on prenne la peine d'en parler pour les blâmer ?

SOCRATE LE JEUNE

Nullement.

L'ÉTRANGER

Oui, et il sera bien plus légitime de parler des gens qui ont le souci de leur groupe [310c] et de montrer en quoi leur façon d'agir peut être erronée.

SOCRATE LE JEUNE

C'est raisonnable.

L'ÉTRANGER

En définitive, ils agissent en dehors de toute droite raison et ils poursuivent la commodité immédiate, en donnant leur affection à ceux qui leur ressemblent et en manifestant de l'aversion pour ceux qui ne leur ressemblent pas, en se laissant guider surtout par l'antipathie.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Ceux qui sont modérés recherchent, je suppose, le caractère qui est le

leur, et prennent, autant que faire se peut, leurs femmes dans ce milieu, et quand inversement ce sont eux qui marient leurs filles, ils les conduisent à des maris de ce même milieu. [310d] Et c'est du reste ainsi que font ceux qui au groupe des gens fougueux, voulant retrouver leur propre naturel, alors que les deux groupes devraient faire le contraire.

SOCRATE LE JEUNE

Comment, et pourquoi ?

L'ÉTRANGER

Parce qu'il est naturel que si la fougue reste sans aucun mélange avec le caractère modéré pendant plusieurs générations, elle atteigne le sommet de sa force au début, mais dégénère à la fin dans une folie sans réserve.

SOCRATE LE JEUNE

Il semble bien.

L'ÉTRANGER

À l'inverse, une âme trop pleine de retenue et qui s'est gardée de tout mélange avec l'audace [310e] fouguese, et qui s'est reproduite telle quelle sur plusieurs générations, ne peut que devenir plus nonchalante qu'il n'est convenable de l'être pour finir parfaitement estropiée.

SOCRATE LE JEUNE

Estropiée, c'est vraisemblable.

L'ÉTRANGER

Voilà donc les liens dont je disais qu'ils ne seraient vraiment pas difficiles à nouer, pourvu que ces deux groupes aient une seule et même opinion sur le bien et sur le mal. Car c'est là l'ouvrage que doit, dans son unité et son entièreté, réaliser le tissage royal : ne jamais laisser une séparation s'établir entre les caractères modérés et les caractères fougueux, mais les tisser ensemble avec une navette correspondant à la communauté des opinions, des honneurs, des gloires, par l'échange mutuel de gages, pour fabriquer à partir d'eux [311a] un tissu lisse et, comme on dit, bien serré, et enfin leur confier toujours en commun les magistratures dans les cités.

SOCRATE LE JEUNE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Là où il faut un seul chef, il faut choisir pour diriger l'homme qui possède ce double caractère ; là où il en faut plusieurs, il faut qu'une partie des deux entre dans le mélange. Les dirigeants qui ont un caractère modéré sont des gens très circonspects, justes et conservateurs, mais à qui il manque le mordant et cet allant vif qui mène à l'action.

SOCRATE LE JEUNE

Cela semble bien être le cas. [311b]

L'ÉTRANGER

Quant aux dirigeants qui, pour leur part, ont un caractère fougueux, ils manquent davantage que les autres de justice et de circonspection, mais, lorsqu'il faut agir, ils ont plus d'allant que personne. Aussi est-il impossible que tout aille comme il faut dans les cités, dans la vie privée comme dans la vie publique, si ces deux caractères n'y sont pas réunis.

SOCRATE LE JEUNE

Comment le nier en effet ?

L'ÉTRANGER

En vérité, disons-le, le tissu qu'ourdit l'action politique est achevé lorsque les mœurs des hommes fougueux et des hommes modérés sont prises ensemble dans l'entrecroisement à angle droit de leurs fils. Cela a lieu lorsque la technique royale, ayant rassemblé leur vie en une communauté, au moyen de la concorde et de l'amitié, grâce à la réalisation du plus magnifique de tous les tissus, et y ayant enveloppé tous les habitants des cités, esclaves et hommes libres, les tient ensemble dans cette trame, et qu'elle commande et dirige en assurant à la cité, sans manque ni défaillance, tout le bonheur dont elle est capable.

SOCRATE

On ne pouvait, Étranger, nous donner mieux que tu l'as fait une définition aussi parfaite du roi et du politique²¹.

1- L'Étranger, qui vient d'Élée, est l'interlocuteur principal du *Sophiste* et du *Politique*.

2- C'était là le programme fixé au début du *Sophiste*, 217a.

3- Socrate fait bien sûr référence à Théodore lui-même, qui est géomètre.

4- Théodore est originaire de Cyrène, ville qui se situe dans l'actuelle Libye, non loin de la frontière égyptienne.

5- Il s'agit d'un jeune homme, homonyme de Socrate (voir *Sophiste*, 217d-e).

6- Il s'agit de Théétète (voir *Théétète*, 143e).

7- Ceux du roi de Perse.

8- Le terme *m^honux* est fréquent dans l'*Iliade*.

9- Une façon de dire que la longueur de la diagonale d'un carré de côté 1 pied est racine de 2, et donc puissance de 2 pieds. Si l'on adopte la façon de s'exprimer des géomètres grecs, on peut dire que, du point de vue de la marche, l'homme, qui est un bipède, est de puissance 2, alors que le quadrupède est de puissance 4, comme le laisse entendre la suite.

10- Une allusion au cochon, sous forme de devinette.

11- Une allusion humoristique au porcher.

12- *Sophiste*, 277b.

13- Atrée interprétait la présence dans ses troupeaux d'un agneau à la toison d'or comme un signal envoyé par Zeus pour légitimer son droit à prendre le pouvoir à Mycènes. Mais la toison ayant été volée par Thyeste, frère rival d'Atrée, Zeus n'hésita pas à faire rebrousser chemin aux astres pour témoigner en faveur d'Atrée (voir Euripide, *Oreste*, 994-1012).

14- Voir Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 111-122.

15- Sur ce mythe des « autochtones », voir notamment *République* III, 414d-e.

16- Il s'agit en effet des *gégeneis*, c'est-à-dire, littéralement, de ceux qui sont « nés-de-la-terre ».

17- Il s'agit d'Athéna (voir *Protagoras*, 321e).

18- Voir *Iliade* XI, 514.

19- Bien qu'il soit aussi évoqué ailleurs (voir *République* X, 616c ; *Timée*, 59c), on ne sait pas quel est ce métal : il pourrait s'agir du diamant ou de l'hématite.

20- Cela rappelle le rôle dévolu à la rhétorique en 304a, mais englobe sans doute l'ensemble des pratiques « musicales », c'est-à-dire culturelles, et en particulier dramatiques.

21- L'attribution de cette réplique à Socrate vient de Schleiermacher.

PROTAGORAS

Sur le plan littéraire, le *Protagoras* est une œuvre magnifique : l'arrivée de Socrate au petit matin et sa discussion avec l'esclave qui tarde à lui ouvrir la porte de la maison de Callias, l'homme le plus riche d'Athènes, la description de l'assemblée des sophistes et de leur cour, et le récit fait par Protagoras du mythe qui justifie la démocratie et les prétentions des sophistes à enseigner la vertu sont des chefs-d'œuvre où la précision du trait le dispute à une sorte d'humour jubilatoire. Du point de vue philosophique, on y trouve les amorces de discussions sur le plaisir, sur l'unité, la similarité et la réciprocité des vertus, et sur les fondements de la société, qui se poursuivront dans les autres dialogues.

Hippocrate, le fils d'Apollodore, vient trouver Socrate afin qu'il l'introduise auprès de lui. Socrate demande à Protagoras, entouré d'autres sophistes et d'admirateurs, de définir l'objet de son enseignement. Le sophiste répond : « Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux sa propre maison, ainsi que, dans les affaires de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en paroles. » Socrate avance deux objections contre cette prétention. Lorsqu'il s'agit d'un art ou d'un métier, on demande l'avis d'un spécialiste, tandis qu'en politique tout le monde est habilité à donner son avis ; une telle objection suppose que l'art politique se comprenne sur le modèle des autres arts et métiers. De surcroît, aucun homme politique n'a su transmettre la vertu qui était la sienne, l'exemple le plus clair étant celui de Périclès et de ses deux fils ; bref, si la vertu était un art elle se transmettrait, et si elle ne se transmet pas, c'est qu'elle n'est pas un art. À la première objection, Protagoras répond en racontant un mythe : l'art politique a bien pour modèle les autres arts, mais, à la différence des autres arts qui sont le fait de spécialistes, la retenue (*aidōs*) et la justice (*dikē*), vertus qui sont à la base de l'art politique, ont été données à tous les hommes pour qu'ils puissent vivre en commun et ainsi se défendre efficacement. Et à la seconde objection, Protagoras répond par un exposé où il fait valoir une différence de degré : le sophiste est un maître de vertu, car il peut être considéré comme celui qui a le plus de compétence en ce domaine.

Socrate s'attaque à la thèse fondamentale de cet exposé : « Tu affirmes que la vertu peut s'enseigner... » Puisque Protagoras n'a pas vraiment défini ce qu'est la vertu, car il s'est contenté d'énumérations successives, Socrate s'engouffre dans la brèche et relance la discussion sur les rapports entre les vertus. Il défend trois points : celui de l'unité des vertus, celui de leur similitude et celui de leur implication (en posséder implique les posséder toutes). Et il conclut en faisant valoir le paradoxe des conclusions : lui prétend que la vertu est une science, mais qu'elle ne s'enseigne pas, tandis que Protagoras refuse d'admettre que la vertu est une science, tout en soutenant qu'elle s'enseigne.

Le *Protagoras* est généralement classé dans la série des dialogues « socratiques », dont le *Lachès* qui porte sur le courage, l'*Euthyphron* qui

traite de la piété, et le *Charmide* de la modération ou de la sagesse. Il ne s'agit plus dans ce dialogue de s'interroger sur telle ou telle vertu, mais de se demander ce qu'est la vertu en général, dont les cinq parties sont la justice, la piété, la modération, le courage et la science ; de fait, c'est le *Ménon* qui reprend cette question, en élargissant l'enquête sur les rapports entre la vertu et la science. Par ailleurs, pour ce qui est de la figure de Socrate et du point de vue du mode de l'argumentation, le *Protagoras* paraît très proche de l'*Euthydème*.

PROTAGORAS

ou Les sophistes, genre probatoire

[309a] L'AMI

D'où viens-tu, Socrate ? Sans doute de la chasse à la beauté d'Alcibiade ? Je l'ai vu justement avant-hier et, c'est vrai, j'ai trouvé que c'était encore un bel homme. Mais un homme, Socrate, soit dit entre nous, avec déjà toute cette barbe qui lui pousse au menton !

SOCRATE

Et alors ? N'es-tu pas toi-même un admirateur d'Homère, qui [309b] a dit que le plus bel âge était celui de la première barbe¹, c'est-à-dire précisément l'âge d'Alcibiade ?

L'AMI

Alors, quelles nouvelles ? Tu viens de le voir ? Et comment le jeune homme est-il disposé à ton égard ?

SOCRATE

Bien disposé, à ce qu'il m'a semblé, et spécialement aujourd'hui ; il a dit bien des choses en ma faveur, pour me venir en aide, et effectivement je viens juste de le quitter. Pourtant, je vais t'avouer quelque chose d'étrange : il était là, et je n'ai pas prêté attention à lui – j'ai même souvent oublié qu'il était là.

L'AMI

Que s'est-il donc passé entre vous [309c] de si extraordinaire ? En tout cas, tu n'as sûrement pas rencontré en ville quelqu'un de plus beau que lui.

SOCRATE

Si, et de bien plus beau.

L'AMI

Qu'est-ce que tu dis ? Quelqu'un d'ici ou un étranger ?

SOCRATE

Un étranger.

L'AMI

De quel pays ?

SOCRATE

D'Abdère.

L'AMI

Et cet étranger t'a semblé beau au point de te paraître plus beau que le fils de Clinias ?

[309d] SOCRATE

Comment ce qu'il y a de plus savant, mon bienheureux ami, ne paraîtrait-il pas plus beau ?

L'AMI

C'est donc un savant que tu as rencontré, Socrate ?

SOCRATE

Le plus savant, à coup sûr, de nos contemporains, si tu es bien d'avis que le plus savant, c'est Protagoras.

L'AMI

Oh ! Que dis-tu ? Protagoras serait à Athènes ?

SOCRATE

Depuis deux jours.

L'AMI

Et tu viens de le voir ?

[310a] SOCRATE

Oui, et nous avons eu un très long entretien.

L'AMI

Pourquoi donc ne nous racontes-tu pas votre rencontre ? Si tu n'as pas d'empêchement, fais lever cet esclave et assieds-toi ici.

SOCRATE

Volontiers. Et je vous remercie de m'écouter.

L'AMI

C'est nous qui te remercions de parler.

SOCRATE

La gratitude sera partagée.

Mais écoutez donc. La nuit dernière, au point du jour déjà, Hippocrate, fils d'Apollodore, et frère de Phason, [310b] donnait de grands coups de bâton dans ma porte, et quand on vint lui ouvrir, aussitôt, il se précipita à l'intérieur en s'écriant : « Socrate, tu es éveillé ou tu dors ? » Reconnaisant sa voix, je lui dis : « C'est toi, Hippocrate ? Pourvu que tu ne viennes pas m'annoncer un malheur ! – Pas du tout, fit-il, rien que de bonnes nouvelles. – À la bonne heure ! dis-je. Mais de quoi s'agit-il, et pourquoi viens-tu si tôt ? – Protagoras est ici, dit-il, en s'arrêtant auprès de moi. – Depuis avant-hier, dis-je. Est-ce que tu viens juste de l'apprendre ? – Par les dieux, dit-il, je ne le sais que depuis hier soir. »

[310c] En même temps, après s'être approché de mon lit à tâtons, il s'assit à mes pieds. Il dit : « Oui, depuis hier soir, très tard, à mon retour d'Œnoé. Mon esclave Satyros s'était enfui ; je voulais t'avertir que je partais à sa recherche, et puis, pour un motif quelconque, cela m'est sorti de la tête. J'étais rentré, nous avons dîné, et nous allions nous coucher, lorsque mon frère vint me dire que Protagoras était arrivé. Et encore une fois, j'allai me mettre tout de suite en route pour venir chez toi, et puis il me sembla que la nuit était trop avancée ; mais dès que le sommeil m'eut délivré [310d] de ma fatigue, je me suis aussitôt levé et mis en route pour aller chez toi. » Je reconnus bien là son énergie et ses élans passionnés :

« Et en quoi tout cela te concerne-t-il ? dis-je. Est-ce que Protagoras t'a fait du tort ? » Il se mit à rire : « Et comment, par les dieux ! dit-il. Il est seul à être savant, et il ne fait rien pour que je le sois. – Mais par Zeus, répondis-je, tu n'as qu'à lui donner de l'argent pour le convaincre, et il fera de toi aussi un savant. – Si seulement il pouvait en être ainsi, par Zeus et par tous les dieux !

dit-il. **[310e]** Je n’y épargnerais ni mes biens ni les biens de mes amis ; et c’est précisément pour cela que je viens te voir, pour que tu lui parles en ma faveur. Car moi je suis trop jeune, et je n’ai jamais vu ni entendu Protagoras : j’étais encore enfant la dernière fois qu’il est venu. C’est que tout le monde fait son éloge, Socrate, et dit qu’il est le plus savant en matière de discours. Pourquoi n’allons-nous pas le trouver avant qu’il ne sorte ? **[311a]** J’ai entendu dire qu’il logeait chez Callias, le fils d’Hipponicos. Allons-y ! » Je lui répondis : « N’y allons pas encore, mon ami, car il est encore tôt. Mais levons-nous, et sortons dans la cour. Nous y ferons quelques pas, pour passer le temps, jusqu’à ce qu’il fasse jour. Et puis nous nous mettrons en route. Le plus souvent, en effet, Protagoras reste à l’intérieur ; ainsi, sois tranquille, selon toute vraisemblance, nous le trouverons à la maison. »

Sur ce, nous nous sommes levés pour aller marcher dans la cour. Comme je voulais **[311b]** mettre à l’épreuve la force d’Hippocrate, je me mis à l’examiner en l’interrogeant : « Dis-moi, Hippocrate, dis-je, quand à présent tu t’apprêtes à te rendre auprès de Protagoras, et à lui donner de l’argent pour salaire des leçons qu’il te donnera, auprès de qui te rends-tu, et que prétends-tu devenir ? Imaginons que tu envisages d’aller trouver ton homonyme, Hippocrate de Cos, l’Asclépiade, et de lui verser de l’argent comme salaire des leçons qu’il te donnerait – que répondrais-tu si l’on te demandait : “Dis-moi, Hippocrate, **[311c]** à quel titre t’apprêtes-tu à verser un salaire à Hippocrate ?” – Je répondrais que c’est en tant qu’il est médecin, dit-il. – Et pour devenir ? – Médecin, dit-il. – Et si tu envisageais d’aller trouver Polyclète l’Argien ou Phidias l’Athénien et de leur verser de l’argent comme salaire des leçons qu’ils te donneraient, que répondrais-tu si l’on te demandait : “À quel titre envisages-tu de donner cet argent à Polyclète et à Phidias ?” – Je dirais : en tant qu’ils sont sculpteurs. – Et pour devenir toi-même ? – Sculpteur, évidemment. – Soit, lui dis-je ; **[311d]** or maintenant, toi et moi, nous allons trouver Protagoras, et nous sommes tout disposés à lui verser de l’argent pour les leçons qu’il te donnera, pourvu que nos richesses y suffisent, et que, par ce moyen, nous parvenions à le convaincre – prêts, dans le cas contraire, à engager dans la dépense, en plus, celles de nos amis. Suppose maintenant que quelqu’un nous demande, en nous voyant si ardemment engagés dans ce projet : “Dites-moi, Socrate et Hippocrate, à quel titre envisagez-vous de verser de l’argent à Protagoras ?” Que lui répondrions-nous ? Quel nom **[311e]** entendons-nous d’ordinaire attribuer à Protagoras, comme celui de sculpteur à Phidias, de poète à Homère – quel nom de ce type entendons-nous d’ordinaire attribuer à Protagoras ? – On l’appelle sophiste bien sûr, Socrate – on dit que l’homme est un sophiste, dit-il. – Et c’est donc en tant que sophiste que nous allons le payer ? – Tout à fait. – Si quelqu’un te demandait encore ceci : “Mais toi-même, tu vas trouver Protagoras pour devenir quoi ?” » Il répondit alors en **[312a]** rougissant (le jour venait de poindre, si bien que je m’en aperçus) : « D’un côté, s’il y a quelque ressemblance avec les cas précédents, c’est évidemment pour devenir

sophiste... – Mais toi, d'un autre côté, lui dis-je alors, par les dieux ! n'aurais-tu pas honte de te présenter devant les Grecs comme un sophiste ? – Si, par Zeus, Socrate, s'il faut que je te dise le fond de ma pensée. – Mais peut-être, Hippocrate, conçois-tu que l'enseignement que tu recevras de Protagoras n'est pas du même genre ; **[312b]** qu'il est plutôt comparable à celui que tu as reçu du maître d'écriture, du maître de cithare et du maître de gymnastique ? En effet, tu as été instruit dans ces activités non pas en vue de l'acquisition d'une technique – pour devenir un professionnel –, mais pour ton éducation, comme il convient à un simple particulier et à un homme libre. – C'est tout à fait mon avis, dit-il, l'enseignement de Protagoras me paraît plutôt de cet ordre.

– Sais-tu ce que tu t'apprêtes maintenant à faire, ou est-ce que tu ne t'en rends pas compte ? dis-je. – À quel propos ? – Je veux dire que tu t'apprêtes à confier le soin de **[312c]** ton âme à un homme qui est, comme tu dis, un sophiste. Mais ce que peut bien être un sophiste, cela m'étonnerait que tu le saches. Et si tu l'ignores, tu ne sais pas à qui tu confies ton âme, ni si c'est une bonne ou une mauvaise chose. – Je crois pourtant le savoir. – Dis-moi donc, qu'est-ce qu'un sophiste, à ton avis ? – Pour ma part, dit-il, comme le nom l'indique, je pense que c'est quelqu'un qui s'y connaît en choses savantes. – Eh bien, alors, repris-je, on peut en dire autant des peintres et des charpentiers, puisque eux aussi s'y connaissent en choses savantes ; **[312d]** mais imagine que l'on nous demande la chose suivante : “En quel type de choses savantes les peintres s'y connaissent-ils ?” Nous répondrions, je pense, qu'ils s'y connaissent dans la réalisation des images, et ainsi de suite. Mais si l'on nous demandait : “Mais le sophiste, en quel type de choses savantes s'y connaît-il ?”, que lui répondrions-nous ? Dans quel type de réalisation s'y connaît-il ? – Que pourrions-nous dire de lui, Socrate, sinon qu'il s'y connaît pour rendre habile à parler ? – Peut-être alors, dis-je, dirions-nous vrai, sans en dire assez, toutefois ; en effet, cette réponse appelle une autre question : sur quel sujet le sophiste rend-il habile **[312e]** à parler ; ainsi, par exemple, le cithariste rend habile à parler sur le sujet où il s'y connaît, l'art de la cithare, n'est-ce pas ? – Oui. – Soit ; et le sophiste, sur quel sujet rend-il habile à parler ? N'est-ce pas, évidemment, sur le sujet où il s'y connaît ? – Vraisemblablement. – En quelle matière donc le sophiste est-il lui-même connaisseur, et en quelle matière fait-il de son élève un connaisseur ? – Par Zeus, dit-il, je ne sais plus que te dire. »

[313a] Sur ce, je dis alors : « Quoi ? Sais-tu seulement à quel danger tu vas exposer ton âme ? S'il fallait que tu confies ton corps à quelqu'un, et que tu prennes le risque qu'il s'en porte bien ou mal, tu y regarderais à deux fois pour savoir s'il faut le faire ou non, tu réunirais en conseil tes amis et tes proches, en consacrant de longues journées à l'examen ; et lorsqu'il s'agit de quelque chose qui a plus de valeur à tes yeux que ton corps, lorsqu'il s'agit de ton âme, de laquelle dépend ton sort, bonheur ou malheur, qu'elle se porte bien ou mal, tu ne consultes ni ton père, **[313b]** ni ton frère, ni aucun d'entre nous, tes amis, pour savoir si tu dois ou non confier ton âme à l'étranger qui

vient d'arriver en ville, mais, informé le soir de son arrivée, à ce que tu me dis, tu te rends auprès de lui dès l'aube, tu ne réfléchis pas, tu ne prends aucun conseil pour savoir si tu dois ou non te confier à lui, tu es tout disposé à dépenser tes biens et les biens de tes amis, comme si tu avais déjà décidé de t'en remettre totalement à Protagoras, lui que tu ne connais pas, à ce que tu dis, à qui tu n'as jamais parlé, et que tu appelles sophiste, alors qu'il est manifeste **[313c]** que tu ignores ce que peut bien être un sophiste, au moment où tu es sur le point de te confier à lui. »

Après m'avoir écouté, il dit : « Socrate, d'après ce que tu dis, il semble que tu aies raison. – Est-ce que le sophiste, Hippocrate, ne se trouve pas être une sorte de négociant qui vend, en gros ou en détail, les marchandises dont l'âme se nourrit ? Car c'est ainsi qu'il m'apparaît, à moi. – Mais, Socrate, de quoi l'âme se nourrit-elle ? – D'enseignements, bien sûr, dis-je. Et nous devons prendre garde, mon ami, à ce que le sophiste ne nous abuse pas, lorsqu'il fait l'article des marchandises dont il fait commerce, comme le font les négociants qui vendent, **[313d]** en gros ou en détail, la nourriture du corps. En effet, ces derniers ne savent pas eux-mêmes quelles sont, parmi les denrées qu'ils apportent, celles qui sont bonnes ou celles qui sont mauvaises pour le corps, et font indifféremment l'article de toutes celles qu'ils vendent, et leurs clients n'en savent rien non plus, à moins qu'ils ne se trouvent être maîtres de gymnastique ou médecins. De la même manière, ceux qui colportent leurs enseignements de ville en ville, pour les vendre en gros et en détail, font à chaque fois l'article de tout ce qu'ils vendent à l'intéressé, et peut-être, excellent ami, s'en trouve-t-il parmi eux qui ignorent, des produits qu'ils vendent, ceux qui peuvent être bons et ceux qui peuvent être mauvais pour **[313e]** l'âme ; et cela vaut, de même, pour leurs clients, à moins qu'ils ne se trouvent être cette fois médecins de l'âme. S'il se trouve donc que toi, tu saches ce qui est bon ou mauvais, tu peux, en toute sécurité, acheter des enseignements, à Protagoras ou à n'importe qui d'autre ; sinon, prends garde, bienheureux ami, à ne pas **[314a]** risquer sur un coup de dés ton bien le plus précieux. Car le risque est bien plus grand lorsqu'on achète des enseignements que lorsqu'on achète des aliments. En effet, les aliments et les boissons que l'on achète, en gros ou en détail, on peut les emporter dans des récipients distincts de soi, et, avant de les absorber dans son corps, en les mangeant ou en les buvant, il est possible de les entreposer chez soi, d'appeler un connaisseur et de prendre conseil auprès de lui, pour savoir ce qu'il faut manger ou boire, en quelle quantité, et à quel moment ; de sorte qu'on ne court pas un grand risque à faire cet achat. Des enseignements, en revanche, il n'est pas **[314b]** possible de les emporter dans un récipient distinct de soi, mais il est nécessaire, une fois le prix payé, de prendre l'enseignement dans son âme même, d'apprendre et de s'en aller, qu'il y ait dommage ou profit. Examinons donc cette question avec l'aide de nos aînés ; nous sommes en effet encore bien jeunes pour décider dans une affaire d'une telle envergure. Pour l'instant du moins, sur notre lancée, allons écouter notre homme, et après

l'avoir écouté, échangeons nos impressions avec d'autres ; car Protagoras n'est pas seul ici, il y a aussi Hippias d'Élis, [314c] Prodicos de Céos, je crois, et bien d'autres savants encore. »

Une fois cette résolution prise, nous nous sommes mis en route. Arrivés devant la porte de la maison, nous nous étions arrêtés pour poursuivre une discussion que nous avions engagée sur le chemin. Afin de ne pas la laisser inachevée, et de n'entrer qu'après l'avoir menée à son terme, nous nous étions arrêtés devant la porte et nous poursuivions la discussion ; finalement, nous tombâmes d'accord. Je crois que le portier, un eunuque, nous entendait clairement, et il y a fort à parier qu'à cause [314d] de l'affluence des sophistes il était indisposé par les allées et venues dans la maison ; lorsque nous frappâmes à la porte, il nous ouvrit, et en nous voyant nous dit : « Ah ! des sophistes ! Il n'est pas disponible. » Et en toute hâte, des deux mains ensemble, il referma la porte le plus violemment qu'il put. Nous frappions à nouveau, et lui, tout en maintenant la porte fermée, nous répondit : « Vous n'avez pas entendu, Messieurs ? Il n'est pas disponible ! – Mais, l'ami, dis-je, nous ne venons pas voir Callias, et nous ne sommes pas des sophistes. Allons, rassure-toi ! [314e] C'est parce que nous demandons à voir Protagoras que nous sommes ici. Annonce-nous donc. » Notre homme finit, non sans peine, par nous ouvrir la porte.

En entrant, nous rencontrâmes Protagoras qui marchait dans la galerie, et, à sa suite, marchaient avec lui d'un côté Callias, fils d'Hipponicos, et son frère, Paralos, [315a] fils de Périclès, né de la même mère, ainsi que Charmide, fils de Glaucon, de l'autre, Xanthippe, l'autre fils de Périclès, Philippiidès, fils de Philomélos et Antimoïros de Mendée, qui est le plus réputé de tous les élèves de Protagoras et qui apprend son art afin de devenir sophiste lui-même. D'autres encore, qui venaient derrière eux, les suivaient en cherchant à entendre ce qu'ils disaient ; pour la plupart, il s'agissait manifestement d'étrangers, que Protagoras entraîne à sa suite, de chacune des cités par lesquelles il passe, [315b] en les charmant de sa voix, tel Orphée : et charmés par sa voix, ils le suivent ; mais il y avait aussi dans le chœur des gens du pays. J'éprouvai une grande joie à la vue de ce chœur, dont les magnifiques évolutions veillaient à ne jamais empêcher Protagoras de se trouver en tête : dès qu'il faisait demi-tour, avec ceux qui se trouvaient à ses côtés, ses auditeurs se séparaient en deux groupes, de part et d'autre, harmonieusement et en bon ordre, et, décrivant une marche circulaire, se remplaçaient chaque fois derrière lui : c'était superbe.

« Et après celui-là j'aperçus », comme dit Homère², Hippias d' [315c] Élis, assis sur un siège élevé, dans la galerie opposée ; autour de lui, étaient assis sur des bancs Éryximaque, fils d'Acoumène, Phèdre de Myrrhinonte, Andron fils d'Androtion, et quelques-uns de ses concitoyens ainsi que d'autres étrangers. Manifestement, ils étaient en train de poser à Hippias des questions d'astronomie sur la nature et les phénomènes célestes, et lui, assis sur son siège, rendait des arrêts pour chacun d'entre eux, et dissertait sur les

problèmes posés.

« Je vis encore Tantale³ » car Prodicos de Céos **[315d]** lui aussi était à Athènes, et il logeait dans une pièce dont Hipponicos se servait auparavant comme réserve, et que Callias, vu l'affluence des hôtes, venait de faire vider, afin d'en faire un logement pour les étrangers. Prodicos était encore couché, enveloppé de fourrures et de couvertures apparemment nombreuses ; près de lui, sur les lits voisins, il y avait Pausanias de Céramées, et, avec Pausanias, un jeune garçon, encore adolescent, d'une belle et bonne nature, à mon sens, **[315e]** et, pour l'apparence, d'une grande beauté. Je crus entendre qu'il avait pour nom Agathon, et je ne serais pas étonné s'il se trouvait être l'aimé de Pausanias. Il y avait donc cet adolescent, les deux Adimante, le fils de Cépis et celui de Leucolophidès, et on en voyait d'autres encore ; je ne pouvais pour ma part comprendre de l'extérieur quel était le sujet de leur discussion, alors même que je souhaitais vivement entendre Prodicos ; car c'est un homme qui me paraît très savant en toutes choses, un homme véritablement divin ! Mais le timbre, très bas, de sa voix **[316a]** produisait en écho un bourdonnement dans la pièce qui rendait ses paroles indistinctes. Nous étions à peine entrés qu'entraient derrière nous le bel Alcibiade, comme tu l'appelles – et je te le concède –, ainsi que Critias, fils de Callaischros.

Une fois entrés, après un petit laps de temps nécessaire pour contempler **[316b]** le spectacle, nous nous avançâmes vers Protagoras et je lui dis : « Protagoras, c'est toi que nous sommes venus voir, Hippocrate que voici et moi-même. – Voulez-vous vous entretenir avec moi seul à seuls, ou en présence des autres ? » dit-il. Je répondis : « Pour notre part, cela nous est égal ; ce sera à toi de voir, quand nous t'aurons exposé l'objet de notre visite. – Et quel est donc l'objet de votre visite ? dit-il. – Hippocrate, ici présent, est originaire d'Athènes ; c'est le fils d'Apollodore, il vient d'une maison illustre et opulente, et lui-même paraît être d'une nature qui lui permet de soutenir la comparaison avec ses pairs. **[316c]** Il a le désir, à ce qu'il me semble, de se faire un nom dans la cité, et il pense que le meilleur moyen qu'il a d'y parvenir, c'est de te fréquenter. C'est donc à toi de voir, maintenant, si tu penses qu'il est préférable, sur ce sujet, que tu t'entretiennes seul avec nous ou en présence des autres. »

« Tu fais bien, répondit-il, de te montrer prévoyant dans mon intérêt. Un étranger qui se rend dans de grandes cités, et qui y persuade l'élite des jeunes gens de renoncer à toutes leurs fréquentations, compatriotes comme étrangers, vieux **[316d]** comme jeunes, pour le fréquenter lui exclusivement, afin qu'ils deviennent meilleurs en le fréquentant, un homme qui agit de la sorte doit effectivement prendre des précautions ! Il suscite en effet des jalousies très fortes, des hostilités et des complots. J'affirme pour ma part que l'art sophistique est un art ancien, et que ceux des Anciens qui le pratiquaient, craignant la haine qu'il suscite, l'ont dissimulé sous des masques divers, les uns sous celui de la poésie, comme Homère, Hésiode et Simonide, les autres sous celui des initiations et des oracles, comme Orphée, Musée, et leur

entourage ; quelques autres, je m'en suis rendu compte, lui ont également donné les traits de la gymnastique, comme Iccos de Tarente ainsi que, de nos jours encore, un sophiste qui n'est pas des moindres, [316e] Héroclès de Sélymbrie, originaire de Mégare. Notre Agathoclès, qui est un grand sophiste, lui a donné le masque de la musique, de même que Pythoclès de Céos et tant d'autres. Tous ceux-là, comme je le dis, par crainte de la jalousie, se sont servis de ces arts pour faire écran, mais moi [317a] je ne suis pas d'accord avec tous ces personnages sur ce point ; car je pense qu'ils ne sont pas parvenus à leurs fins : ils ne sont pas passés inaperçus auprès des hommes qui détiennent le pouvoir dans les cités, alors que c'était pour eux qu'ils usaient de ces masques. Quant à la foule, elle ne se rend compte pour ainsi dire de rien, et reprend en chœur l'air que les puissants entonnent. Or chercher à fuir sans y parvenir, et, au contraire, se faire découvrir, voilà une entreprise vraiment folle, qui, nécessairement, accroît [317b] l'hostilité que les gens vous portent ; ils estiment en effet qu'un tel homme ajoute la fourberie à ses autres défauts. Pour ma part, j'ai pris une route en tout point contraire, je reconnais que je suis sophiste et que j'éduque les hommes, et j'estime que leur précaution est moins bonne que la mienne, qui consiste à reconnaître le fait plutôt que le nier ; et je prends d'autres précautions encore, si bien que, grâce au dieu, reconnaître que je suis sophiste [317c] ne m'a valu aucun déboire. Et pourtant je suis du métier depuis de nombreuses années déjà. En effet, quand on fait le compte, j'ai bien des années à mon actif, et il n'est personne d'entre vous tous dont je ne pourrais être le père, vu mon âge ; de telle sorte que le plus agréable serait pour moi, si vous le voulez bien, de traiter de tous ces problèmes en présence de ceux qui sont ici. »

De mon côté, je me doutais qu'il cherchait à se faire valoir auprès de Prodicos et d'Hippias et à parader devant eux, en leur faisant sentir l'ardeur qui nous avait menés jusqu'à lui. [317d] Je lui dis alors : « Pourquoi donc n'inviterions-nous pas Prodicos, Hippias, ainsi que ceux qui les accompagnent, à venir nous entendre ? – C'est une très bonne idée, répondit Protagoras. – Voulez-vous que nous organisions une assemblée, afin que vous puissiez être assis et discuter ? » On s'accorda sur le fait. Et tous ensemble, ravis à l'idée d'entendre des hommes aussi savants, nous nous emparons nous-mêmes des bancs et des lits et nous nous installons auprès d'Hippias ; car il y avait déjà des bancs à côté de lui. Au même moment, Callias et Alcibiade arrivaient avec [317e] Prodicos, qu'ils avaient fait lever, et sa suite.

Lorsque tout le monde fut assis, Protagoras dit : « Et si tu nous rappelais, Socrate, maintenant que tout le monde est là, ce dont tu me faisais mention tout à l'heure à propos de ce jeune homme ? » Je lui dis alors : « Je commencerai [318a] donc de la même manière que tout à l'heure, en indiquant le motif de ma visite. Il se trouve qu'Hippocrate, ici présent, désire suivre tes leçons ; or il dit qu'il aimerait savoir ce qu'il retirerait de tes leçons. Voilà tout ce que j'avais à dire. » Protagoras prit alors la parole et dit : « Jeune homme, ce que tu retireras de mes leçons, dès le premier jour que tu auras

passé avec moi, c'est de retourner chez toi meilleur que tu n'étais, et de même pour le jour suivant ; et chaque jour, sans exception, de progresser vers le mieux. » **[318b]** Après l'avoir écouté, je lui dis : « Protagoras, tu ne dis là rien d'étonnant – c'est au contraire tout à fait normal, puisque même toi, à ton âge et avec tout son savoir, tu deviendrais meilleur si quelqu'un t'enseignait ce qu'il se trouve que tu ne sais pas. Ce n'est pas ainsi qu'il faut procéder. Imagine plutôt que, subitement, notre Hippocrate que voici change d'idée et se mette à désirer prendre des leçons auprès de ce jeune homme qui depuis peu réside à Athènes, Zeuxippe d'Héraclée ; qu'il aille le trouver, comme il est venu te trouver aujourd'hui, et qu'il entende de lui **[318c]** exactement les mêmes propos que ceux que tu viens de lui tenir, à savoir qu'en suivant ses leçons, chaque jour il s'améliorera et progressera ; s'il lui posait alors en plus la question suivante : “En quoi prétends-tu que je vais devenir meilleur, et en quoi vais-je progresser ?” Zeuxippe répondrait que c'est en peinture. Et s'il allait voir Orthagoras de Thèbes, et qu'après avoir entendu de sa bouche les mêmes propos que ceux que tu lui as tenus, il lui demandait encore en quoi il s'améliorerait chaque jour en venant le voir, Orthagoras lui répondrait : “Dans l'art de la flûte.” Eh bien, toi aussi, réponds à la question que nous te posons, **[318d]** ce jeune homme et moi : “Hippocrate que voici ira voir Protagoras, chaque jour passé auprès de lui le rendra meilleur, et chacun des jours suivants le verra progresser de la même manière, mais en quoi, Protagoras, et dans quelle matière ?” »

Protagoras, après m'avoir écouté, me dit : « Tu poses de bonnes questions, Socrate, et moi j'aime répondre à ceux qui posent de bonnes questions. Si Hippocrate vient me trouver, il n'aura rien à subir de ce qu'il aurait eu à subir en allant voir n'importe quel autre sophiste ; car les autres sophistes malmènent les jeunes gens : ils les ramènent de force, contre leur gré, **[318e]** vers les arts auxquels ils ont échappé, en leur enseignant l'arithmétique, l'astronomie, la géométrie et la musique » (en disant cela, il jeta un coup d'œil dans la direction d'Hippias), « tandis que s'il vient me trouver, il n'apprendra que ce pour quoi il est venu. Mon enseignement porte sur la manière de bien délibérer dans les affaires privées, savoir comment administrer au mieux sa propre maison, ainsi que, dans les affaires **[319a]** de la cité, savoir comment devenir le plus à même de les traiter, en actes comme en paroles. – Est-ce que je te suis bien ? fîs-je. Tu m'as l'air de parler de l'art politique et de t'engager à faire des hommes de bons citoyens. – C'est tout à fait, Socrate, dit-il, l'engagement que je prends.

– Quel joli tour de métier tu possèdes là – pourvu que tu le possèdes réellement ; car, vois-tu, je ne te cacherai pas le fond de ma pensée : personnellement, je ne croyais pas qu'il y eût là matière à enseignement, mais puisque tu le dis, je n'ai aucune raison de ne pas te croire. **[319b]** Pour être juste, je dois te dire d'où me vient la conviction que cela ne peut pas s'enseigner ni se communiquer d'un homme à un autre. J'affirme en effet – comme d'ailleurs les autres Grecs – que les Athéniens sont avisés. Or je vois

bien, quand nous nous rassemblons en assemblée, que, lorsque la cité doit entreprendre la construction d'édifices, on fait appel à des architectes pour qu'ils donnent des conseils sur les questions d'ordre architectural ; lorsqu'il s'agit de la construction de navires, on fait appel à des constructeurs de navires, et de même dans tous les cas où il s'agit, à ce qu'ils pensent, de choses qui peuvent s'apprendre et s'enseigner ; **[319c]** si, en revanche, quelqu'un d'autre s'avise de leur donner des conseils, sans qu'ils le reconnaissent comme spécialiste, qu'il soit très beau, riche ou bien né, on ne l'écoute pas davantage, mais on lui rit au nez et on le chahute, jusqu'à ce que celui qui s'est avisé de prendre la parole s'en aille de lui-même, pour avoir été tant chahuté, ou que les archers viennent l'arracher à la tribune ou l'expulsent sur l'ordre des prytanes. C'est donc de cette manière que l'on agit dans les domaines qu'on estime relever d'une technique ; en revanche, lorsqu'il faut décider **[319d]** de l'administration de la cité, on voit se lever indifféremment pour donner un conseil charpentier, forgeron, cordonnier, grossiste, armateur, riche et pauvre, noble et roturier, et personne pourtant ne leur reproche, comme c'était le cas précédemment, de s'aviser de donner des conseils, sans rien avoir appris d'aucune source et sans avoir eu aucun maître ; il est donc manifeste qu'ils considèrent qu'il n'y a pas là matière à enseignement. Et il ne faut pas croire qu'il en soit ainsi seulement pour les affaires publiques de la cité : en privé, également, **[319e]** les plus savants et les meilleurs d'entre nos concitoyens se révèlent incapables de transmettre aux autres la vertu qu'ils possèdent ; c'est ainsi que Périclès, qui est le père des jeunes hommes que voici⁴, les a parfaitement bien traités et les a bien éduqués, pour ce qui relevait de l'enseignement d'un maître ; en revanche, pour ce qui touche au savoir qui lui est propre, il ne les a ni **[320a]** éduqués lui-même ni confiés à un autre, mais ils évoluent seuls, et il les a laissés paître comme du bétail en liberté, comptant sur leur bonne fortune pour qu'elle dirige leurs pas vers la vertu, au petit bonheur. Ou prends, si tu préfères, Clinias, le jeune frère cadet d'Alcibiade ici présent : il avait pour tuteur le même Périclès, et celui-ci, de peur qu'il ne se pervertisse au contact d'Alcibiade, justement, l'a éloigné de lui et l'a placé chez Aripbron, pour qu'il fasse son éducation. Six mois ne s'étaient pas écoulés **[320b]** qu'il le lui ramenait, incapable d'en tirer quoi que ce soit. Et je peux te citer l'exemple de mille autres hommes de valeur, qui n'ont jamais amélioré personne, que ce soit parmi leurs familiers ou parmi les étrangers. D'après ces exemples, Protagoras, je ne pense pas pour ma part que la vertu puisse s'enseigner ; mais lorsque j'entends les propos que tu tiens, je me sens fléchir, et je pense qu'il doit y avoir du vrai dans ce que tu dis : quand je songe à l'ampleur de ton expérience, de ton savoir, et à tes propres découvertes ! Si donc tu peux nous **[320c]** montrer avec plus de clarté que la vertu peut s'enseigner, ne t'y refuse pas, montre-le.

– Je ne m'y refuserai pas, Socrate, dit-il ; mais dois-je le montrer, comme un vieillard qui parle à de jeunes gens, en vous racontant un mythe, ou bien dois-je l'exposer en détail par un discours ? » De nombreuses personnes

dans l'assistance lui répondirent de procéder comme il l'entendait. « Eh bien, il me paraît plus agréable de vous raconter un mythe.

« Il fut un temps où les dieux existaient déjà, mais où les races mortelles n'existaient pas. Lorsque [320d] fut venu le temps de leur naissance, fixé par le destin, les dieux les façonnent à l'intérieur de la terre, en réalisant un mélange de terre, de feu et de tout ce qui se mêle au feu et à la terre. Puis, lorsque vint le moment de les produire à la lumière, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée de répartir les capacités entre chacune d'entre elles, en bon ordre, comme il convient. Épiméthée demande alors avec insistance à Prométhée de le laisser seul opérer la répartition : “Quand elle sera faite, dit-il, tu viendras la contrôler.” L'ayant convaincu de la sorte, il opère la répartition. Et dans sa répartition, il dotait les uns de force sans vitesse et [320e] donnait la vitesse aux plus faibles ; il armait les uns et, pour ceux qu'il dotait d'une nature sans armes, il leur ménageait une autre capacité de survie. À ceux qu'il revêtait de petitesse, il donnait des ailes pour qu'ils puissent s'enfuir ou bien un repaire souterrain ; ceux dont il augmentait la taille [321a] voyaient par là même leur sauvegarde assurée ; et dans sa répartition, il compensait les autres capacités de la même façon. Il opérait de la sorte pour éviter qu'aucune race ne soit anéantie ; après leur avoir assuré des moyens d'échapper par la fuite aux destructions mutuelles, il s'arrangea pour les prémunir contre les saisons de Zeus : il les recouvrit de pelages denses et de peaux épaisses, protections suffisantes pour l'hiver, mais susceptibles aussi de les protéger des grandes chaleurs, et constituant, lorsqu'ils vont dormir, une couche adaptée et naturelle pour chacun ; il chaussa les uns [321b] de sabots, les autres de peaux épaisses et vides de sang. Ensuite, il leur procura à chacun une nourriture distincte, aux uns l'herbe de la terre, aux autres les fruits des arbres, à d'autres encore les racines ; il y en a à qui il donna pour nourriture la chair d'autres animaux ; à ceux-là, il accorda une progéniture peu nombreuse, alors qu'à leurs proies il accorda une progéniture abondante, assurant par là la sauvegarde de leur espèce.

« Cependant, comme il n'était pas précisément sage, Épiméthée, [321c] sans y prendre garde, avait dépensé toutes les capacités pour les bêtes, qui ne parlent pas ; il restait encore la race humaine, qui n'avait rien reçu, et il ne savait pas quoi faire.

« Alors qu'il était dans l'embarras, Prométhée arrive pour inspecter la répartition, et il voit tous les vivants harmonieusement pourvus en tout, mais l'homme nu, sans chaussures, sans couverture, sans armes. Et c'était déjà le jour fixé par le destin, où l'homme devait sortir de terre et paraître à la lumière. Face à cet embarras, ne sachant pas comment il pouvait préserver [321d] l'homme, Prométhée dérobe le savoir technique d'Héphaïstos et d'Athéna, ainsi que le feu – car, sans feu, il n'y avait pas moyen de l'acquérir ni de s'en servir –, et c'est ainsi qu'il en fait présent à l'homme. De cette manière, l'homme était donc en possession du savoir qui concerne la vie, mais il n'avait pas le savoir politique ; en effet, celui-ci se trouvait chez Zeus. Or

Prométhée n'avait plus le temps d'entrer dans l'acropole où habite Zeus, et il y avait en plus les gardiens de Zeus, qui étaient redoutables ; mais il parvient à **[321e]** s'introduire sans être vu dans le logis commun d'Héphaïstos et d'Athéna, où ils aimaient à pratiquer leurs arts, il dérobe l'art du feu, qui appartient à Héphaïstos, ainsi que l'art d'Athéna, et il en fait présent à l'homme. C'est ainsi que l'homme se retrouva bien pourvu pour sa vie, et que, par la suite, à cause d'Épiméthée, **[322a]** Prométhée, dit-on, fut accusé de vol.

« Puisque l'homme avait sa part du lot divin, il fut tout d'abord, du fait de sa parenté avec le dieu, le seul de tous les vivants à reconnaître des dieux, et il entreprit d'ériger des autels et des statues de dieux ; ensuite, grâce à l'art, il ne tarda pas à émettre des sons articulés et des mots, et il inventa les habitations, les vêtements, les chaussures, les couvertures et les aliments qui viennent de la terre. Ainsi équipés, les hommes vivaient à l'origine dispersés, et **[322b]** il n'y avait pas de cités ; ils succombaient donc sous les coups des bêtes féroces, car ils étaient en tout plus faibles qu'elles, et leur art d'artisans, qui constituait une aide suffisante pour assurer leur nourriture, s'avérait insuffisant dans la guerre qu'ils menaient contre les bêtes sauvages. En effet, ils ne possédaient pas encore l'art politique, dont l'art de la guerre est une partie. Ils cherchaient bien sûr à se rassembler pour assurer leur sauvegarde en fondant des cités. Mais chaque fois qu'ils étaient rassemblés, ils se comportaient d'une manière injuste les uns envers les autres, parce qu'ils ne possédaient pas l'art politique, de sorte que, toujours, ils se dispersaient à nouveau et périssaient. Aussi Zeus, de peur que **[322c]** notre espèce n'en vînt à périr tout entière, envoie Hermès apporter à l'humanité la Vergogne et la Justice, pour constituer l'ordre des cités et les liens d'amitié qui rassemblent les hommes. Hermès demande alors à Zeus de quelle façon il doit faire don aux hommes de la Justice et de la Vergogne : “Dois-je les répartir de la manière dont les arts l'ont été ? Leur répartition a été opérée comme suit : un seul homme qui possède l'art de la médecine suffit pour un grand nombre de profanes, et il en est de même pour les autres artisans. Dois-je répartir ainsi la Justice et la Vergogne entre les hommes, ou dois-je les répartir entre tous ?” Zeus répondit : **[322d]** “Répartis-les entre tous, et que tous y prennent part ; car il ne pourrait y avoir de cités, si seul un petit nombre d'hommes y prenaient part, comme c'est le cas pour les autres arts ; et instaure en mon nom la loi suivante : qu'on mette à mort, comme un fléau de la cité, l'homme qui se montre incapable de prendre part à la Vergogne et à la Justice.”

« C'est ainsi, Socrate, et c'est pour ces raisons, que les Athéniens comme tous les autres hommes, lorsque la discussion porte sur l'excellence en matière d'architecture ou dans n'importe quel autre métier, ne reconnaissent qu'à peu de gens le droit de participer au conseil, et ne **[322e]** tolèrent pas, comme tu le dis, que quelqu'un tente d'y participer sans faire partie de ce petit nombre ; ce qui est tout à fait normal, comme je le dis, moi ; lorsque, en revanche, il s'agit de **[323a]** chercher conseil en matière d'excellence politique, chose qui exige toujours sagesse et justice, il est tout à fait normal

qu'ils acceptent que tout homme prenne la parole, puisqu'il convient à chacun de prendre part à cette excellence – sinon, il n'y aurait pas de cités. Voilà donc, Socrate, la cause de ce fait.

« Pour éviter que tu ne te croies abusé si tu admetts que l'humanité tout entière pense réellement que chaque homme prend part à la justice comme au reste de l'excellence politique, reçois encore la preuve que voici : pour ce qui concerne les autres excellences, comme tu le dis toi-même, si quelqu'un par exemple prétend être un bon flûtiste ou exceller dans n'importe quel autre art, sans que cela soit le cas, il **[323b]** suscite la moquerie, ou la colère, et ses proches estiment qu'il est devenu fou et viennent le remettre dans son bon sens ; en revanche, pour ce qui touche à la justice et au reste de l'excellence politique, si quelqu'un est notoirement injuste, et s'il se met à dire publiquement la vérité sur son propre compte, ce qui passait tout à l'heure pour de la sagesse – dire la vérité – passe à présent pour de la folie, et l'on affirme que tous les hommes doivent affirmer qu'ils sont justes, qu'ils le soient réellement ou non, et que celui qui ne fait pas au moins semblant d'être juste est un fou ; tant il est nécessaire qu'un homme, quel qu'il soit, **[323c]** prenne part à la justice, d'une manière ou d'une autre, sous peine de ne plus figurer au nombre des hommes.

« Voilà ce que j'ai à dire sur le fait que les Athéniens acceptent, ce qui est tout à fait normal, le conseil de n'importe quel homme en matière d'excellence politique, dans la mesure où ils considèrent que chacun y a part ; quant au fait qu'à leurs yeux, cette excellence politique n'est pas naturelle ni ne survient au petit bonheur, mais qu'elle s'enseigne et n'advient à un homme que par l'exercice, voilà ce que je vais essayer de te démontrer à présent. Quand il s'agit des vices que **[323d]** l'on considère comme naturels ou comme les produits de la fortune, personne ne se met en colère contre les coupables, ne leur adresse de réprimandes, ne leur fait la leçon ni ne les châtie, afin de les changer : on les prend seulement en pitié ; si un homme est par exemple laid, petit, ou faible, qui serait assez insensé pour envisager de réagir ainsi ? On sait bien, je crois, que les hommes doivent à la nature et au hasard ce genre de qualités, qu'elles soient positives ou négatives ; quand il s'agit en revanche des biens, dont on pense que les hommes les doivent à l'application, à l'exercice et à l'enseignement, voilà que les colères, les châtiments, les réprimandes pleuvent sur ceux qui ne les possèdent pas, mais qui sont affligés des vices contraires.

« Parmi ceux-ci figurent l'injustice, l'impiété et, en un mot, **[324a]** tout ce qui est contraire à l'excellence politique. C'est alors que chacun s'irrite contre chacun et lui adresse des réprimandes, dans l'idée, bien évidemment, qu'elle s'acquiert par l'exercice et l'instruction. Car si tu veux bien réfléchir à l'effet que peut avoir le châtiment sur les hommes injustes, il t'enseignera de lui-même que les gens considèrent que la vertu peut s'acquérir. Personne, en effet, ne châtie un coupable en ne tenant compte, pour tout motif, que de la faute commise, à moins de s'abandonner, **[324b]** comme une bête sauvage, à

la vengeance de manière totalement irrationnelle ; celui qui entreprend de châtier rationnellement ne se venge pas d'une injustice passée – car ce qui est fait est fait –, mais il châtie en vue de l'avenir, pour dissuader le coupable, ou quiconque aura assisté au châtement, de commettre une nouvelle injustice ; et penser cela revient à penser que la vertu peut s'enseigner, puisque c'est pour dissuader qu'il châtie. On peut donc attribuer cette opinion à tous ceux qui punissent, **[324c]** dans les affaires privées comme dans les affaires publiques ; or tous les hommes punissent et châtent ceux qu'ils considèrent comme coupables, y compris les Athéniens, tes concitoyens ; de sorte que, conformément à mon raisonnement, les Athéniens sont de ceux qui pensent que la vertu peut s'acquérir et s'enseigner. Il me semble, Socrate, t'avoir démontré suffisamment qu'il est tout à fait normal que tes concitoyens acceptent les conseils en politique d'un forgeron ou d'un cordonnier, et qu'ils pensent que la vertu peut s'enseigner et s'acquérir **[324d]**.

« Mais il reste encore une difficulté, celle que tu soulèves à propos des hommes de valeur : comment se fait-il que ces hommes de valeur instruisent leurs propres fils dans les matières pour lesquelles il y a des maîtres, et font d'eux des savants dans ces matières, alors qu'ils sont incapables de leur assurer la moindre supériorité dans cette vertu même qui fait leur propre excellence ? Sur ce point, Socrate, je ne te répondrai plus par un mythe, mais par un discours. Réfléchis en effet : y a-t-il, ou n'y a-t-il pas, quelque chose d'unique à quoi **[324e]** tous les citoyens doivent nécessairement prendre part, s'il doit y avoir une cité ? C'est bien ici, et nulle part ailleurs, que la difficulté que tu soulèves peut trouver sa solution. Car si cette chose existe, et si cette chose unique n'est ni l'art du charpentier, ni celui du forgeron ou du cordonnier, mais la justice, **[325a]** la sagesse, le fait d'être pieux, en un mot, cette chose unique que j'appelle la vertu de l'homme ; si c'est là ce à quoi tous doivent prendre part, ce qui doit accompagner l'action de chacun, s'il veut apprendre quoi que ce soit, ou agir d'une quelconque manière, et sans quoi il ne peut rien faire, s'il faut instruire celui qui n'y a point part, enfant, homme ou femme, et le châtier, jusqu'à ce que le châtement l'améliore, et s'il faut chasser de la cité et mettre à mort comme incurable celui qui, malgré l'enseignement reçu et les peines infligées, demeure récalcitrant **[325b]** ; s'il en est bel et bien ainsi, et si, alors qu'il en est naturellement ainsi, les hommes de valeur instruisent leurs fils en tout, sauf précisément en cela, considère à quel point ces hommes de valeur vont se révéler étonnants ! Nous avons démontré en effet qu'ils pensent que la vertu peut s'enseigner, dans les affaires privées comme dans les affaires publiques. Alors que la vertu peut s'enseigner, qu'on peut la cultiver, ils font enseigner tout le reste à leurs fils, tout ce dont l'ignorance ne saurait leur faire encourir la mort comme châtement, et pour ce qui fait encourir à leurs enfants, **[325c]** faute d'un enseignement et d'une pratique assidue de la vertu, la mort ou l'exil comme châtement, et outre la mort, la confiscation de leurs biens et, pour le dire en un mot, la destruction de leur famille, cela donc, ils ne le leur font pas enseigner

et n'y consacrent pas tous leurs soins ? Doit-on vraiment penser cela, Socrate ?

« En réalité, on commence quand les enfants sont petits, et on continue leur vie durant à leur prodiguer enseignements et admonestations. Dès que l'enfant comprend ce qu'on lui dit, sa nourrice, sa mère, son pédagogue, son père lui-même rivalisent d'efforts **[325d]** pour le rendre le meilleur possible ; à chacune de ses paroles, à chacun de ses actes, ils lui apprennent et lui expliquent que ceci est juste, cela est injuste, ceci est beau, cela laid, ceci pieux, cela impie, et fais ceci, ne fais pas cela ! S'il obéit de son plein gré, très bien ; sinon, comme on redresse un bâton tordu et recourbé, ils le redressent par des menaces et par des coups. Ensuite, quand ils envoient les enfants à l'école, ils recommandent bien davantage aux maîtres de veiller à leur bonne conduite **[325e]** qu'à leur connaissance des lettres et de la cithare ; les maîtres y veillent donc, et lorsque les enfants connaissent l'alphabet et doivent désormais comprendre les écrits, comme auparavant ce qu'ils entendaient, ils leur donnent à lire, assis sur leurs bancs, les poèmes des grands poètes, et les forcent à les apprendre par cœur, car ils sont **[326a]** riches en avertissements, mais aussi en descriptions, louanges et éloges des héros anciens, afin que l'enfant brûle de les imiter et aspire à devenir comme eux. Quant aux citharistes, ils poursuivent, sur un plan différent, le même dessein : ils veillent à la sagesse des jeunes gens, et cherchent à les détourner de mal agir ; en outre, dès qu'ils savent jouer de la cithare, ils leur apprennent les poèmes d'autres **[326b]** grands poètes lyriques, qu'ils leur font jouer sur leur cithare, et, sous leur contrainte, rythmes et harmonies deviennent familiers aux âmes des enfants, afin qu'ils se civilisent, et que les progrès qu'ils font dans les rythmes et dans les harmonies favorisent la qualité de leurs paroles comme de leurs actes ; car la vie des hommes tout entière a besoin de rythme et d'harmonie. Encore plus tard, on les envoie chez le pédotribe, afin de mettre un corps plus sain au service **[326c]** de leur esprit désormais en éveil, et afin d'éviter qu'ils ne se trouvent réduits à la lâcheté par leur faiblesse physique, dans les combats comme dans toute autre action. Ceux qui ont le plus de moyens procèdent ainsi, et ce sont les plus riches qui ont le plus de moyens ; et leurs fils, qui vont à l'école depuis leur plus jeune âge, sont également ceux qui la quittent le plus tard. Quand ils ont quitté l'école, c'est cette fois la cité qui les contraint à apprendre ses lois, et à vivre en se conformant **[326d]** à leur modèle, afin qu'ils ne soient pas laissés à eux-mêmes et n'agissent pas à l'aventure ; mais, exactement comme les maîtres d'écriture esquissent avec leur stylet le tracé des lettres pour les enfants qui ne savent pas encore écrire, puis leur remettent la tablette et les contraignent à écrire en suivant l'esquisse des lettres, la cité trace l'esquisse des lois, qui sont les découvertes des bons législateurs de jadis, et contraint chacun, qu'il commande ou qu'il soit commandé, à vivre en les respectant ; elle châtie celui qui s'en écarte, et ce châtiment, chez nous comme partout ailleurs, porte le nom de **[326e]** redressement, parce que la justice redresse. Et après tout ce soin apporté à la

vertu, en privé comme en public, tu t'étonnes, Socrate, et tu te demandes si la vertu peut s'enseigner ! Il ne faut pas s'en étonner, ce qui serait beaucoup plus étonnant, ce serait qu'elle ne s'enseigne pas !

« Comment se fait-il donc que d'excellents pères aient si souvent des fils médiocres ? Je vais te l'apprendre – il n'y a là rien d'étonnant en effet, si ce que j'ai dit tout à l'heure est vrai : car j'ai dit qu'en cette matière, **[327a]** la vertu, personne ne doit être profane, si l'on veut qu'une cité existe. S'il en va effectivement comme je le dis – et il en va ainsi au plus haut point –, considère n'importe quelle autre occupation, n'importe quelle matière d'enseignement, à ton choix. Imagine qu'il ne puisse y avoir de cité à moins que nous ne soyons tous flûtistes, chacun dans la mesure de ses capacités ; qu'en privé comme en public, chacun enseigne cet art à chacun, reprenne celui qui joue mal et ne refuse cet enseignement à personne, pas plus que maintenant personne ne refuse à personne l'enseignement de ce qui est juste et **[327b]** conforme aux usages ni n'en fait un mystère, à la différence de ce qui se passe pour les tours de main des autres métiers (car il me semble que nous avons tous avantage à pratiquer entre nous la justice et la vertu, et c'est pour cette raison que chacun expose et apprend à chacun ce qui est juste et conforme aux usages), si donc nous mettions le plus vif empressement et la meilleure volonté à nous enseigner les uns aux autres l'art de la flûte, penses-tu, Socrate, dit-il, que ce sont plutôt les fils des bons flûtistes que des mauvais qui seraient bons flûtistes ? Moi, je ne le pense pas ; au contraire, quel que soit son père, c'est le fils le mieux doué pour la flûte **[327c]** qui deviendrait illustre, tandis que, quel que soit son père, c'est le moins doué qui resterait obscur ; souvent le fils du bon flûtiste se révélerait médiocre, et à l'inverse, souvent aussi, le fils du mauvais flûtiste se révélerait talentueux ; mais tous, indistinctement, s'y connaîtraient un tant soit peu dans l'art de la flûte, par rapport à des profanes et à des gens qui n'y entendent rien.

« De même, songe à présent que l'homme qui te paraît le plus injuste de tous ceux qui ont été élevés parmi des hommes soumis à des lois serait encore juste, et compétent en la matière **[327d]**, s'il fallait le comparer à des hommes qui n'auraient ni éducation, ni tribunaux, ni lois, et qui n'auraient été contraints d'aucune manière de se soucier de la vertu, mais seraient de vrais sauvages, du genre de ceux que le poète Phérécrate a mis en scène l'année dernière aux Lénéennes⁵. Je te garantis que si tu te retrouvais au milieu d'hommes tels que les misanthropes dont il avait formé son cœur, tu serais bien content de rencontrer Eurybate et Phrynondas⁶, et tu regretterais amèrement **[327e]** la méchanceté des gens d'ici ! En fait tu es trop gâté, Socrate, parce que tout le monde ici est maître de vertu, dans la mesure de ses possibilités ; et toi tu n'en vois aucun ! Et donc, de même que si tu cherchais qui est maître de grec, il ne s'en trouverait pas un seul ; de même, à mon avis, que si tu cherchais qui pourrait enseigner aux fils de nos artisans précisément le métier que leur père leur a bel et bien appris (dans la mesure où leur père et les amis de leur père qui pratiquent le même métier en étaient capables) ; ou

encore qui pourrait l'enseigner à ces derniers, je crois qu'il ne serait pas facile, non plus, Socrate, qu'il se trouve un maître pour eux, alors que ce serait tout à fait facile pour ceux qui n'ont aucune expérience – eh bien, il en va de même pour la vertu et pour tout le reste ; mais qu'il existe un homme qui nous soit supérieur un tant soit peu pour nous faire **[328b]** progresser sur le chemin de la vertu, nous devons être satisfaits.

« Pour ma part je pense être un de ces hommes et pouvoir, plus que personne, rendre à quelqu'un le service d'en faire un homme de bien, et mériter par là le salaire que je pratique, voire davantage, au point que l'élève lui-même ne peut qu'en tomber d'accord. Pour cette raison, j'ai établi de la façon suivante la manière dont ils me règlent : ceux qui suivent mon enseignement me paient, s'ils le veulent bien, au prix que je pratique. Sinon, ils se rendent au temple, déclarent, sous la foi du serment, le prix auquel **[328c]** ils estiment mon enseignement, et n'y déposent pas plus.

« Voilà, Socrate, dit-il, le mythe et le discours par lesquels j'ai essayé de te montrer que la vertu peut s'enseigner et que c'est bien là l'avis des Athéniens ; qu'il n'y a rien d'étonnant à ce que les pères excellents aient des fils médiocres, et les pères médiocres des fils excellents, puisque même les fils de Polyclète, qui ont le même âge que Paralos et Xanthippe ici présents, ne sont rien, comparés à leur père, ce qui est le cas de beaucoup d'autres fils d'artisans. Mais il est encore trop tôt pour être en droit de leur en faire grief ; **[328d]** bien des espoirs leur sont encore permis : car ils sont jeunes encore. »

Après une telle performance, Protagoras cessa de parler. Quant à moi, je restai sous le charme encore un bon moment, à le regarder comme s'il allait parler encore, avec le désir de l'entendre ; lorsque je m'aperçus qu'il avait réellement terminé, je revins pour ainsi dire à moi, non sans peine, puis, me tournant vers Hippocrate, je lui dis : « Fils d'Apollodore, comme je te suis reconnaissant de m'avoir incité à venir ici : **[328e]** j'apprécie énormément d'avoir entendu ce qu'a dit Protagoras. En effet, pour ma part, je pensais auparavant que ce n'était pas un effort humain qui pouvait faire d'un homme un homme de valeur ; maintenant, je suis convaincu du contraire. Il y a juste un petit détail qui me gêne, mais sur lequel Protagoras va nous éclairer facilement, c'est évident, vu la quantité de choses qu'il vient de nous apprendre. Imaginons en effet que quelqu'un aille trouver, à propos des mêmes affaires, **[329a]** n'importe lequel de nos orateurs populaires, peut-être entendrait-il d'aussi beaux discours de la part de Périclès ou de n'importe lequel de ceux qui savent parler ; mais si on leur pose une question supplémentaire, n'importe laquelle, semblables à des livres, ils n'ont rien à répondre, ni rien à demander eux-mêmes : à la moindre question supplémentaire qu'on leur pose sur ce dont ils ont parlé, comme des vases d'airain qui résonnent longuement lorsqu'on les frappe et tiennent le son jusqu'à ce qu'on les touche, de la même manière, à la moindre question, **[329b]** les orateurs font traîner leurs discours en longueur – tandis que Protagoras que voici est capable de faire de longs et beaux discours, comme il

vient de le montrer, mais il est également capable, lorsqu'il est interrogé, de répondre brièvement, et lorsqu'il interroge lui-même, d'attendre et d'écouter la réponse, ce qui n'est pas à la portée de tous. Maintenant donc, Protagoras, il s'en faut d'un rien pour que je sois comblé : il me suffit que tu répondes à ceci.

« Tu affirmes que la vertu peut s'enseigner, et si je suis prêt à me laisser convaincre par quelqu'un sur ce point, c'est bien par toi. Il y a cependant un détail qui m'a étonné, [329c] et c'est là-dessus que je te demande d'apaiser mon âme. Tu as dit en effet que Zeus avait envoyé aux hommes la Justice et la Vergogne ; dans ton discours en revanche, tu as parlé à plusieurs reprises de la justice, de la sagesse, de la piété et de toutes les qualités de ce genre, comme si elles étaient quelque chose d'unique, en un mot : la vertu ; j'aimerais que tu me donnes une explication précise sur ce sujet : est-ce que la vertu est une chose unique, et est-ce que la justice, la sagesse et la piété sont ses parties, ou bien est-ce que toutes les qualités que je viens de citer ne sont que [329d] les noms d'une même réalité unique ? Voilà ce que je désire savoir encore.

— Il est facile de te répondre, Socrate, dit-il, la vertu est une chose unique, et les qualités sur lesquelles tu m'interroges sont ses parties. — Sont-elles ses parties, dis-je, à la manière des parties du visage, la bouche, le nez, les yeux et les oreilles, ou à la manière des parties de l'or qui ne diffèrent les unes des autres et du tout qu'elles composent que par la grandeur et la petitesse ? — De la première façon, [329e] il me semble, Socrate, comme les parties du visage par rapport au visage tout entier. — Est-ce alors, fis-je, que les hommes ont également part aux parties de la vertu de cette manière : certains hommes ont part à telle partie de la vertu, certains autres à telle autre, ou est-il nécessaire qu'on les possède toutes dès qu'on en a une ? — Pas du tout, dit-il, puisque beaucoup d'hommes sont courageux sans être justes, et que d'autres sont justes sans être savants. — Le savoir et le courage sont [330a] donc eux aussi des parties de la vertu, dis-je. — Au plus haut point, dit-il ; et le savoir est la partie la plus importante de toutes. — Chacune d'elles est une chose, et chaque autre une autre ? dis-je. — Oui. — Est-ce que chacune a également une capacité spécifique, comme les parties du visage ? L'œil n'est pas tel que les oreilles, et sa capacité n'est pas la même non plus ; et aucune autre n'est telle que l'autre, ni pour la capacité ni pour le reste. Est-ce qu'il n'en est pas de même pour les parties de la vertu : l'autre n'est pas telle que l'autre [330b] ni en elle-même ni pour ce qui est de sa capacité ? N'en est-il pas ainsi, de toute évidence, si elle ressemble à son modèle ? — Mais si, il en est ainsi, Socrate », dit-il.

Je dis alors : « Donc aucune des parties de la vertu n'est telle que la science, que la justice, que le courage, que la sagesse et que la piété ? — Non, dit-il. — Allons, repris-je, examinons ensemble quelle est la qualité de chacune d'entre elles. Et commençons par ceci : la justice est-elle [330c] quelque chose, ou aucune chose ? Car il me semble à moi qu'elle est quelque chose. Et à toi ? — À moi aussi, dit-il. — Et alors, imagine que quelqu'un nous pose, à toi

et à moi, la question suivante : “Protagoras et Socrate, dites-moi, cette chose que vous venez d’appeler justice est-elle elle-même juste, ou est-elle injuste ?” Pour ma part, je répondrais qu’elle est juste ; et toi, à laquelle de ces deux positions donnerais-tu ton suffrage ? À la même que moi ou à une autre ? – À la même, dit-il. – Donc je répondrais à celui qui m’interroge **[330d]** en disant que la justice est telle qu’elle est juste ; pas toi ? – Si, dit-il. – Et si ensuite il nous demandait : “Et affirmez-vous qu’existe une certaine pitié ?” Nous répondrions que c’est le cas, je pense ? – Oui, dit-il. – “N’affirmez-vous pas qu’il s’agit là aussi de quelque chose ?” Répondrions-nous oui, ou non ? » Là aussi, il répondit que oui. – « “Et affirmez-vous que cette même chose est par nature telle qu’elle est impie, ou telle qu’elle est chose pie ?” Pour ma part, dis-je, cette question me mettrait en colère, et je répondrais : “Tais-toi, bonhomme ! **[330e]** Il serait difficile qu’il y ait quelque chose d’autre qui soit chose pie, si la pitié elle-même n’était pas chose pie.” Et toi ? Ne ferais-tu pas la même réponse ? – Si, tout à fait, dit-il.

– Et, après cela, s’il nous posait la question suivante : “Que disiez-vous donc tout à l’heure ? Est-ce que je vous ai mal entendus ? Il m’a semblé que vous affirmiez que les rapports qu’entretenaient entre elles les parties de la vertu faisaient que l’une quelconque d’entre elles n’était pas telle que l’autre.” Pour ma part je répondrais : “Tu as bien entendu tout le reste, mais tu as mal entendu si tu penses que j’ai dit cela. **[331a]** C’est en effet Protagoras que voici qui m’a donné cette réponse alors que je le questionnais.” S’il disait donc : “Est-ce qu’il dit vrai, Protagoras ? C’est bien toi qui affirmes que l’une quelconque des parties de la vertu n’est pas telle que l’autre ? C’est bien là ce que tu dis ?” que lui répondrais-tu ? – Il faudrait bien, Socrate, dit-il, que je le reconnaisse. – Et après avoir reconnu cela, que lui répondrons-nous, Protagoras, s’il nous pose encore cette question : “La pitié n’est donc pas telle qu’elle est une chose juste, la justice n’est pas telle qu’elle est une chose pie, mais au contraire telle qu’elle n’est pas chose pie ? Et la pitié à son tour est telle qu’elle n’est pas une chose juste, mais au contraire une chose injuste, **[331b]** comme la justice est telle qu’elle est une chose impie ?” Que lui répondrons-nous ? Pour ma part en effet, je dirais moi-même pour mon propre compte que la justice est chose pie et que la pitié est juste ; et pour ton compte, si tu me le permettais, je répondrais la même chose, que la justice est ou bien la même chose que la pitié, ou bien quelque chose de très semblable, et que, plus que toute autre chose, c’est la justice qui est telle que la pitié, et la pitié telle que la justice. Mais vois si tu m’interdis de faire cette réponse, ou si tu es du même avis que moi. – Je ne suis pas vraiment d’avis, **[331c]** Socrate, dit-il, que l’affaire soit assez simple pour que je puisse t’accorder que la justice est chose pie et que la pitié est juste. Non. À mon avis, il y a là une différence. Enfin qu’importe ? dit-il. Admettons, si tu veux, que la justice est chose pie et que la pitié est juste. – Pas de ça, lui dis-je ; ce ne sont pas des “si tu veux” et des “s’il te semble” que je souhaite éprouver, mais c’est toi et c’est moi ; et si je parle ainsi, de toi et de moi, c’est que **[331d]** la meilleure façon

d'éprouver notre raisonnement, je crois, c'est d'en enlever les si. – Bien entendu, fit-il, il existe une certaine ressemblance entre la justice et la piété ; en effet d'une certaine manière, n'importe quoi ressemble à n'importe quoi. Le blanc, d'une certaine manière, ressemble au noir, le dur au mou, et cela vaut pour toutes les autres qualités qui sont les plus contraires en apparence. Et les parties du visage, dont nous affirmions tout à l'heure qu'elles possèdent chacune une capacité différente et que chacune d'elles n'est pas telle que chaque autre, elles aussi, d'une certaine manière, elles se ressemblent, et chacune d'elles est telle que chaque autre ; de sorte [331e] que tu pourrais, si tu voulais, établir de la même façon que toutes les choses sont semblables les unes aux autres. Mais il n'est pas juste pour autant d'appeler semblables les choses qui n'ont entre elles qu'un point de similarité, pas plus que d'appeler dissemblables les choses qui n'ont entre elles qu'un point de dissimilarité, si faible que soit par ailleurs leur similarité. » Très étonné, je lui dis alors : « Est-ce qu'à tes yeux les rapports qu'entretiennent entre eux le juste et le pieux entraînent qu'il ne puisse y avoir entre eux qu'une faible similarité ? – Pas du tout, dit-il, [332a] mais il n'en est pas non plus comme toi tu me parais le penser. – Eh bien, repris-je, puisque ce point semble te gêner, laissons-le de côté, et examinons un autre aspect de tes propos. Y a-t-il quelque chose que tu appelles déraison ? » Il acquiesça. « Est-ce qu'à cette chose ne s'oppose pas, du tout au tout, le savoir ? – Je le crois effectivement, dit-il. – Lorsque les hommes agissent correctement et de manière utile, te paraissent-ils raisonnables en agissant de la sorte, ou est-ce tout le contraire ? – Ils me paraissent raisonnables, dit-il. – C'est grâce à leur sagesse qu'ils sont raisonnables ? [332b] – Nécessairement. – Quant à ceux qui n'agissent pas correctement, ils agissent de manière déraisonnable et en agissant de la sorte, ils ne sont pas raisonnables ? – J'en conviens. – Agir de manière déraisonnable est le contraire d'agir de manière raisonnable ? » Il acquiesça. « Et les actes déraisonnables procèdent de la déraison, comme les actes raisonnables de la sagesse ? » Il l'accorda. « Et un acte qui procède de la force est accompli fortement, comme un acte qui procède de la faiblesse est accompli faiblement ? – Il semble bien. – Et si un acte est accompli avec rapidité, il est accompli rapidement, s'il l'est avec lenteur, il est accompli lentement ? – Oui, dit-il. [332c] – Et si un acte est accompli d'une certaine manière, il est issu de la qualité correspondante, et s'il est accompli de la manière contraire, il est issu de la qualité contraire ? » Il l'accorda. « Voyons, dis-je, y a-t-il quelque chose de beau ? » Il en convint. « Admet-il un autre contraire que le laid ? – Non. – Et dis-moi, y a-t-il quelque chose de bien ? – Oui. – Admet-il un autre contraire que le mauvais ? – Non. – Encore autre chose : dans la voix, y a-t-il quelque chose comme l'aigu ? » Il dit que oui. « Et admet-il un autre contraire que le grave ? – Non, dit-il. – Donc, fisis-je, chacun des contraires n'admet qu'un contraire unique, et non plusieurs ? » Il le reconnut avec moi.

[332d] « Allons, dis-je, récapitulons les points sur lesquels nous sommes

tombés d'accord. Nous avons reconnu que chaque chose n'avait qu'un seul contraire, et pas plus ? – Nous l'avons reconnu. – Que le fait d'agir de façon contraire procède de contraires ? – Oui. – Nous avons reconnu qu'un acte accompli déraisonnablement est un acte contraire à un acte accompli raisonnablement ? – Oui. – Qu'un acte accompli raisonnablement procède de la sagesse, un acte accompli déraisonnablement de la [332e] déraison ? » Il en convint. « S'il s'agit d'un acte accompli d'une manière contraire, il procède donc d'un contraire ? – Oui. – L'un procède donc de la sagesse, l'autre de la déraison ? – Oui. – De façon contraire ? – Tout à fait. – Ils procèdent donc de contraires ? – Oui. – Donc la déraison est le contraire de la sagesse ? – Manifestement. – Te rappelles-tu que nous sommes tombés d'accord précédemment sur le fait que la déraison était le contraire du savoir ? » Il le reconnut avec moi. « Et que chaque chose n'admettait qu'un contraire unique ? – Oui.

[333a] – Eh bien, Protagoras, à laquelle de nos deux affirmations devons-nous renoncer ? À celle qui n'admettait qu'un contraire unique pour chaque chose, ou à celle qui disait que le savoir est autre chose que la sagesse, que chacun des deux est une partie de la vertu, et que les parties de la vertu ne sont pas seulement distinctes, mais également dissemblables, tant en elles-mêmes que dans leurs capacités, comme les parties du visage ? À laquelle donc devons-nous renoncer ? En effet ces deux thèses prises ensemble ne forment pas un ensemble tout à fait harmonieux : il n'y aucune consonance entre elles, aucune adaptation mutuelle. [333b] D'ailleurs, comment consonneraient-elles, puisqu'il est nécessaire qu'une chose n'admette qu'un contraire, et pas plus, tandis que pour la déraison, qui est une chose unique, nous avons deux contraires : le savoir et la sagesse ? Est-ce bien cela, Protagoras, ou en est-il autrement ? » Il le reconnut, de bien mauvaise grâce. « La sagesse et le savoir ne seraient donc qu'une chose unique ? Tout à l'heure, déjà, il nous est apparu que la justice et la piété étaient presque la même chose. Allons, fis-je, Protagoras, ne nous décourageons pas, et examinons les autres points. [333c] Est-ce qu'un homme qui commet une injustice te paraît être raisonnable, dans l'injustice qu'il commet, quelle qu'elle soit ? – Personnellement, j'aurais honte de l'accorder, mais beaucoup d'hommes l'affirment ! – Est-ce à eux que je dois m'adresser, dis-je, ou à toi ? – Si tu veux, dit-il, discute d'abord la thèse du grand nombre. – En fait, peu m'importe, pourvu que tu me répondes, que tu sois d'accord ou non avec cette thèse. C'est en effet surtout la thèse que j'examine pour ma part, mais il en découle peut-être que du même coup nous nous trouvions soumis à l'examen, moi qui interroge, tout autant que celui qui répond. »

[333d] Protagoras commença par faire des manières ; il prétendait que la thèse était difficile à soutenir ; il finit par accepter de répondre. « Allons, dis-je, réponds-moi depuis le début. Est-ce qu'il te semble que l'on puisse être raisonnable en commettant l'injustice ? – Soit, dit-il. – Or ce que tu appelles être raisonnable, c'est être sensé ? – Oui, dit-il. – Et être sensé, c'est prendre

une bonne décision à propos d'un acte injuste, quel qu'il soit ? – Soit, dit-il encore. – Si on réussit en commettant l'injustice, ou bien si on échoue ? – Si on réussit. – Tu dis donc qu'il y a des choses bonnes ? – Je le dis. – Estimes-tu, dis-je alors, que ce qui est bon c'est ce qui est utile aux hommes ? – Par [333e] Zeus, dit-il, il y a des choses que j'appelle bonnes, même si elles ne sont pas utiles aux hommes ! »

Je me rendais compte que Protagoras commençait à être exaspéré, qu'il souffrait et qu'il résistait pied à pied à la nécessité de répondre. Lorsque je m'aperçus qu'il était dans de pareilles dispositions, je le ménageai et lui demandai doucement : « Veux-tu parler, Protagoras, [334a] dis-je, des choses qui ne sont utiles à aucun homme, ou de celles qui ne sont d'absolument aucune utilité ? Et est-ce de telles choses que tu appelles bonnes, toi ? – Pas du tout, dit-il ; mais je connais beaucoup de choses qui sont nuisibles aux hommes, des aliments, des boissons, des drogues, et des milliers d'autres choses, et d'autres qui leur sont utiles ; d'autres qui ne sont d'aucune utilité pour les hommes, mais qui le sont pour les chevaux ; d'autres qui sont utiles seulement pour les bœufs, mais pas pour les chiens ; d'autres encore qui ne sont utiles pour aucun de ces animaux, mais qui le sont pour les arbres ; et encore, certaines choses sont bonnes pour les racines de l'arbre, mais mauvaises pour les bourgeons, comme par exemple le fumier : [334b] il fait beaucoup de bien à toutes les plantes, si l'on en met aux racines, mais si l'on veut en mettre sur les jeunes branches et les jeunes pousses, il les fait mourir ; de même pour l'huile : elle est extrêmement nocive pour toutes les plantes et très agressive pour le poil de tous les vivants à l'exception de l'homme, dont elle fortifie les cheveux et le corps tout entier. Et le bien est quelque chose de si varié et qui prend tant de formes que, même chez [334c] l'homme, ce qui est bon pour lui à l'extérieur de son corps est extrêmement nocif à l'intérieur ; c'est pourquoi tous les médecins interdisent l'huile aux malades dans ce qu'ils se proposent de manger, sauf la très petite quantité qui suffit à dissiper l'âpreté des sensations olfactives dans leur nourriture et leurs aliments. »

À l'issue de ce discours, les personnes présentes l'applaudirent bruyamment, pour avoir si bien parlé ; quant à moi, je dis : « Protagoras, il se trouve que j'ai une mauvaise mémoire, et si quelqu'un me tient un long discours, [334d] j'en viens à oublier ce dont il parle. Si j'étais un peu sourd, tu penserais qu'il faut me parler plus fort qu'aux autres, si tu voulais discuter avec moi ; eh bien, de la même manière, puisque tu es tombé sur quelqu'un qui a une mauvaise mémoire, condense tes réponses et fais-les plus courtes, si tu veux que je te suive. – Que veux-tu dire par réponses brèves ? Dois-je faire pour toi, dit-il, des réponses plus courtes que nécessaire ? – Bien sûr que non, dis-je. – De la longueur qu'il faut ? demanda-t-il. – Oui, [334e] dis-je. – Dois-je te faire des réponses de la longueur que moi je juge nécessaire, ou de la longueur que toi, tu juges nécessaire ? – J'ai entendu dire, dis-je, que tu étais capable, sur le même sujet, de tenir toi-même des longs discours, ou d'apprendre à quelqu'un d'autre à le faire, si tu le voulais, de sorte que la

parole n'en vienne jamais à manquer, ou au contraire de parler si brièvement que personne ne puisse faire plus court que toi ; **[335a]** eh bien, si tu dois discuter avec moi, recours avec moi au second procédé, c'est-à-dire à la brièveté. – Socrate, dit-il, j'ai déjà pour ma part rencontré bon nombre d'hommes dans des joutes verbales, et si j'avais fait ce que toi tu me demandes de faire, si j'avais discuté de la manière dont mon contradicteur me demandait de discuter, je ne paraîtrais meilleur que personne et le nom de Protagoras ne signifierait rien pour les Grecs ! »

Quant à moi – je m'aperçus qu'il n'était lui-même pas satisfait de ses réponses précédentes et **[335b]** qu'il n'était pas prêt à poursuivre la discussion de bon gré, en tenant le rôle du répondant –, je pensai que je n'avais plus rien à faire dans la réunion et lui dis : « Crois-moi, Protagoras, moi non plus je ne veux pas insister pour que notre réunion se déroule contrairement à tes vues. Je discuterai avec toi lorsque tu voudras bien discuter avec moi de manière à ce que je puisse te suivre. Toi en effet tu es capable – on le dit de toi, et tu le dis toi-même – de mener une discussion en étant bref tout aussi bien qu'en faisant de longs discours. Car tu es un savant. **[335c]** Moi, je n'y arrive pas, avec ces longs discours – et ce n'est pas faute de le vouloir. Dans la mesure où toi tu maîtrises les deux genres, il fallait que tu nous fasses une concession, pour que la réunion soit possible ; mais comme tu ne le souhaites pas et qu'ayant moi-même à faire, je ne serais pas en mesure d'attendre que tu développes tes longs discours, je vais m'en aller, puisque aussi bien on m'attend ailleurs – même si j'aurais sans doute beaucoup apprécié de t'entendre, y compris dans ces conditions ! »

Et en disant ces mots, je me levai pour partir ; mais au moment où je me lève, Callias, **[335d]** de sa main droite, me prend le bras, s'agrippe de l'autre à mon manteau, et dit : « Nous ne te laisserons pas partir, Socrate ; car si tu t'en vas, nos entretiens ne seront plus les mêmes. Je te demande donc de rester avec nous ; rien ne peut être plus agréable pour moi que de vous entendre discuter, Protagoras et toi. Allons, accorde-nous à tous ce plaisir ! » Je lui répondis (j'étais déjà debout pour sortir) : « Fils d'Hipponicos, j'ai toujours admiré ton désir pour le savoir⁷, et maintenant encore je lui rends hommage et je l'apprécie : et donc **[335e]** j'aimerais te faire plaisir, si ce que tu me demandais était possible ; mais c'est comme si tu me demandais de suivre à la course Crison d'Himère au meilleur de sa forme, ou de disputer le prix de la course de fond ou de la course d'une journée, en suivant les coureurs. **[336a]** Je te dirais que je désire les accompagner dans leur course, bien plus que toi, mais que j'en suis incapable, et que si tu veux me voir courir avec Crison, c'est à lui que tu dois demander s'il est d'accord : car moi je ne peux pas courir vite, alors que lui peut courir plus lentement ! Si donc tu désires nous entendre, Protagoras et moi, demande-lui à lui de me répondre maintenant, comme il l'a fait au début, par réponses brèves, et en répondant précisément aux questions posées. Sinon, à quelle sorte d'entretiens **[336b]** aurons-nous affaire ? Je pensais pour ma part qu'une réunion où l'on discute ensemble et

un discours au peuple étaient choses distinctes ! – Réfléchis bien, Socrate, dit-il ; il me semble que Protagoras est dans son droit quand il revendique, pour lui comme pour toi d'ailleurs, le droit de parler comme chacun l'entend. »

Alcibiade l'interrompt : « Tu te trompes, Callias. En effet, Socrate que voici reconnaît qu'il ne comprend rien aux longs discours et s'en remet à Protagoras sur la question ; **[336c]** mais pour ce qui est de pouvoir discuter, et de savoir donner et recevoir des justifications, je serais très étonné qu'il s'en remette à quiconque. Si donc Protagoras reconnaît qu'il est inférieur à Socrate dans la pratique de la discussion, cela suffit à Socrate ; mais s'il a des prétentions contraires, qu'il s'entretienne par questions et par réponses, au lieu d'étirer un long discours à chaque question posée, d'esquiver les arguments, de refuser de se justifier et d'allonger ses répliques, jusqu'à ce que la plupart de ses auditeurs **[336d]** aient totalement perdu de vue l'objet de la question ; car moi je vous garantis que Socrate a une très bonne mémoire, et qu'il plaisante lorsqu'il affirme qu'elle est mauvaise. Ce que Socrate dit me paraît donc, à moi, le plus équitable ; car il faut bien que chacun fasse savoir ce qu'il pense ! »

Après Alcibiade, c'est Critias, je crois, qui prit la parole : « Prodicos et Hippias, dit-il, Callias me paraît être complètement du côté de Protagoras ; Alcibiade, lui, aspire toujours **[336e]** à la victoire de la cause pour laquelle il s'enflamme. Quant à nous, nous ne devons pas prendre parti, que ce soit pour Socrate ou pour Protagoras, mais leur demander à l'un comme à l'autre ensemble de ne pas interrompre la discussion en son milieu. »

[337a] À ces mots, Prodicos répondit : « Tu me parais avoir raison, Critias ; il faut, dans ce genre d'entretiens, que les auditeurs soient impartiaux à l'égard des deux orateurs, impartiaux, mais non pas neutres. En effet, ce n'est pas la même chose. Il faut écouter l'un et l'autre de manière impartiale, sans les juger d'une manière neutre : il faut donner plus au plus savant, et moins au plus ignorant. Moi aussi, Protagoras et Socrate, je vous demande que vous nous accordiez de **[337b]** discuter vos thèses entre vous, mais de ne plus vous disputer ; en effet, on discute entre amis avec bienveillance, mais on se dispute entre rivaux et entre ennemis. Et c'est de cette manière que notre réunion serait la plus réussie ; de cette manière, en effet, vous qui parlez, vous trouverez en nous, qui vous écoutons, de l'estime, et non pas des louanges ; car si l'estime réside, sans tromperie, dans l'âme des auditeurs, la louange, bien souvent, ne réside que dans le discours de menteurs, qui déguisent leur opinion ; et, en retour, nous qui vous écoutons, **[337c]** nous éprouverons plus que du plaisir, nous éprouverons une très grande joie : on éprouve en effet de la joie lorsqu'on apprend quelque chose, et lorsqu'on prend part à de l'intelligence grâce à sa seule pensée, tandis que l'on éprouve du plaisir lorsqu'on mange ou qu'on éprouve quelque chose d'agréable dans son corps exclusivement. » Prodicos parla en ces termes, et de très nombreuses personnes dans l'assistance l'approuvèrent.

Après Prodicos, c'est le savant Hippias qui prit la parole : « Vous qui

êtes ici présents, dit-il, je pense personnellement que vous êtes tous des parents, des proches et des concitoyens [337d] non pas selon la loi, mais selon la nature ; le semblable, par nature, est parent du semblable, alors que la loi, ce tyran des hommes, impose de force bien des choses contre-nature. Il serait honteux que nous, qui connaissons la nature des choses, qui sommes les plus savants des Grecs et qui, pour cette raison, sommes réunis, en Grèce, dans ce prytanée du savoir, dans cette maison, la plus illustre et la plus fortunée de la cité, nous ne manifestations rien qui fût digne de cette valeur, et que [337e] nous nous déchirions en discordes comme les plus médiocres des hommes. Pour ma part, je vous demande et je vous conseille, Protagoras et Socrate, de vous réconcilier, en obéissant pour ainsi dire à notre arbitrage, et de vous accorder sur une position moyenne : toi, Socrate, [338a] sans rechercher cette rigueur dans l'entretien, cet excès de brièveté, puisqu'il déplaît à Protagoras, mais en laissant aller tes discours, en leur lâchant la bride, de sorte qu'ils nous apparaissent plus magnifiques et de meilleure tenue ; toi, Protagoras, en revanche, ne t'enfuis pas, tous agrès tendus, au gré d'un vent favorable, sur l'océan des discours, hors de vue de la terre ferme ; prenez tous deux une voie moyenne. Faites donc cela et, croyez-moi, choisissez-vous un arbitre, un président, un prytane, [338b] qui veille à vous faire respecter la mesure dans la longueur de vos discours. »

Ces paroles plurent aux assistants et furent approuvées de tous. Callias déclara qu'il ne me laisserait pas partir, et ils me demandèrent de choisir un épistate. Je dis pour ma part qu'il serait malvenu de choisir un juge pour nos discours : « Soit en effet la personne choisie sera inférieure à nous, et il n'est pas correct que l'inférieur juge les supérieurs, soit elle sera de même valeur, ce qui n'est pas correct non plus ; en effet, le semblable agira également de manière semblable, et le choix sera inutile. "Choisissez-vous donc quelqu'un qui soit [338c] supérieur à vous", dira-t-on ? La vérité, c'est qu'il est impossible, à mon sens, de choisir quelqu'un qui soit supérieur à Protagoras ici présent ; et si vous choisissez quelqu'un dont vous prétendez qu'il lui est supérieur, alors qu'il ne l'est en rien, voilà qui sera encore humiliant pour lui, puisque vous le traiterez comme un homme ordinaire en lui choisissant un président – à moi, cela m'est égal. Mais voici ce que je veux bien faire pour vous, pour que, comme vous le désirez, la réunion et l'entretien se poursuivent : si Protagoras ne veut pas [338d] répondre, que lui pose les questions, et moi je répondrai, et j'essaierai du même coup de lui montrer la manière dont, à mon sens, celui qui répond doit répondre ; lorsque j'aurai répondu, moi, à toutes les questions qu'il aura voulu me poser, qu'ensuite, à son tour, il me rende des comptes de la même manière. S'il ne semble pas mettre de la bonne volonté à répondre strictement à ce qui lui est demandé, c'est vous et moi qui lui demanderons alors ensemble, comme vous me le demandez maintenant, de ne pas compromettre la réunion ; et nul besoin dans cette affaire d'un [338e] président unique : vous présiderez tous ensemble. » Tout le monde était d'accord pour procéder de cette manière ;

Protagoras, qui n'en avait aucune envie, se trouva contraint d'accepter de poser des questions, puis de se justifier, par réponses brèves, une fois qu'il aurait suffisamment interrogé. Il commença donc à interroger à peu près de cette manière :

« À mon avis, Socrate, dit-il, la partie la plus importante de l'éducation d'un homme consiste à être compétent en poésie, c'est-à-dire **[339a]** à être capable de comprendre, dans les productions des poètes, celles qui sont correctement faites et celles qui ne le sont pas, à savoir les distinguer et à savoir rendre compte de ces jugements, si on le demande. Mes questions porteront bien entendu à présent sur le même sujet dont nous discutons toi et moi à l'instant, sur la vertu, mais transporté sur le terrain de la poésie : ce sera la seule différence. Simonide dit quelque part⁸ à Scopas, le fils de Créon le Thessalien, que **[339b]**

Sans doute devenir véritablement un homme de valeur est difficile,
carré des mains, des pieds et de l'esprit, bâti sans reproche.

« Est-ce que tu connais cette ode, ou est-ce que je dois te la réciter en entier ? » Je dis alors : « Inutile. Je la connais, et il se trouve que je m'en suis pas mal occupé. – Bien, dit-il. Et tu la juges bien faite et correctement faite, ou non ? – Tout à fait bien et correctement faite, répondis-je. – Si le poète se contredit, est-ce que cela peut donner, à ton avis, un poème bien fait ? **[339c]** – Sûrement pas, dis-je. – Examine-la mieux, dit-il. – Mais, mon cher, je l'ai déjà suffisamment examinée ! – Alors tu sais, dit-il, qu'un peu plus loin dans l'ode, il dit quelque part :

Pas plus qu'à mon oreille ne sonne juste la parole de Pittacos,
pourtant prononcée par un savant mortel ; il est difficile, dit-il, d'être valeureux.

« Te rends-tu compte que c'est le même homme qui dit cela et qui a dit ce qui précède ? – Je sais, dis-je. – Et tu trouves que ces passages s'accordent entre eux ? – C'est ce qui m'apparaît à moi du moins. » Et, en disant ces mots, je me mis à craindre qu'il n'eût un peu raison. « Enfin quoi, n'est-ce pas ce qui t'apparaît à toi ? dis-je. – **[339d]** Comment l'auteur de ces deux affirmations pourrait-il m'apparaître en accord avec lui-même : lui qui commence par soutenir pour son propre compte "qu'il est difficile d'être en vérité un homme de valeur", qui l'oublie, un peu plus loin, dans le même poème, et qui blâme chez Pittacos ce qu'il a dit lui-même, qu'"il est difficile d'être valeureux", et refuse d'accepter de lui ce qu'il a dit lui-même ? En vérité, lorsqu'il blâme quelqu'un qui dit la même chose que lui, il se blâme aussi manifestement lui-même, si bien qu'il a tort, soit la première, soit la seconde fois ! » Ses paroles suscitèrent la bruyante **[339e]** approbation d'une bonne partie de l'assistance ; quant à moi, comme si je venais de prendre un coup de poing d'un bon pugiliste, je restai tout d'abord ébloui et sonné sous le coup de ses paroles et des acclamations qu'elles avaient soulevées – puis, pour te dire la vérité, afin de me laisser le temps de réfléchir à ce qu'avait dit

le poète, je me tourne vers Prodicos, et je l'interpelle : « Prodicos, dis-je, Simonide est ton concitoyen ; il est juste que tu lui viennes en aide. **[340a]** Je me résous donc à t'appeler à l'aide, comme, chez Homère⁹, le Scamandre, attaqué par Achille, appelle à son aide le Simoïs, en disant :

Mon cher frère, arrêtons à nous deux la force de cet homme.

« Eh bien, moi aussi je t'appelle à l'aide, pour éviter que Protagoras ne nous détruise Simonide. En effet, pour remettre Simonide d'aplomb, il faudra bien tout ton doigté musical **[340b]**, celui qui te permet de distinguer entre “vouloir” et “désirer”, en montrant que ce n'est pas la même chose, et tant d'autres belles choses que tu viens de nous exposer. Considère maintenant si tu es du même avis que moi : il n'apparaît pas que Simonide se contredise. Mais toi, Prodicos, dis-moi d'abord ce que tu en penses : est-ce qu'à ton avis être et devenir sont la même chose, ou non ? – Non, par Zeus, dit Prodicos. – Donc, dis-je, dans le premier passage, Simonide dit lui-même ce qu'il pense **[340c]**, à savoir qu'il est difficile de devenir en vérité un homme de valeur ? – C'est vrai, répondit Prodicos. – Ensuite, il blâme Pittacos, dis-je, non pas, comme le croit Protagoras, parce qu'il dit la même chose que lui, mais parce qu'il dit autre chose. Pittacos, en effet, ne disait pas qu'il est difficile de devenir valeureux, comme le dit Simonide, mais qu'il est difficile “de l'être” ; or ce n'est pas la même chose, Protagoras, comme l'affirme Prodicos ici présent, d'être et de devenir ; et si être et devenir ne sont pas la même chose, Simonide ne se contredit pas. D'ailleurs peut-être Prodicos ici présent, mais aussi beaucoup **[340d]** d'autres, affirmeraient-ils, en accord avec Hésiode¹⁰, qu'il est difficile de devenir un homme de valeur ; “que devant la vertu”, en effet, “les dieux ont placé la sueur ; mais qui en a atteint la cime peut ensuite facilement la conserver, malgré la difficulté qu'elle lui a donnée”. »

Prodicos, après m'avoir entendu, approuva mes paroles ; mais Protagoras dit : « Le redressement que tu proposes, Socrate, produit une faute plus grande que celle que tu veux corriger. » Je répondis : « J'ai donc bien mal travaillé, semble-t-il, Protagoras, et je suis un **[340e]** médecin ridicule : j'aggrave la maladie que je viens soigner. – C'est pourtant le cas, dit-il. – Comment ? dis-je. – Le poète serait bien ignorant, dit-il, s'il affirmait que conserver la vertu n'est pas grand-chose, alors que c'est ce qu'il y a de plus difficile, de l'avis de tous les hommes. »

Je dis alors : « Prodicos est présent à notre entretien, par Zeus, voilà qui est bien tombé ! En effet, il y a bien des chances, Protagoras, pour que le savoir de Prodicos soit un savoir divin, et un savoir ancien, **[341a]** qu'il remonte à Simonide, ou qu'il soit plus ancien encore. Et toi qui connais tant de choses, tu m'apparais cette fois totalement démun, ce qui n'est pas mon cas, puisque je suis l'élève de Prodicos ; et voilà que maintenant tu me sembles ne pas comprendre que Simonide ne prenait peut-être pas ce terme “difficile” dans le même sens que toi – c'est comme ce qui m'arrive avec le mot “terrible”, sur lequel Prodicos me reprend chaque fois ; lorsque je veux

faire ton éloge, ou celui d'un autre, et que je dis : "Protagoras est un homme terriblement savant", il me [341b] demande si je n'ai pas honte de qualifier un bien de terrible. "Car ce qui est terrible, dit-il, c'est un mal" ; personne ne parle jamais en conséquence d'une terrible richesse, ni d'une paix terrible, ni d'une santé terrible, mais d'une maladie terrible, d'une guerre terrible, d'une pauvreté terrible, puisque ce qui est terrible, c'est un mal. Peut-être en est-il de même pour le terme "difficile" : peut-être les natifs de Céos et Simonide entendent-ils sous ce terme un mal ou autre chose que ce que toi tu comprends ; posons la question à Prodicos. Il est bien légitime en effet de l'interroger sur la langue de Simonide. Prodicos, qu'est-ce que Simonide voulait dire par difficile ? – [341c] Un mal, répondit-il. – C'est donc pour cette raison, dis-je, Prodicos, qu'il blâme Pittacos de dire "qu'il est difficile d'être valeureux" : c'est comme s'il entendait Pittacos dire qu'"être valeureux est un mal". – Mais que crois-tu, Socrate, dit-il, que Simonide ait voulu dire d'autre, et que crois-tu qu'il avait à reprocher à Pittacos, sinon de ne pas savoir correctement distinguer le sens des mots, parce qu'il était de Lesbos et qu'il avait été élevé dans une langue barbare ? – Est-ce que tu entends, Protagoras, dis-je, ce que dit Prodicos ? [341d] Est-ce que tu as quelque chose à lui rétorquer ? »

Protagoras dit alors : « Ce n'est pas cela, Prodicos, loin s'en faut. Moi, je sais pertinemment que Simonide employait le terme "difficile" comme nous tous l'employons, pour désigner non pas un mal, mais ce qui n'est pas facile, et qui ne s'obtient qu'au prix de nombreux efforts. – Mais moi aussi, Protagoras, dis-je, je crois que c'est ce que Simonide veut dire, et que Prodicos le sait très bien, mais qu'il plaisante et qu'il veut te mettre à l'épreuve pour voir si tu seras capable de défendre ta thèse ; quant au fait que Simonide n'entend pas [341e] "difficile" au sens de "mauvais", l'expression qu'il emploie juste après en donne la preuve manifeste. Il dit en effet que :

Seul un dieu peut avoir ce privilège,

car, bien entendu, il ne dirait pas qu'il est mauvais "d'être valeureux", pour affirmer ensuite que seul un dieu peut y prétendre, et enfin pour le réserver au dieu seul comme son privilège ! Prodicos nous dépeindrait alors un Simonide bien peu correct, et qui n'aurait rien d'un habitant de Céos ! Je veux bien te dire, moi, quelle est à mon avis la pensée de Simonide dans cette ode, si tu consens [342a] à me mettre à l'épreuve, afin de voir si je suis "compétent en poésie¹¹", pour reprendre ton expression ; mais si tu préfères, je t'écouterai. » Après avoir entendu ces paroles, Protagoras me dit : « Comme tu veux, Socrate. » Prodicos et Hippias renchérissent vigoureusement, ainsi que tous les autres.

« Je vais donc essayer, dis-je, de vous exposer point par point le sens qui me paraît se dégager de ce poème. C'est en Crète et à Lacédémone, en effet, plus que nulle part ailleurs en Grèce, que le désir pour le savoir existe depuis le plus longtemps et est le plus répandu, et [342b] c'est également là, à cet

endroit de la terre, qu'il y a le plus de sophistes ; mais ces peuples le nient, et feignent d'être ignorants, comme les sophistes dont Protagoras parlait tout à l'heure, afin de ne pas laisser transparaître qu'ils doivent au savoir leur supériorité sur les autres Grecs, et de faire croire qu'ils la doivent à leur art du combat et à leur courage : ils pensent en effet que les autres peuples se mettraient tous à pratiquer, eux aussi, le savoir, s'ils apprenaient que c'est à lui qu'ils doivent leur supériorité. Par cette dissimulation, ils abusent complètement les "laconisants¹²" des autres cités – qui, pour les imiter, se déchirent les oreilles, [342c] s'enroulent les mollets de lanières de cuir, courent les gymnases et portent des manteaux courts¹³, comme si c'était ces moyens-là qui assuraient aux Lacédémoniens la supériorité sur les autres Grecs. Les Lacédémoniens, eux, quand ils veulent s'entretenir librement avec les sophistes de chez eux et en ont assez de les fréquenter en cachette, expulsent ces laconisants et tous les étrangers, quels qu'ils soient, qui se trouvent chez eux, afin de pouvoir fréquenter les sophistes à l'insu des étrangers, et ne permettent à aucun de leurs jeunes gens de se rendre dans [342d] d'autres cités – comme d'ailleurs les Crétois –, de peur qu'ils n'y oublient ce qu'ils leur enseignent. Et dans ces cités il n'y a pas que des hommes qui se fassent une haute idée de leur éducation, il y a aussi des femmes. Voici d'ailleurs la preuve que ce que je dis est vrai et que l'éducation lacédémonienne est la meilleure pour ce qui est de l'amour du savoir et des discours : que quelqu'un consente à fréquenter le plus ordinaire des Lacédémoniens, il le trouvera tout d'abord manifestement ordinaire dans la plupart des sujets abordés, [342e] puis, au cours de l'entretien, n'importe quand, il placera un mot bien frappé, bref et ramassé, décoché comme un trait redoutable, si bien que son interlocuteur donnera l'air de ne valoir guère mieux qu'un enfant. Eh bien, maintenant comme jadis, il y a des gens pour comprendre que laconiser consiste bien plus dans l'amour du savoir que dans l'amour de la gymnastique, parce qu'ils savent qu'il faut avoir reçu une parfaite éducation, pour être capable de prononcer de telles formules [343a]. Parmi eux il y a Thalès de Milet, Pittacos de Mytilène, Bias de Priène, notre Solon, Cléobule de Lindos, Myson de Khénè, et on leur ajoute un septième, le Lacédémonien Chilon. Tous étaient des partisans fervents, des amoureux et des disciples de l'éducation lacédémonienne ; et l'on se rend bien compte que leur savoir est de cet ordre, si l'on se rappelle les formules brèves, mémorables, prononcées par chacun d'eux lorsqu'ils se réunirent ensemble [343b] pour offrir à Apollon dans son temple de Delphes les prémices de leur savoir, et qu'ils écrivirent ces mots que tous reprennent : "Connais-toi toi-même" et "Rien de trop".

« Pourquoi est-ce que je parle de cela ? Parce que tel était bien le caractère de l'amour du savoir propre aux Anciens : une certaine brièveté laconique ; et que la fameuse formule de Pittacos – qu'"il est difficile d'être valeureux" – circulait beaucoup en privé et était célébrée par les savants. [343c] Simonide, donc, qui avait de l'ambition dans le domaine du savoir,

comprit qu'en triomphant de cette formule comme on triomphe d'un athlète célèbre, en la surpassant, il parviendrait à jouir d'une grande célébrité parmi les hommes de son temps. C'est donc à mon sens contre cette formule, parce qu'il voulait la renverser pour la raison indiquée, qu'il a composé cette ode. Mais examinons-la tous ensemble, et voyons si je dis vrai.

« Le début de l'ode apparaîtrait complètement dément, si Simonide voulait simplement dire qu'il est difficile de devenir un homme de valeur et **[343d]** insérerait ensuite le terme "sans doute". Car cette insertion n'apparaît pas convenir à une formulation isolée, à moins qu'on ne comprenne que Simonide dispute, pour ainsi dire, contre la formule de Pittacos, "qu'il est difficile d'être valeureux", et qu'il lui rétorque : "Non, ce n'est pas le cas, c'est *devenir* un homme de valeur qui est difficile, Pittacos, le devenir véritablement, et non devenir un homme de véritable valeur" – ce n'est pas cette "valeur" que Simonide qualifie de "véritable", comme **[343e]** s'il y avait d'un côté les hommes qui auraient une véritable valeur, et de l'autre les hommes qui seraient des hommes de valeur, sans être d'une valeur véritable – voilà qui serait bien naïf et indigne de Simonide ; mais il faut admettre qu'il y a une transposition dans l'ode du terme "véritablement", qui sous-entend en quelque sorte le mot de Pittacos, comme si l'on admettait que Pittacos lui-même le prononçait, et que Simonide lui répondait – Pittacos disant : "Ô hommes, il est difficile d'être valeureux", et Simonide répondant : **[344a]** "Ce que tu dis n'est pas vrai, Pittacos ; car ce n'est pas d'*être*, mais sans doute de *devenir* un homme de valeur, carré des mains, des pieds et de l'esprit, bâti sans reproche, qui est difficile véritablement." L'insertion du terme "sans doute" d'une part et la place finale, tout à fait correcte, du terme "véritablement" d'autre part apparaissent ainsi adaptées à la formulation ; et tout ce qui suit témoigne en faveur de cette interprétation. Il est en effet possible de démontrer, à partir de chaque détail de l'ode, qu'elle est bien **[344b]** faite : c'est une œuvre pleine de grâce et de soin. Mais il serait trop long de l'analyser ainsi point par point ; contentons-nous donc de la considérer dans ses grandes lignes et dans son intention d'ensemble, qui consiste avant tout à réfuter la formule de Pittacos d'un bout à l'autre.

« Un peu plus loin, en effet, Simonide s'exprime en des termes qui, transcrits en prose, donneraient à peu près ceci : devenir sans doute un homme de valeur est véritablement difficile, il est possible cependant de le devenir pour un certain temps ; quand on l'est devenu, demeurer dans cet état, en revanche, et "être" **[344c]** un homme de valeur, comme tu le dis toi, Pittacos, n'est ni possible ni humain, et seul un dieu peut avoir ce privilège :

Mais ne pas être mauvais n'est pas possible à l'homme, qu'un malheur sans ressource terrasse.

« Or quel est l'homme qu'un "malheur sans ressource" terrasse aux commandes d'un navire ? Ce n'est évidemment pas le profane ; car le profane se trouve toujours déjà terrassé ; par conséquent, de même qu'on ne peut pas

renverser celui qui est à terre, mais qu'on peut renverser celui qui est debout, précisément pour le mettre à terre, et non celui qui est déjà à terre, de même, c'est celui [344d] qui a de la ressource qu'un "malheur sans ressource" peut terrasser, et non pas celui qui manque toujours de ressource : celui qu'une violente tempête peut rendre sans ressource, quand elle éclate, c'est le pilote, celui qu'une mauvaise saison peut laisser sans ressource quand elle survient, c'est le paysan, et ce sera le médecin dans des conditions analogues. Un homme valeureux peut devenir lâche, comme en témoigne un autre poète¹⁴ en ces termes :

Car l'homme de valeur peut tantôt être lâche, tantôt valeureux,

mais le lâche ne peut devenir lâche, qui l'est [344e] toujours nécessairement ; de sorte que c'est l'homme qui a de la ressource, celui qui est savant, l'homme de valeur qui ne peut pas ne pas être lâche, lorsqu'"un malheur sans ressource le terrasse" ; et toi tu dis, Pittacos, qu'il est difficile d'être valeureux ? Mais c'est le devenir qui est difficile, même si c'est possible ; quant à l'être, c'est impossible :

Car dans le succès tout homme est de valeur,
et tout homme est mauvais dans l'échec.

« Mais qu'est-ce que la réussite dans le domaine de l'écriture, et [345a] qu'est-ce qui fait la valeur d'un homme dans le domaine de l'écriture ? Il est évident que c'est sa connaissance de l'alphabet. Quel est le succès qui fait la valeur d'un médecin ? Il est évident que c'est sa connaissance des soins à apporter aux malades. Prenons maintenant : *tout homme est mauvais dans l'échec*. Qui est-ce qui peut devenir mauvais médecin ? Bien évidemment celui à qui, pour commencer, il appartient d'être médecin, et ensuite d'être un bon médecin ; car seul le bon médecin peut devenir mauvais ; quant à nous, qui en matière de médecine sommes des profanes, des échecs ne risquent pas de faire de nous des médecins, des architectes, ou quoi ce que soit d'analogue ; car celui [345b] qui n'est pas médecin ne risque pas de le devenir, par ses échecs, et ne risque pas non plus, évidemment, de devenir un mauvais médecin ! De la même manière, c'est l'homme de valeur qui peut devenir un jour mauvais, sous l'effet du temps, de la fatigue, de la maladie, ou de quelque autre malheur ; car l'échec n'est rien d'autre que la privation de la science ; l'homme mauvais ne risque pas de devenir mauvais ; il l'est toujours déjà ; tandis que pour devenir mauvais, il faut commencer par devenir bon. De sorte que ce passage de l'ode [345c] vise à montrer qu'il n'est pas possible d'être un homme de valeur, et de le rester, mais qu'il est possible de devenir un homme de valeur, et par là même, pour le même homme, de devenir mauvais ; "et que ce sont les meilleurs, et ceux qui le restent le plus longtemps, qui sont aimés des dieux".

« Tout cela s'adresse donc à Pittacos, et la suite du poème le montre mieux encore. Le poète déclare en effet :

Pour cette raison, sans chercher à atteindre ce qui ne peut advenir, jamais pour une vaine
espérance qui ne peut aboutir à un succès je ne risquerai ma part de vie,
pour un homme qui ne prête nullement à la raillerie, parmi nous tous
qui prenons possession du fruit de la vaste terre ;
et si je le trouve je vous l'annoncerai ;

[345d] voilà ce qu'il déclare, tant il s'attaque avec violence, dans toute
son ode, à la formule de Pittacos :

Je loue et j'aime
tous ceux qui, de plein gré, ne commettent rien de laid,
quant à la nécessité, pas même les dieux ne la combattent...

« Ce passage vise lui aussi la formule de Pittacos. Car Simonide n'était pas inculte au point de déclarer qu'il louait ceux qui ne font aucun mal de leur plein gré, comme s'il y avait des hommes pour faire le mal de leur plein gré ! Pour ma part, je ne suis pas loin de croire qu'aucun de nos savants ne pense qu'un homme **[345e]** puisse se tromper de son plein gré ou commettre de son plein gré des actions laides et mauvaises, mais qu'ils savent parfaitement que tous ceux qui commettent des actions laides et mauvaises les commettent contre leur gré ; et Simonide n'entend certainement pas faire l'éloge de celui qui ne fait pas le mal de son plein gré, mais s'applique à lui-même le terme "de plein gré". Il pensait en effet qu'un homme de bien se contraint souvent lui-même à témoigner de **[346a]** l'amitié et à faire des éloges, comme c'est fréquemment le cas lorsqu'on a des relations difficiles avec son père, sa mère, sa patrie et ainsi de suite... ; selon lui, les hommes mauvais, s'ils se trouvent dans ce genre de situation, regardent avec joie la méchanceté de leurs parents ou de leur patrie, qu'ils exhibent et mettent en accusation, par leurs critiques, afin que les hommes ne puissent les critiquer pour leur négligence et les en blâmer, si bien qu'ils peuvent multiplier les critiques à leur égard et ajouter de leur plein gré des motifs d'inimitié **[346b]** à ceux que leur dictait la nécessité ; les hommes de valeur, en revanche, ferment les yeux, se contraignent à être élogieux, et s'ils s'emportent à cause des torts que leurs parents ou leur patrie leur font souffrir, ils se calment et se réconcilient avec eux, en exigeant encore d'eux-mêmes d'aimer les leurs et de les louer.

« Souvent, j'imagine, Simonide lui-même a dû avoir conscience de louer et de célébrer un tyran ou un individu de ce type, non pas de son plein gré, mais en cédant à la **[346c]** contrainte. C'est ce que dit encore Simonide à Pittacos : "Pour ma part, Pittacos, je ne te critique pas pour le plaisir de critiquer, car

Il me suffit d'un homme qui ne soit ni mauvais,
ni intraitable mais
connaissant la justice qui sert à la cité ; d'un homme
qui soit sain ;
celui-là je ne le raillerai pas ;
car je n'aime pas railler ;
en effet, la race des sots est infinie,

de sorte que si l'on aime critiquer, on peut s'en donner à cœur joie avec eux !”

Tout est beau, où le laid n'est pas venu se mêler.

« Il ne dit pas cela, comme il dirait qu'est [346d] blanc tout ce à quoi le noir n'est pas venu se mêler ; ce serait en effet tout à fait ridicule ; ce qu'il veut dire, c'est que la moyenne lui suffit pour qu'il s'abstienne de critiquer. Et “je ne cherche pas, dit-il, un homme qui ne prête nullement à la raillerie, parmi nous tous qui prenons possession du fruit de la vaste terre ; et si je le trouve je vous l'annoncerai” ; de sorte que je ne louerai personne pour cette raison, mais je me contente pour ma part d'un homme moyen, qui ne fasse aucun mal, puisque “j'aime et je loue tout le monde” – [346e] il emploie ici le dialecte de Mytilène, parce qu'il s'adresse à Pittacos ; “j'aime et je loue tout le monde de mon plein gré” (c'est ici, à “de mon plein gré”, qu'il faut couper la phrase), “quand on ne fait rien de laid, mais il y a des gens que je loue et que j'aime contre mon gré. Donc, toi, Pittacos, même si tu tenais des propos moyennement convenables et moyennement vrais, [347a] je ne te critiquerais pas pour autant. Mais en l'occurrence, tout en croyant dire la vérité, tu te trompes gravement, sur les sujets les plus fondamentaux : c'est pourquoï je te critique”.

« Voilà, Prodicos et Protagoras, quelle était, à mon sens, l'intention de Simonide quand il a composé cette ode. »

Hippias dit alors : « Tu me sembles avoir tout à fait bien analysé l'ode, Socrate ; [347b] mais j'ai moi aussi une thèse intéressante sur la question, que je peux vous exposer, si vous le voulez bien. » Alcibiade lui répondit : « D'accord, Hippias, mais plus tard ; pour l'instant il est juste de respecter l'accord que Socrate et Protagoras ont conclu entre eux : si Protagoras souhaite encore poser des questions, que Socrate réponde ; s'il souhaite en revanche répondre aux questions de Socrate, que Socrate l'interroge. » Je dis alors : « Je m'en remets à Protagoras, qu'il choisisse ce qu'il préfère ; mais, s'il le veut bien, [347c] laissons de côté les vers et les poèmes. Protagoras, j'aimerais bien reprendre le sujet sur lequel je t'ai d'abord interrogé, et en mener avec toi l'examen à son terme. En effet, les discussions sur la poésie me paraissent tout à fait semblables à des banquets entre hommes médiocres et grossiers : quand ils boivent ensemble, ils sont incapables, faute d'éducation, de trouver en eux-mêmes, par leur propre voix, leurs propres discours, de quoi s'entretenir les uns avec les autres, ils font [347d] grimper les prix des joueuses de flûte, puisqu'ils achètent très cher une voix étrangère, celle des flûtes, et ne s'entretiennent entre eux que par la médiation de cette voix ; lorsque en revanche les convives sont des hommes de bien et des gens bien éduqués, on ne verra ni joueuses de flûte, ni danseuses, ni citharistes : ils sont capables de trouver en eux-mêmes de quoi s'entretenir entre eux, sans ces amusements stupides, par la médiation de leur propre voix, en parlant et en écoutant tour à tour en bon ordre, [347e] même s'ils ont bu beaucoup de

vin. Ainsi des réunions de ce genre, si elles rassemblent des hommes doués des qualités que s'attribuent la plupart d'entre nous, n'ont nul besoin d'une voix étrangère, ni de poètes, qu'il est impossible d'interroger sur ce qu'ils disent : lorsqu'on les fait comparaître dans la discussion, la plupart du temps, les uns disent que le poète pense ceci, les autres que le poète pense cela, et on s'entretient sur une affaire impossible à prouver ; ce genre de réunions, les gens de bien les envoient promener, ils s'entretiennent entre eux, seuls, par leurs **[348a]** propres moyens, et c'est dans leurs propres discours qu'ils se mettent et se soumettent mutuellement à l'épreuve. Tels sont les gens qu'à mon avis nous devrions de préférence imiter, toi et moi, en laissant de côté les poètes, et en discutant entre nous, tous seuls, par nos propres moyens – en faisant l'épreuve tant de la vérité de nos propos que de nous-mêmes ; si tu veux encore poser des questions, je suis prêt à te répondre ; si tu préfères, à toi de répondre, et reprenons la discussion de tout à l'heure, que nous avons interrompue en plein milieu, et menons-la à son terme. »

[348b] Tandis que je tenais ces propos, et d'autres du même genre, Protagoras ne laissait rien paraître de ce qu'il allait faire. Alcibiade, en regardant Callias, lui dit alors : « Callias, trouves-tu que Protagoras fait bien à présent de ne pas vouloir manifester s'il accepte ou non de donner la réplique ? Parce que moi, je ne trouve pas : qu'il discute, ou bien qu'il dise qu'il ne veut pas discuter, pour que nous sachions avec lui à quoi nous en tenir, et que Socrate, ou celui qui le voudra, n'importe lequel, discute avec n'importe qui **[348c]** d'autre. » Là, il me sembla que Protagoras eut honte, en entendant ces paroles d'Alcibiade, auxquelles s'ajoutèrent les instances de Callias et de presque toute l'assistance. Non sans peine, il se décida à poursuivre l'entretien et m'exhorta à l'interroger, en me disant qu'il répondrait.

Je lui dis alors : « Protagoras, n'imagine pas que j'aie pour discuter avec toi d'autre motif que l'examen des questions sur lesquelles j'achoppe moi-même chaque fois. Je pense que les propos d'Homère sont pleins de sens lorsqu'il dit :

[348d] Lorsque deux hommes marchent ensemble, l'un peut voir avant l'autre¹⁵.

« En effet, nous autres, êtres humains, nous sommes en quelque sorte mieux armés à deux face à n'importe quelle tâche, n'importe quel discours, n'importe quelle pensée ; “si on a eu une idée tout seul”, on se met immédiatement à chercher partout quelqu'un à qui l'exposer, et qui puisse nous aider à l'établir solidement, et on n'a de cesse avant de l'avoir trouvé. De même, je préfère pour ma part discuter avec toi plutôt qu'avec un autre, parce que je pense que c'est toi qui es le mieux à même d'examiner tous les sujets qu'il est convenable **[348e]** que considèrent les personnes de qualité, et plus précisément la question de la vertu. Qui d'autre pourrait mieux y parvenir que toi ? Toi qui ne te contentes pas de te considérer toi-même comme un homme de bien, comme tant d'autres qui sont eux-mêmes convenablement doués,

sans être capables de transmettre leurs qualités à autrui, mais toi qui, tout en étant toi-même un homme de valeur, es aussi capable de faire des autres des hommes de valeur ! Et tu as tant de confiance en toi que, toi, tu proclames en pleine lumière, publiquement, devant tous les Grecs, que tu possèdes cet art, alors que d'autres [349a] le dissimulent, tu prends le nom de sophiste, tu te declares ouvertement maître d'éducation et de vertu, et le premier, tu estimes mériter un salaire pour cela. Comment donc ne pas faire appel à toi pour cet examen, ne pas t'interroger et ne pas te faire part de mes idées ? C'est tout à fait impossible.

« À présent, je désire pour ma part reprendre à partir du début les sujets sur lesquels je t'ai interrogé en commençant, te rappeler certaines de tes réponses et poursuivre [349b] l'examen avec toi. La question, je crois, était la suivante : est-ce que savoir, sagesse, courage, justice et piété, qui sont cinq noms différents, renvoient à une chose unique, ou est-ce que, sous chacun de ces noms, existe une certaine réalité propre, une chose, qui possède chaque fois sa capacité spécifique et est absolument distincte des autres ? De ton côté, tu soutenais qu'il ne s'agissait pas de noms distincts qui renverraient à une chose unique, mais que chacun de ces noms [349c] s'appliquait en propre à une chose singulière, et que toutes celles-ci étaient les parties de la vertu – non pas à la manière des parties de l'or qui sont semblables les unes aux autres ainsi qu'au tout dont elles sont les parties, mais à la manière des parties du visage, qui sont dissemblables au tout dont elles sont les parties et dissemblables entre elles, et qui possèdent chacune une capacité spécifique. Si, sur ces points, tu es toujours du même avis qu'auparavant, dis-le ; si tu as changé d'avis en quoi que ce soit, énonce-le nettement, pour ma part, je ne te tiendrai pas rigueur d'avoir un autre avis à présent ; car je ne serais pas étonné que tu aies voulu tout à l'heure me mettre à l'épreuve [349d] en me disant cela.

– Je te dis, moi, Socrate, dit-il, que toutes sont des parties de la vertu, que quatre d'entre elles sont assez proches les unes des autres, et que le courage, en revanche, est très différent de toutes les autres. Voici comment tu vas savoir que ce que je te dis est vrai : tu trouveras beaucoup d'hommes qui sont très injustes, très impies, très intempérants et très ignorants, tout en étant exceptionnellement courageux. – Attends un peu, [349e] dis-je. Car il vaut la peine d'examiner ce que tu dis. Est-ce que tu dirais que les hommes courageux sont audacieux ou autre chose ? – Et même plus, dit-il : ils sont hommes à ne pas reculer non plus devant ce que craint la plupart. – Voyons donc, tu affirmes que la vertu est une chose belle, et c'est en tant qu'elle est belle que tu te présentes comme le maître qui peut l'enseigner ? – Une chose très belle, dit-il, à moins que je ne sois fou ! – Est-ce que tu considères, dis-je, qu'il y a en elle une partie qui est laide, et une autre qui est belle, ou bien qu'elle est belle tout entière ? – Elle est belle tout entière, au plus haut degré. – Sais-tu quels sont les [350a] hommes qui ont l'audace de plonger dans les puits ? – Oui, bien sûr, ce sont les plongeurs. – Le font-ils parce

qu'ils savent le faire ou pour une autre raison ? – Parce qu'ils savent le faire. – Et quels sont les hommes qui ont l'audace de combattre à cheval ? Ceux qui savent monter à cheval ou ceux qui ne savent pas ? – Ceux qui savent monter à cheval. – Et quels sont ceux qui combattent dans l'infanterie légère ? Ceux qui savent manier le bouclier léger ou ceux qui ne savent pas le faire ? – Ceux qui savent manier le bouclier léger. Et c'est la même chose pour tout le reste, si c'est cela que tu cherches, dit-il : ceux qui s'y connaissent sont plus audacieux que ceux qui ne s'y connaissent pas, et cela vaut aussi pour eux-mêmes, car ils sont plus audacieux après [350b] avoir appris qu'avant d'avoir appris. – Cela dit, as-tu déjà vu, dis-je, des gens qui manifestent de l'audace dans chacune de ces activités, alors qu'ils n'y connaissent rien ? – Oui, bien sûr, dit-il, et des gens qui sont même extrêmement audacieux. – Ces gens audacieux ne sont-ils pas également courageux ? – À ce compte, dit-il, le courage serait laid, car ce sont des fous. – Qu'est-ce que tu entends donc par courageux ? dis-je. Ne viens-tu pas de dire que c'était être audacieux ? – Si, et je le maintiens, dit-il. – Donc, dis-je, ceux qui ont [350c] cette sorte d'audace ne sont pas courageux, mais manifestement fous, alors que d'un autre côté, ce sont au contraire les plus savants qui sont aussi les plus audacieux, et qui, parce qu'ils sont les plus audacieux, sont les plus courageux ? À ce compte, le savoir serait le courage ?

– Tu te rappelles mal, Socrate, dit-il, la réponse que je t'ai faite. Tu m'as demandé si les hommes courageux étaient audacieux, et je te l'ai accordé ; mais tu ne m'as pas demandé si les hommes audacieux étaient courageux ; car si tu me l'avais demandé, je t'aurais dit [350d] que tous ne le sont pas. Quant au fait que les hommes courageux ne seraient pas audacieux, ce que j'ai accordé, tu n'as montré nulle part que j'avais eu tort de l'accorder. Ensuite, tu declares que ceux qui s'y connaissent deviennent plus audacieux qu'avant, et plus audacieux que ceux qui ne s'y connaissent pas, ce qui t'amène à penser que le courage et le savoir sont la même chose ; en procédant de la même manière, tu pourrais en venir à l'idée que la force est le savoir. En effet, en procédant ainsi, tu me demanderais d'abord [350e] si les forts sont capables, et je te dirais que oui ; tu me demanderais ensuite si ceux qui savent lutter sont plus capables que ceux qui ne savent pas le faire, et si cela vaut pour eux aussi, c'est-à-dire s'ils sont plus capables après avoir appris à lutter qu'avant, et je te dirais que oui ; une fois que je t'aurais accordé cela, il te serait possible, en utilisant exactement les mêmes preuves, de dire, en vertu de ce que j'aurais reconnu, que le savoir est la force. Mais moi, si j'accorde que les forts sont capables, je n'accorde pas du tout que les gens capables sont forts ; car je ne [351a] pense pas que la force et la capacité soient la même chose : je pense que l'une, la capacité, est issue de la science, mais aussi de la folie et de la fougue, et que l'autre, la force, procède de la nature et d'une bonne alimentation du corps. De la même manière, je ne pense pas, en l'occurrence, que le courage et l'audace soient la même chose ; ce qui fait qu'il arrive que les courageux sont audacieux, mais que les audacieux ne sont pas tous

courageux ; en effet, l'audace vient aux hommes par l'art, mais aussi par la fougue et la **[351b]** folie, comme la capacité, alors que le courage procède de la nature et d'une bonne alimentation de l'âme.

– Es-tu d'accord, Protagoras, dis-je, pour dire que certains hommes vivent bien, d'autres mal ? – Il approuva. – Et est-ce qu'un homme te paraît bien vivre, s'il vit dans le chagrin et la souffrance ? – Non, dit-il. – Et si l'on achève sa vie après avoir mené une vie agréable, ne te semble-t-il pas qu'on aura bien vécu ? – Si, dit-il. – Mener une vie agréable est donc un bien, et mener une vie désagréable est un mal ? – **[351c]** Pourvu, dit-il, que l'on vive en prenant plaisir à de belles choses. – Eh quoi, Protagoras ! tu ne vas pas te mettre toi aussi, comme la plupart des gens, à appeler mauvaises certaines choses agréables, et bonnes certaines choses désagréables ? Car voici ce que je veux dire, moi : dans la mesure où elles sont agréables, ne sont-elles pas bonnes dans cette mesure, abstraction faite de ce qui peut en résulter par ailleurs ? Et, à l'inverse, en tant qu'elles sont désagréables, ne sont-elles pas mauvaises ? – Je ne sais pas, Socrate, dit-il, si ma réponse doit être aussi simple que ta question, et si je dois te répondre que tout ce qui est agréable est bon, et que tout ce qui est désagréable est mauvais : en ne tenant pas seulement compte de la réponse que je dois te faire maintenant, mais aussi de toute mon existence, il me semble plus sûr, pour moi, de te répondre **[351d]** qu'il y a des choses agréables qui ne sont pas bonnes, qu'il y a, à l'inverse, des choses désagréables qui ne sont pas mauvaises, alors que d'autres le sont, et, en troisième lieu, qu'il y a des choses neutres, qui ne sont ni bonnes ni mauvaises. – N'appelles-tu pas agréable, dis-je, ce qui participe du plaisir ou qui produit du plaisir ? – Tout à fait, **[351e]** dit-il. – Eh bien, ce que je veux dire, lorsque je te demande si ce qui est agréable n'est pas bon en tant qu'il est agréable, revient à te demander si le plaisir lui-même n'est pas bon. – Examinons ce point, Socrate, dit-il, selon ton expression favorite, et si le résultat de l'enquête apparaît conforme à la formulation, c'est-à-dire si la même chose se révèle être agréable et bonne, nous l'admettons ; sinon, nous le contesterons. – Veux-tu diriger l'enquête ou dois-je le faire ? dis-je. – Il est juste, dit-il, que ce soit toi ; car c'est toi qui as engagé ce débat.

– Voyons donc, dis-je, si nous **[352a]** pouvons éclaircir ce point de la manière suivante : imagine que quelqu'un veuille juger de la santé d'un homme, ou de n'importe laquelle de ses aptitudes physiques, à partir de son apparence extérieure ; s'il ne voyait que son visage et les extrémités de ses mains, il dirait : "Allez, découvre-moi ta poitrine, et montre-moi ton dos, afin que je puisse mieux t'examiner." Eh bien, moi aussi, je réclame quelque chose d'analogue pour notre examen ; après avoir pris en considération, d'après tes propos, ta position sur ce qui est bon et ce qui est agréable, je voudrais te faire à peu près la même demande : "Allez, Protagoras, découvre-moi ta pensée sur ce point : **[352b]** quelle est ta position à l'égard de la science ? Es-tu du même avis que la plupart des hommes, ou non ?" L'avis de la plupart, c'est à peu près qu'il y a en elle quelque chose qui n'est du ressort ni de la force, ni de la

direction, ni du commandement ; ils pensent qu'il n'y a dans la science rien qui soit de cet ordre, mais que, souvent, chez l'homme où elle réside, ce n'est pas elle qui commande en lui, mais autre chose : tantôt la fougue, tantôt le plaisir, tantôt la peine, quelquefois l'amour, souvent la crainte, ce qui fait que nous nous représentons **[352c]** la science tout bonnement comme un esclave tirailé de tous les côtés. Partages-tu cet avis sur la science, ou est-ce que la science te paraît belle et capable de commander à l'homme ? Si quelqu'un connaît ce qui est bon et ce qui est mauvais, est-ce que rien ne peut le dominer et lui faire faire des choses différentes de celles que la science lui prescrit ? Est-ce que l'intelligence peut constituer un secours suffisant pour l'homme ?

– Je suis de ton avis, Socrate, dit-il, et plus, **[352d]** ce serait une honte pour moi, plus que pour tout autre, de ne pas affirmer que le savoir et la science sont ce qu'il y a de plus puissant dans toutes les affaires humaines. – Tu parles bien, dis-je, et ce que tu dis est vrai. Tu sais que la plupart des hommes ne nous croient pas, toi et moi ; qu'ils affirment que bien des gens, alors qu'ils savent ce qui est meilleur, ne veulent pas agir en conséquence, alors qu'ils le peuvent, mais agissent autrement ; et tous ceux à qui j'ai demandé la cause d'un tel comportement **[352e]** affirment qu'ils se sont laissé vaincre par le plaisir, la peine ou l'une des affections que je mentionnais tout à l'heure, et que c'est sous leur emprise qu'on agit de la sorte. – Je suis d'avis, Socrate, dit-il, que les hommes, sur ce sujet, comme sur bien d'autres, ont tort. – Allez ! Essaie donc avec moi de convaincre ces hommes et de leur apprendre quelle est l'affection qui les fait se laisser vaincre par les plaisirs, **[353a]** à ce qu'ils disent, et qui les fait agir à l'encontre du meilleur, alors qu'ils le connaissent. Car peut-être, si nous leur disions : “Vous avez tort, Messieurs, vous vous trompez”, nous répondraient-ils : “Protagoras et Socrate, si cette affection ne consiste pas à se laisser vaincre par le plaisir, en quoi peut-elle donc bien consister, et vous, qu'affirmez-vous qu'elle est ? Dites-le-nous !” – Eh quoi, Socrate ! Faut-il que nous nous mettions à examiner l'opinion de la foule, qui dit ce qui lui passe par la tête ? – Je crois, dis-je, **[353b]** que cet examen nous sera utile pour découvrir le rapport que le courage entretient avec les autres parties de la vertu. Si tu consens à respecter ce que nous venons de fixer tout à l'heure, si tu me permets de continuer à diriger l'enquête de la manière qui me paraît la plus éclairante, alors suis-moi ; si tu ne le souhaites pas, pour te faire plaisir, j'arrête. – Non, tu as raison, dit-il ; achève comme tu as commencé et va jusqu'au bout.

– Reprenons, dis-je. Imagine qu'ils nous **[353c]** demandent : “Comment est-ce que vous dites, vous, ce que nous exprimons par les mots ‘se laisser vaincre par les plaisirs’ ?” Eh bien, moi, je leur répondrais : “Écoutez ; Protagoras et moi, nous allons essayer de vous l'expliquer. Car, Messieurs, n'est-ce pas là ce que vous dites dans les circonstances où vous vous laissez vaincre par la nourriture, la boisson et les plaisirs de l'amour, parce qu'ils sont agréables, et que vous le faites, alors même que vous savez qu'ils sont mauvais ?” Ils répondraient que oui. Nous leur poserions alors, toi et moi, la

question suivante : “Qu’est-ce qui vous fait dire que ces choses sont mauvaises ? **[353d]** Le plaisir qu’elles apportent sur le moment, et le fait que chacun d’elles est agréable, ou bien les maladies, la pauvreté qui en sont les conséquences à venir, ainsi que les nombreux autres effets de ce genre qu’elles provoquent ? Ou bien, si elles n’entraînent aucun de ces désagréments, mais apportent seulement de la joie, peut-il vraiment s’agir de choses mauvaises, quelle que soit la joie qu’elles apportent, et quelle que soit la manière dont elles l’apportent ?” Que croyons-nous qu’ils répondraient, Protagoras, sinon qu’elles sont mauvaises, non pas à cause du plaisir qu’elles apportent sur le moment, **[353e]** mais par les effets, maladies et autres, qu’elles entraînent par la suite ? – À mon avis, dit Protagoras, ce serait effectivement la réponse de la foule. – Donc si elles provoquent des maladies, est-ce qu’elles ne produisent pas des désagréments ? Et si elles rendent pauvres, est-ce qu’elles ne produisent pas également des désagréments ? Ils l’accorderaient, je crois. » Protagoras en fut d’accord. « “Est-ce qu’il ne vous semble pas, Messieurs, comme Protagoras et moi l’affirmons, qu’une chose est mauvaise précisément parce qu’elle produit des désagréments et qu’elle prive d’autres plaisirs ?” L’accorderaient-ils ? » **[354a]** Nous en convînmes tous deux.

« Et si, en revanche, nous leur posions la question contraire : “Messieurs, vous qui dites que certaines choses bonnes sont désagréables, de quoi voulez-vous parler ? Des exercices du gymnase, des obligations militaires, des traitements médicaux, qui procèdent par cautérisations et incisions, purgatifs et diètes ? Est-ce de cela que vous voulez parler quand vous parlez de choses bonnes, mais désagréables ?” Diraient-ils que oui ? » Il en convint. **[354b]** « “Est-ce que donc vous les appelez bonnes parce qu’elles provoquent sur le moment des douleurs et des souffrances extrêmes, ou parce que, par la suite, elles apportent la santé et la bonne constitution aux corps, aux cités la sauvegarde, la domination sur les autres et la richesse ?” C’est bien cela qu’ils diraient, je pense ? » Il en convint. « “Et ces choses, sont-elles bonnes pour une autre raison que parce qu’elles finissent par donner des plaisirs, qu’elles délivrent et détournent des peines ? Ou pouvez-vous me donner un autre but, différent des plaisirs et des peines, **[354c]** au regard duquel vous les appelez bonnes ?” Ils diraient que non, je crois. – Ils diraient que non, c’est aussi mon avis, dit Protagoras. – “Vous poursuivez donc le plaisir comme un bien, et vous fuyez la peine comme un mal ?” » Il en convint. « “Vous pensez que la peine est un mal et que le plaisir est un bien, puisque vous dites de la joie elle-même qu’elle est un mal, lorsqu’elle vous prive de plaisirs plus grands que ceux qu’elle comporte à elle seule, ou lorsqu’elle entraîne des peines plus grandes que les plaisirs qu’elle renferme ; car **[354d]** si vous disiez que la joie envisagée pour elle-même est mauvaise pour une autre raison et en considération d’un autre but, vous pourriez nous dire lequel ; mais vous ne le pourrez pas.” – C’est ce qu’il me semble aussi, dit Protagoras. – “D’un autre point de vue, n’en va-t-il pas de même pour la

souffrance, envisagée pour elle-même ? Ne dites-vous pas également de la souffrance elle-même qu'elle est un bien lorsqu'elle préserve de peines plus grandes que celles qu'elle renferme, ou lorsqu'elle entraîne des plaisirs plus grands que les peines qu'elle occasionne ? Car si vous avez en vue un autre but que [354e] celui que je vous expose, lorsque vous dites que la souffrance elle-même est un bien, vous pouvez nous le dire ; mais en fait vous ne le pourrez pas." – Ce que tu dis est vrai, dit Protagoras. – "Si c'était vous cette fois, dis-je, qui me demandiez, Messieurs : ,pourquoi tiens-tu tant de discours, et tant de discours différents, sur ce même sujet ?', je vous répondrais : ,Pardonnez-moi : c'est que, tout d'abord, il n'est pas facile d'expliquer ce que vous appelez *se laisser vaincre par les plaisirs*' ; et qu'ensuite, cette explication contient toutes les autres. Mais vous pouvez encore retirer maintenant ce que vous avez dit, et voir [355a] si, d'une manière ou d'une autre, vous pouvez affirmer que le bien est autre chose que le plaisir, le mal autre chose que le désagrément, ou s'il vous suffit de mener une vie agréable, dépourvue de peines. Si cela vous suffit, et si tout ce que vous pouvez dire sur le bien et le mal se ramène à cela, écoutez donc ce qui suit : je soutiens en effet que si les choses se présentent ainsi, votre thèse devient ridicule, lorsque vous dites que, souvent, selon vous, un homme qui sait d'une chose mauvaise qu'elle l'est la fait pourtant, alors qu'il lui est possible de ne pas la faire, parce qu'il est [355b] entraîné et troublé par les plaisirs ; de même lorsqu'à une autre occasion, vous dites à l'inverse qu'un homme qui sait ce qui est bon ne consent pas à le faire, à cause des plaisirs du moment par lesquels il se laisse vaincre. Le ridicule de ces propos va éclater, pourvu qu'au lieu d'employer une foule de termes – ,agréable', ,désagréable', ,bon', ,mauvais' –, nous n'usions que d'un seul couple de termes pour désigner ces choses, puisqu'elles se sont avérées n'être que deux : n'employons donc d'abord que les mots ,bon' et ,mauvais', et réservons ,agréable' et ,désagréable' pour plus tard. Cela étant posé, disons que [355c] l'homme, qui sait que le mal est mauvais, le fait pourtant. Si quelqu'un nous demande : ,Pourquoi ?' nous dirons : ,Parce qu'il se laisse vaincre.' ,Par quoi ?' nous demandera-t-on. Et nous, nous ne pouvons plus répondre ,par le plaisir', car au lieu du mot ,plaisir', nous en employons désormais un autre : ,bien' ; donc, répondons en disant : ,Il se laisse vaincre.' ,Par quoi ?' demandera-t-il. ,Par le bien', dirons-nous donc, par Zeus ! Et si nous tombons sur un interlocuteur impertinent, il éclatera de rire et s'exclamera : ,Ce que vous dites là est ridicule : quelqu'un [355d] agit mal, en sachant que c'est mal, et qu'il ne devrait pas le faire, parce qu'il se laisse alors vaincre par le bien ! Alors que le bien ne mérite pas de vaincre le mal à vos yeux', dira-t-il, ,ou alors qu'il le mérite' ? Évidemment, nous répondrons en disant qu'il ne le mérite pas ; car sinon, celui dont nous disons qu'il se laisse vaincre par les plaisirs ne commettrait pas de faute. ,En quoi, dira-t-il peut-être, les choses bonnes ont-elles moins de valeur que les mauvaises, ou les choses mauvaises moins de valeur que les bonnes ? Est-ce pour une autre raison que parce que les unes sont plus grandes, les autres plus

petites ? Ou bien parce que les unes sont plus nombreuses, les autres **[355e]** moins nombreuses ?' Nous ne pourrions rien dire d'autre. Il est donc évident, dira-t-il, que ce que vous appelez se laisser vaincre, c'est choisir des maux plus grands à la place de biens plus petits.' Voilà donc ce qu'il en est sur ce point.

« “Employons à présent les termes ,agréable' et ,désagréable' pour les appliquer aux mêmes choses, et disons qu'un homme fait ce que nous appelions tout à l'heure des choses mauvaises, et que nous appellerons maintenant des choses désagréables, en connaissance de cause, parce qu'il se laisse vaincre par leurs agréments, alors **[356a]** qu'ils ne méritent évidemment pas de l'emporter. Mais comment évaluer l'inégalité de valeur du plaisir par rapport à la peine, sinon en considérant l'excès et le défaut de l'un par rapport à l'autre ? Or ces phénomènes connaissent des variations en grandeur, en quantité, en degré. En effet, si quelqu'un déclare : ,Mais Socrate, il y a une grande différence entre ce qui est agréable sur le moment et ce qui est agréable ou pénible par la suite', je dirais, moi : ,En quoi y aura-t-il différence, sinon en plaisir et en peine ?' Car il n'y en a pas d'autre. Comme un homme qui sait peser, **[356b]** rassemble donc ce qui est agréable et rassemble ce qui est pénible, mets dans la balance les effets immédiats et les effets à long terme, et dis-moi quel côté l'emporte. Car si tu pèses l'agréable avec l'agréable, il faut toujours choisir le plus grand et le plus nombreux ; si tu pèses le pénible avec le pénible, il faut choisir le moindre et le plus petit ; si tu pèses l'agréable avec le pénible, et si l'agréable est en excès par rapport au désagréable, que le long terme l'emporte sur l'immédiat ou l'immédiat sur le long terme, tu dois agir en respectant toutes ces données ; si le désagréable est en excès **[356c]** par rapport à l'agréable, il ne faut rien faire. ,En va-t-il autrement, dirais-je, Messieurs ?' Je sais bien qu'ils ne pourraient rien dire d'autre.” » Lui aussi en convint.

« “S'il en est ainsi, répondez-moi, dirai-je. Les mêmes grandeurs vous paraissent, à la vue, plus grandes de près, et plus petites de loin, ou non ?” – Ils diront que oui. – “Même chose pour les épaisseurs et les quantités ? Et même des sons équivalents paraissent plus forts de près, et moins forts de loin ?” » Ils en conviendraient. « Si donc nous considérions **[356d]** que l'activité réussie consistait à choisir dans nos actions les grandes dimensions, et d'éviter dans nos actions les petites dimensions, qu'est-ce qui, manifestement, assurerait la sauvegarde de notre vie ? Est-ce l'art de la mesure ou la puissance de l'apparence ? Ne faut-il pas dire que celle-ci nous égarerait, nous ferait souvent tout mettre sens dessus dessous, nous conduirait à nous repentir, dans nos actions et dans nos choix du grand et du petit, alors que l'art de la mesure rendrait cette **[356e]** illusion sans force, et, en faisant connaître le vrai, prodiguerait le repos à l'âme qui trouverait sa stabilité dans le vrai et sauverait sa vie ? Les hommes accorderaient-ils que c'est l'art de la mesure qui nous sauve en cela, ou que c'en est un autre ? – Que c'est l'art de la mesure, reconnut-il. – Et si la sauvegarde de notre vie résidait dans notre

choix du pair et de l'impair, chaque fois que nous devrions choisir correctement le plus ou le moins, soit par rapport à un chiffre séparé, soit dans le rapport que tel chiffre entretient avec tel autre, qu'il soit proche ou éloigné, qu'est-ce qui viendrait sauvegarder notre vie ? **[357a]** Ne serait-ce pas une science ? Et ne s'agirait-il pas d'une certaine science de la mesure, puisqu'elle est l'art de l'excès et du défaut ? Et puisqu'elle traite du pair et de l'impair, ne s'agirait-il pas de l'arithmétique ? Les hommes [en question] seraient-ils d'accord avec nous, ou non ? » Protagoras pensait qu'ils seraient d'accord. « “Qu'il en soit ainsi, Messieurs ; et puisque la sauvegarde de la vie vous a paru résider dans le choix correct du plaisir et de la peine, du plus et du moins, du plus grand et du plus petit, **[357b]** du long terme et du court terme, est-ce que tout d'abord la métrétique ne vous paraît pas consister dans l'examen des relations d'excès, de défaut et d'égalité qui existent entre eux ?” – Nécessairement ! – “Et puisqu'il s'agit de métrétique, il s'agit nécessairement, bien entendu, d'un art et d'une science ?” – Ils le reconnaîtront. – “De quel art et de quelle science il s'agit, c'est ce que nous verrons une autre fois ; mais que ce soit une science, voilà qui me suffit, pour la démonstration que nous devons, Protagoras **[357c]** et moi, donner en réponse à votre question.

« “Si vous vous souvenez bien, vous l'avez posée, lorsque nous reconnaissions qu'il n'y a rien de supérieur à la science, mais qu'elle l'emporte toujours, où qu'elle se trouve, sur le plaisir comme sur tout le reste – vous affirmiez donc que le plaisir l'emportait souvent, même sur l'homme qui sait, et comme nous ne vous l'accordions pas, vous nous avez demandé alors : ,Protagoras et Socrate, si cette affection qui nous arrive, ce n'est pas se laisser vaincre par le plaisir, qu'est-ce que c'est donc, et comment l'identifiez-vous vous-mêmes ? Dites-le-nous donc.’ Si **[357d]** nous vous avons répondu tout de suite qu'il s'agissait de l'ignorance, vous vous seriez moqués de nous ; mais maintenant, si vous vous moquez de nous, c'est de vous-mêmes que vous vous moquerez. Car vous avez accordé que c'était à un manque de science qu'il fallait imputer les choix fautifs en matière de plaisirs et de peines (c'est-à-dire de biens et de maux) – et non pas au manque d'une science quelconque, puisque vous avez en outre accordé tout à l'heure qu'il s'agissait de la science de la mesure. Or, une action fautive, dépourvue de science **[357e]**, vous savez très bien vous-mêmes qu'il s'agit d'une action due à l'ignorance. De sorte que voilà ce que c'est, se laisser vaincre par le plaisir : c'est l'ignorance maximale – dont Protagoras ici présent, mais aussi Prodicos et Hippias se disent les médecins ; mais vous, personnellement, parce que vous pensez qu'il s'agit d'autre chose que de l'ignorance, vous ne vous rendez pas vous-mêmes chez les maîtres compétents en ces matières, les sophistes que voici, et vous ne leur envoyez pas non plus vos enfants, parce que vous êtes convaincus qu'il n'y a pas là matière à enseignement ; soucieux de votre argent, vous le leur refusez, et vous échouez dans votre vie privée comme dans votre vie publique.”

[358a] « Voilà ce que nous aurions répondu à la foule ; mais maintenant c'est à vous, Hippias et Prodicos – car notre débat doit être commun – que je demande, avec Protagoras, si ce que je dis vous paraît vrai ou faux. » Tous répondirent que mes paroles leur semblaient être absolument vraies. « Vous reconnaissez donc, dis-je, que l'agréable est bon, et le désagréable mauvais. Mais je laisse de côté la division des mots de Prodicos ; en effet, mon très cher Prodicos, que tu parles d'agréable, de plaisant, de réjouissant, [358b] quel que soit le terme qu'il te plaît de choisir, et d'où que tu le tires, réponds-moi sur ce que je veux savoir. » Prodicos sourit, et me donna son accord ; les autres firent de même. « Et que pensez-vous de cela, Messieurs ? Toutes les actions qui visent à assurer une vie agréable, dépourvue de peine, ne sont-elles pas belles [et utiles] ? Et l'œuvre belle n'est-elle pas bonne et utile ? » Il en convint. « Si donc, dis-je, ce qui est agréable est bon, personne, qui sache ou pense qu'il lui est possible de faire mieux que ce qu'il fait [358c], ne le fait, alors qu'il est en son pouvoir de faire mieux ; se laisser vaincre par soi-même n'est alors rien d'autre qu'ignorance, et se dominer n'est rien d'autre que savoir. » Tous en convinrent. « Mais quoi ? Appelez-vous ignorance le fait d'avoir une opinion fausse et de se tromper sur les affaires de grande valeur ? » Encore une fois, tous en convinrent. « De quoi s'agit-il donc, dis-je, sinon de ce que personne, volontairement, ne tend vers ce qui est mauvais, ni [358d] vers ce qu'il pense être mauvais, et qu'il n'est pas, semble-t-il, dans la nature de l'homme de vouloir tendre vers ce qu'il pense être mauvais, au lieu de tendre vers ce qui est bon ; lorsqu'il est contraint de choisir entre deux maux, personne ne choisit le pire, s'il est en son pouvoir de choisir le moindre. » Sur tous ces points, nous fûmes unanimes. « Et alors ? dis-je, y a-t-il quelque chose que vous appelez crainte et frayeur ? S'agit-il de la même chose que ce que j'appelle moi crainte et frayeur ? C'est à toi que je m'adresse, Prodicos. Ce que vous appelez frayeur et crainte, moi je l'appelle une certaine anticipation d'un mal. » Protagoras et Hippias furent d'avis que l'expression convenait bien à la crainte et à la frayeur, tandis que Prodicos reconnut qu'elle convenait à la crainte, [358e] et non à la frayeur. « Mais, Prodicos, dis-je, cela n'a aucune importance ; voici le point crucial : si ce que nous avons dit précédemment est vrai, y aura-t-il un homme pour aller vers ce qu'il craint, alors qu'il est en son pouvoir d'aller vers ce qu'il ne craint pas ? Ou bien est-ce impossible au vu des points accordés jusqu'ici ? Car ce qu'il craint, nous avons reconnu qu'il pensait qu'il s'agissait d'un mal ; et personne ne va vers ce qu'il pense être mauvais, ni ne le prend de son plein gré. » [359a] Tous furent d'accord là-dessus.

« Cela posé, Prodicos et Hippias, dis-je, c'est à Protagoras que voici de justifier de l'exactitude de sa première réponse – enfin, pas de sa toute première réponse, car il a commencé par dire qu'aucune des cinq parties de la vertu n'était semblable à l'autre, et que chacune avait une capacité spécifique ; non, je ne parle pas de cela, mais de ce qu'il a dit juste après. En effet, il a dit ensuite que quatre de ces parties étaient assez [359b] proches les

unes des autres, mais que l'une d'entre elles, le courage, était très différente des autres, et que je pouvais m'en rendre compte par la preuve suivante : "Tu trouveras, en effet, Socrate, des hommes très impies, très injustes, très intempérants et très ignorants, qui sont pourtant très courageux ; tu peux te rendre compte par là même que le courage est très différent des autres parties de la vertu." J'ai aussitôt été très étonné de cette réponse, et je m'en étonne encore plus après toute la discussion que j'ai eue avec vous. Je lui demandai donc s'il disait des hommes **[359c]** courageux qu'ils étaient audacieux ; il acquiesça, et ajouta qu'ils étaient hommes à ne pas reculer. Te souviens-tu, Protagoras, dis-je, d'avoir fait cette réponse ? » Il le reconnut. « Allons ! dis-je, réponds-nous donc, devant quoi les hommes courageux ne reculent-ils pas ? Devant ce qui arrête les lâches ? – Non, dit-il. – Devant d'autres choses, donc ? – Oui, dit-il. – Les lâches vont-ils vers les choses qui inspirent la confiance, et les gens courageux vers les choses redoutables ? – C'est ce que disent les gens, Socrate, dit-il. – Ce que tu dis est vrai, dis-je ; mais **[359d]** ce n'est pas cela que je te demande, je te demande devant quoi tu declares, toi, que les gens courageux ne reculent pas. Devant des choses redoutables, qu'ils savent devoir redouter, ou devant des choses qui ne le sont pas ? – Tu as déjà démontré, dans ce que tu viens de dire, que la première hypothèse était impossible. – Tu dis vrai, sur ce point encore, dis-je ; de sorte que, si la démonstration est correcte, personne ne se confronte à ce qu'il juge être redoutable, puisque nous avons découvert que se laisser vaincre par soi-même n'est qu'une marque d'ignorance. » Il l'accorda. « En vérité, tous, lâches et courageux, vont vers ce qui leur inspire confiance, et en ce sens, les lâches et les **[359e]** courageux vont vers les mêmes choses.

– Pourtant, Socrate, dit-il, il y a une totale opposition entre ce que vers quoi vont les lâches et ce vers quoi vont les gens courageux. Les uns se précipitent au combat, les autres ne veulent pas y aller. – Est-il beau d'aller au combat, dis-je, ou est-ce laid ? – C'est beau, dit-il. – Si c'est beau, d'après ce que nous avons reconnu tout à l'heure, c'est également bon ; car nous avons reconnu que toutes les actions belles sont bonnes. – Ce que tu dis est vrai, et c'est ce que j'ai toujours pensé pour ma part ! – Tu as raison, dis-je. Mais quels sont ceux, **[360a]** dis-tu, qui ne veulent pas aller au combat, alors qu'il est beau et bon d'y aller ? – Les lâches, fit-il. – Si c'est beau et bon, dis-je, n'est-ce pas aussi agréable ? – C'est du moins ce que nous avons accordé, dit-il. – Et est-ce en connaissance de cause que les lâches ne veulent pas aller vers le plus beau, le meilleur et le plus agréable ? – Là aussi, si nous accordons ce point, nous détruisons ce que nous avons précédemment accordé. – Et l'homme courageux ? Ne va-t-il pas vers le plus beau, le meilleur et le plus agréable ? – Il est nécessaire de l'accorder, dit-il. – **[360b]** Les hommes courageux, d'une manière générale, n'éprouvent donc pas des craintes laides, quand ils ont peur, ni des audaces laides ? – C'est vrai, dit-il. – Et si elles ne sont pas laides, ne sont-elles pas belles ? » Il le reconnut. « Et si elles sont belles, elles sont également bonnes ? – Oui. – Est-ce que les lâches et les fous,

au contraire, éprouvent des craintes laides et des audaces laides ? » Il le reconnut. « Et éprouvent-ils des audaces laides et mauvaises pour une autre raison que par ignorance et manque de connaissance ? – Non, c’est pour cette raison, dit-il. – Quoi donc ? **[360c]** Appelles-tu lâcheté ou courage ce qui fait que les lâches sont lâches ? – Je l’appelle lâcheté, bien sûr, dit-il. – Et les lâches ne nous sont-ils pas apparus lâches par leur ignorance des choses redoutables ? – Si, tout à fait, dit-il. – C’est par cette ignorance qu’ils sont lâches ? » Il le reconnut. « Mais ce par quoi ils sont lâches, n’as-tu pas reconnu qu’il s’agissait de la lâcheté ? » Il en convint. « Donc l’ignorance des choses redoutables et des choses qui ne le sont pas serait la lâcheté ? » Il fit un signe d’assentiment. « Or le courage **[360d]** est le contraire de la lâcheté ? – Oui, dit-il. – Et le savoir en matière de choses redoutables et de choses non redoutables est bien le contraire de l’ignorance à leur propos ? » Là encore, il hocha de la tête. « Et cette ignorance est lâcheté ? » Il fit un nouveau signe d’assentiment, avec beaucoup de réticence. « Donc le savoir en matière de choses redoutables et non redoutables est le courage, puisqu’il est le contraire de l’ignorance en ces matières ? »

À ce point, il ne consentit plus à acquiescer de la tête, et il garda le silence. Je lui dis alors : « Qu’est-ce qu’il y a, Protagoras ? Tu ne réponds ni par oui ni par non à ma question ? – Achève tout seul ! dit-il. – **[360e]** Laisse-moi te poser encore une seule question, dis-je : crois-tu toujours, comme au début, qu’il y a des hommes qui peuvent être à la fois très ignorants et très courageux ? – Il me semble, Socrate, que tu veux jouir de ta victoire sur moi en continuant à m’assigner le rôle du répondant ; je vais donc te faire ce plaisir : d’après ce que nous venons d’accorder, j’affirme que cela me paraît impossible.

– En vérité, dis-je, si je te pose toutes ces questions, c’est uniquement parce que je veux examiner ce qu’il en est de la vertu, et ce que cela peut bien être, la vertu. Car je le sais, c’est seulement si ce point **[361a]** était rendu manifeste que nous y verrions clair sur le sujet sur lequel nous avons toi et moi tenu chacun un long discours, moi pour dire que la vertu ne s’enseignait pas, toi pour dire qu’elle s’enseignait. Il me semble que la conclusion à laquelle vient d’aboutir notre conversation nous accuse et se moque de nous, tout comme un homme, et qu’elle nous dirait, si elle pouvait prendre la parole : “Comme vous êtes étranges, Socrate et Protagoras ! Toi qui disais tout à l’heure que la vertu ne peut pas s’enseigner, maintenant, tu consacres tous tes efforts à te contredire toi-même : tu essaies **[361b]** de démontrer que toutes choses – justice, sagesse, courage – sont science, et c’est la meilleure manière pour faire apparaître que la vertu peut s’enseigner ; car si la vertu était autre chose que science, comme Protagoras essayait de le dire, il est clair qu’elle ne pourrait s’enseigner ; mais, en fait, si elle s’avère être tout entière science, Socrate, comme tu cherches à le montrer, il sera étonnant qu’elle ne puisse s’enseigner. Quant à Protagoras, qui soutenait tout à l’heure qu’elle pouvait s’enseigner, **[361c]** il semble maintenant s’évertuer au contraire à manifester

qu'elle est quasiment tout, sauf science, de sorte qu'elle serait ce qui s'enseigne le moins." Pour ma part, Protagoras, quand je vois ce terrible bouleversement, mon seul désir, c'est d'y voir plus clair ; je voudrais qu'à l'issue de ce débat nous parvenions à savoir ce qu'est la vertu, et que nous examinions à nouveau si elle s'enseigne ou si elle ne s'enseigne pas, car j'ai bien peur que ton Épiméthée ne nous ait souvent **[361d]** abusés et égarés dans cette enquête, tout comme il nous a négligés dans la répartition des capacités, à ce que tu dis. Dans le mythe, j'ai d'ailleurs préféré Prométhée à Épiméthée ; je me règle donc sur lui, et c'est en prévision de la conduite de toute ma vie que je me soucie de tout cela. Et si tu le voulais bien, comme je te le disais en commençant, je trouverais très agréable de poursuivre cet examen avec toi. »

– Protagoras me répondit : « Pour ma part, Socrate, je rends hommage à ton ardeur et à ta manière de mener les discussions. **[361e]** Car, entre autres défauts que je ne pense pas avoir, je crois être le moins envieux des hommes ; la preuve en est que j'ai dit à ton propos, à bien des gens déjà, que de tous les hommes que je rencontre, c'est toi, de beaucoup, que j'admire le plus, surtout parmi les gens de ton âge ! Et je t'affirme que je ne serais pas étonné que tu deviennes l'un des hommes les plus en vue, pour ce qui est du savoir. Mais si tu veux bien, remettons cette discussion à une autre fois ; pour l'heure je dois retourner à d'autres **[362a]** occupations. – Eh bien, dis-je, c'est ce qu'il faut faire, si c'est ton avis. Pour ma part, voilà un bon moment que j'aurais dû partir, comme je l'ai dit d'ailleurs, mais je suis resté pour faire plaisir à notre beau Callias. »

Après ce dernier échange, nous nous sommes séparés.

1- Voir *Illiade* XXIV, 348, et *Odyssée* X, 279.

2- Voir *Odyssée* XI, 601.

3- Il s'agit d'un jeu consistant à deviner le nom d'un contemporain désigné sous le nom d'un personnage fameux ; voir *Banquet* 221c-d ; *Phèdre* 261d, 269a.

4- Voir *supra*, 315a.

5- Phérécrate est un auteur comique dont la pièce *Les Sauvages* a été montée aux Lénéennes (fêtes en l'honneur de Dionysos) de 421/420.

6- Personnages proverbialement horribles (voir Aristophane, *Thesmophories*, 861).

7- En grec : *philosophía* (de même en 342b).

8- Le présent passage (fr. 542 Page) du *Protagoras* est la seule source existante du poème qui va être cité et commenté (339b-346e).

9- *Illiade* XXI, 308-309.

10- Voir Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 289-292.

11- Voir *supra*, 338e.

12- Le terme désigne les admirateurs et imitateurs des Lacédémoniens.

13- Tels sont les « signes extérieurs » des Lacédémoniens.

14- Cet auteur n'est pas identifié.

15- *Iliade* X, 224-225.

LA RÉPUBLIQUE

Au cours du XX^e siècle, la *République* a connu un spectaculaire regain de popularité, même si ce ne fut pas en bonne part. On accusa en effet Platon d'être l'ancêtre des dictatures de tout bord qui s'imposèrent en Europe et en Asie. Il n'en reste pas moins que pour qui veut connaître Platon, l'homme, le citoyen et le philosophe, la *République* demeure incontournable.

C'est la démocratie athénienne, très différente de la nôtre, que Platon rend responsable de la condamnation et de la mort de Socrate ; c'est donc à ce système politique qu'il s'attaque pour le renverser et reconstruire une cité juste, dans laquelle Socrate, et plus généralement le philosophe, ne risquera plus la mort. Platon s'en prend d'abord à la richesse en cherchant à faire disparaître la famille (au sens large d'*oïkos*), puis il réserve l'usage de la force à un seul groupe fonctionnel, et ce, dans le but de donner le pouvoir au savoir représenté par les philosophes. C'était là une critique impitoyable de la citoyenneté athénienne, où seuls les citoyens mâles pouvaient posséder la terre, voter à l'Assemblée et au Tribunal, en contrepartie de l'obligation de porter les armes.

En lieu et place de ce système, Platon propose une nouvelle organisation politique qui donne la priorité à l'âme sur le corps aussi bien dans la cité que chez les citoyen(ne)s, car, dans la mesure où ce n'est plus le corps et ses fonctions qui définit l'être humain, mais l'âme et ses parties, les femmes sont mises sur le même pied que les hommes dans les deux premiers groupes fonctionnels. Dans cette cité, un groupe (celui des producteurs) produit ce qui est nécessaire à la subsistance des deux autres qui ne travaillent pas. L'un de ces groupes (celui des gardien-ne-s) assure la sécurité des habitants ; c'est l'éducation qui permet de former les gardien(ne)s dont certains, à la suite d'épreuves déterminées, seront choisis pour devenir philosophes (les dirigeant-e-s de la cité). Mais comment constituer une unité à partir de trois groupes fonctionnels, dont l'un ne communique pas avec les deux autres ? En racontant un noble mensonge, un mythe qui explique que tous les citoyen(ne)s sont né(e)s d'une même mère, la terre, mais sont constitué(e)s d'un métal différent, les un(e)s de fer et de bronze, les autres d'argent et les derniers d'or. L'unité et la concorde étant assurées, il devient possible de rechercher l'excellence de la cité, laquelle a pour tâche le soin de l'âme des citoyen(ne)s.

En fait, il existe un rapport biunivoque entre l'âme des citoyen(ne)s et la structure de la cité. Car les membres de chacun des trois groupes fonctionnels qui forment la cité sont choisis en fonction de la partie de l'âme qui prédomine en eux ; le désir (*epithumia*) chez les producteurs, l'ardeur (*thumos*) chez les gardien(ne)s et la réflexion (*phrônēsis*) chez les philosophes. Or, dans la cité comme chez les citoyen(ne)s, c'est l'excellence de chacune de ces parties qui est recherchée : la modération (*sôphrosunē*) au niveau du désir et chez les producteurs, le courage (*andreia*) au niveau de l'ardeur et chez les gardiens et enfin le savoir (*sophia*) au niveau de la réflexion ou de l'intellect et chez les

philosophes, les gardien(ne)s devant en outre faire preuve de modération, et les philosophes de modération et de courage. Si chacune des parties parvient à l'excellence visée, dans l'âme comme dans la cité régneront la justice (*dikē*) et la concorde (*homonoia*).

Cette conception de la politique est indissociable d'une éthique car elle implique un changement radical de perspective, assuré par l'éducation, comme le décrit la célèbre comparaison de la caverne. Il s'agit de s'élever de ce monde sensible dans lequel vit l'être humain pour parvenir à contempler les réalités véritables, les formes intelligibles qu'éclaire la lumière dispensée par le Bien.

Tous ces thèmes sont bien connus et ont fait l'objet d'innombrables commentaires. Qu'il suffise dès lors de rappeler rapidement les grandes articulations de ce dialogue. Le livre I, qui se présente à bien des égards comme un dialogue séparé, porte sur les conceptions traditionnelles de la justice. On se trouve alors non pas à Athènes, mais au Pirée, le port de la cité, dans la maison de Céphale, riche métèque d'origine syracusaine, fabricant d'armes et père de Lysias, l'orateur dont Phèdre est l'élève. La discussion s'engage entre Socrate et Céphale pour qui la justice consiste à dire la vérité et à rendre ce qu'on a reçu. Socrate montre rapidement les contradictions dans lesquelles s'empêtre cette définition sommaire. Puis intervient Polémarque, un autre fils de Céphale. La discussion s'achève sur une série de difficultés qui exaspèrent le rhéteur Thrasymaque, lequel propose cette définition : « La justice est l'intérêt du plus fort. » S'engage alors un débat tumultueux qui se termine brutalement, car Thrasymaque est excédé par la thèse de Socrate, suivant laquelle le juste est toujours préférable à l'injuste.

Au livre II, la discussion reprend sur de nouvelles bases, avec les frères de Platon, Glaucon et Adimante ; elle se poursuit jusqu'au livre IV et tente de proposer une définition acceptable de la justice dans la cité et dans l'homme individuel. Après que Glaucon et Adimante ont définitivement rejeté les définitions de la justice examinées jusque-là, Socrate intervient pour établir entre la cité et l'individu le parallèle qui se maintiendra jusqu'à la fin du dialogue. Puis il s'interroge sur la formation de la cité. D'abord centrée sur la satisfaction des besoins essentiels, la cité se complexifie, et il devient nécessaire de constituer une armée. Après avoir choisi des citoyens qui se montrent à la fois doux à l'égard de ceux qu'ils doivent protéger et agressifs à l'égard de ceux qu'ils doivent combattre, on les forme à l'aide de l'éducation : la gymnastique pour le corps et la culture (*mousiké*) pour l'âme. Trois épreuves désigneront ceux qui, parmi ces guerriers à qui il sera défendu de posséder quelque richesse que ce soit et qui n'auront pas le droit de fonder une famille, deviendront des dirigeants, c'est-à-dire des philosophes. Ceux-là suivront une formation supérieure, décrite dans les livres V à VII (l'étude de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie, de la stéréométrie et de l'harmonie musicale, culminant dans celle de la dialectique qui ouvre l'accès à la contemplation des Formes et tout spécialement à celle du Bien). Devenus philosophes, ils seront aptes à diriger. Cette aristocratie, fondée non sur le sang ou sur la richesse mais sur le savoir, peut pourtant être soumise à un processus de dégradation décrit dans le livre VIII ; on y voit naître d'abord la timocratie, puis l'oligarchie, la démocratie et enfin la tyrannie, le pire des régimes selon Platon. La *République* s'achève par une dénonciation de l'influence des poètes comme éducateurs, déjà mis en accusation aux livres II et III, et par le mythe du jugement des âmes.

Ce gigantesque dialogue présente une incomparable richesse d'un point de vue littéraire, politique, mais aussi philosophique, car on y trouve une critique de l'opinion et une définition de la science qui, s'ancrant dans les mathématiques, trouve son point culminant dans la contemplation de la réalité véritable orientée vers le Bien. La *République* apparaît ainsi

comme l'ouvrage qui définit le mieux la démarche d'un Platon qui se trouvait probablement à un tournant de sa vie : de retour de son premier voyage à Syracuse où il avait vainement tenté de gagner le tyran Denys l'Ancien à sa cause, il venait de fonder l'Académie, cette École philosophique qui allait, malgré toute une série de péripéties, subsister jusqu'en 529 après J.-C., c'est-à-dire pendant neuf siècles.

LA RÉPUBLIQUE

ou Sur le juste ; genre politique

Livre I

[327a] J'étais descendu hier au Pirée en compagnie de Glaucon, fils d'Ariston, pour faire mes prières à la déesse¹, et j'étais en même temps désireux d'assister à la fête. De quelle manière allaient-ils la célébrer, puisqu'ils le faisaient pour la première fois ? Bien sûr, j'ai trouvé la procession des gens du lieu fort belle, mais la manière dont défilèrent les Thraces ne me parut pas moins convenir à la célébration. Une fois nos prières terminées et après avoir pris le temps de regarder la fête, [327b] nous nous étions mis en chemin pour retourner vers la ville. Or, nous ayant aperçus de loin, alors que nous étions pressés de rentrer chez nous, Polémarque, fils de Céphale, nous dépêcha son jeune serviteur pour nous prier de l'attendre. Celui-ci, m'attrapant par-derrière par mon manteau, nous dit : « Polémarque vous demande de l'attendre. » M'étant retourné vers lui, je m'informai pour savoir où se trouvait son maître. « Le voici, dit-il, il arrive derrière moi, attendez-le. – Eh bien, dit Glaucon, nous allons l'attendre. »

Et quelques instants plus tard, Polémarque [327c] arriva en compagnie d'Adimante, le frère de Glaucon, de Nicératos, fils de Nicias, et de quelques autres, qui rentraient de la procession.

Polémarque dit alors :

« Socrate, vous me semblez pressés de rentrer en ville.

— Tu n'as pas tort de le penser, dis-je.

— Et vois-tu, dit-il, combien nous sommes ?

— Comment ne pas le voir ?

— Alors, dit-il, ou bien vous l'emporterez sur nous, ou bien vous resterez ici.

— N'existe-t-il pas, dis-je, une autre possibilité : ne pourrions-nous vous convaincre qu'il faut nous laisser partir ?

— Mais alors il s'agirait pour vous, dit-il, de pouvoir convaincre des gens qui ne vous écoutent pas ?

— Non, certainement pas, dit Glaucon.

— On ne vous écoutera pas, mettez-vous cela dans la tête. »

[328a] Adimante, prenant la parole, dit :

« Peut-être justement n'êtes-vous pas au courant qu'il y aura en soirée une course aux flambeaux, à cheval, en l'honneur de la déesse ?

— À cheval ? m'écriai-je, en voilà une nouveauté ! C'est à cheval qu'ils porteront les flambeaux et se les passeront dans le relais de la course ? Est-ce bien cela que tu veux dire ?

— C'est bien cela, dit Polémarque, et en plus, ils prépareront une fête de nuit qui vaut la peine d'être vue. Après le dîner, nous comptons bien nous lever pour sortir et assister à la fête nocturne ; nous serons en compagnie de plusieurs jeunes gens d'ici et nous pourrions discuter. Mais restez donc, **[328b]** et n'allez pas refuser ! »

Alors Glaucon répondit :

« Il semble bien qu'il faille rester.

— Eh bien, si c'est ton avis, dis-je, c'est ce qui s'impose. »

Nous prîmes donc la direction de la maison de Polémarque et, arrivés là, nous tombâmes sur Lysias, et aussi Euthydème, les frères de Polémarque. Il y avait là également Thrasymaque de Chalcédoine, et Charmantide de Pæanée, et aussi Clitophon, le fils d'Aristonyme. À l'intérieur se trouvait Céphale, le père de Polémarque, qui me sembla beaucoup vieilli. Il faut dire qu'il y avait longtemps **[328c]** que je ne l'avais vu. Il avait pris place sur un siège à coussin et il portait une couronne sur la tête, car il venait tout juste d'offrir un sacrifice dans la cour. Nous nous assîmes donc autour de lui : quelques sièges étaient disposés là, en cercle.

Aussitôt qu'il m'aperçut, Céphale s'empressa de me saluer et dit :

« Socrate, tu ne descends pas souvent nous voir au Pirée, il le faudrait pourtant. Si j'avais encore la force de monter facilement en ville, tu n'aurais pas besoin de te déplacer ici, **[328d]** c'est nous qui irions vers toi. Mais dans les circonstances, il est nécessaire que tu viennes ici plus fréquemment. Tu dois bien savoir qu'en ce qui me concerne, autant les plaisirs du corps s'affadissent, autant les désirs et les plaisirs qui ont trait aux entretiens prennent de l'importance. Ne résiste pas, joins-toi à la compagnie de ces jeunes gens, et quand tu viens nous rendre visite ici, que ce soit comme à des amis, à des gens qui sont très proches de toi.

— Bien sûr, Céphale, répondis-je, je suis heureux de dialoguer avec des gens qui sont avancés en âge. Car il me semble **[328e]** qu'il nous faut apprendre auprès d'eux, comme nous apprenons auprès de gens qui se sont engagés sur un chemin que nous devons sans doute nous aussi parcourir, de quelle nature est ce chemin, s'il est pénible et difficile, ou aisé et agréable. Et j'aurais justement plaisir à apprendre de toi comment, puisque te voilà parvenu à cette étape de la vie, tu comprends ce que les poètes appellent "le seuil de la vieillesse"² : est-ce un moment difficile de la vie ? Toi, qu'en dirais-tu ?

— [329a] Par Zeus, Socrate, dit-il, je veux bien de mon côté te dire comment je vois les choses. Souvent, en effet, nous nous réunissons entre gens âgés à peu près du même âge, conservant sa valeur au vieux dicton³. Dans ces réunions, la plupart d'entre nous se lamentent, ils regrettent les plaisirs de leur jeunesse et ils se remémorent les délices de l'amour, la bonne chère et les autres plaisirs du même ordre, et ils récriminent comme s'ils étaient privés de biens d'une grande importance : comme ils vivaient bien alors, et maintenant ils ne vivent même plus ! Certains d'entre eux [329b] se plaignent de la manière dont leurs proches traitent la vieillesse, comme du rebut, et sur cette lancée, ils se lamentent en rendant la vieillesse responsable de tous les maux. Mais, à mon avis, Socrate, ils ne blâment pas le vrai responsable, car si la vieillesse était la vraie cause, j'aurais moi aussi subi l'épreuve de tous ces maux du fait de mon grand âge, et ce serait aussi le cas de tous ceux qui sont parvenus à cet âge de la vie. Or, je peux affirmer que j'ai rencontré pour ma part d'autres vieillards qui ne partagent pas du tout cette attitude, et notamment le poète Sophocle. Un jour j'étais à ses côtés et on lui posa la question : "Comment te sens-tu, [329c] Sophocle, par rapport aux plaisirs de l'amour ? Es-tu encore capable d'avoir une relation avec une femme ?" Et celui-ci de répondre : "Tais-toi, bonhomme, je suis enchanté de m'en être sorti, comme si je m'étais échappé d'un maître enragé et sauvage !" Il m'impressionna alors par cette belle réponse, et encore aujourd'hui elle ne me fait pas moins impression. À tous égards en effet, pour ce genre de choses, il se produit dans la vieillesse une grande paix et une libération. Quand les désirs perdent leur intensité et s'apaisent, alors se réalise absolument la parole de Sophocle : [329d] on se trouve libéré de tyrans nombreux et maniaques. Quant aux plaintes de ces vieillards, et notamment en ce qui concerne leurs proches, il n'en existe qu'une seule cause, Socrate, et ce n'est pas la vieillesse des personnes, mais leur caractère. S'ils sont équilibrés et d'un tempérament serein, la vieillesse ne sera pas pour eux un tel fardeau ; sinon, Socrate, ce n'est pas seulement la vieillesse, mais aussi la jeunesse qui se révélera pénible pour eux. »

Et moi, subjugué par son propos et désireux de le voir poursuivre, je le poussai à le faire et lui dis :

« Je pense bien, Céphale, que quand tu tiens ce langage, [329e] la plupart de ceux qui t'écoutent ne te suivent pas. Ils croient plutôt que si tu supportes aisément la vieillesse, ce n'est pas grâce à ton caractère, mais parce que tu possèdes une grande fortune. Pour les riches, en effet, on dit que les consolations ne manquent pas.

— Tu dis vrai, dit-il, ils ne sont pas d'accord avec moi. Certes, ils tiennent un point, mais pas autant qu'ils le pensent. C'est la parole de Thémistocle qui convient, lorsqu'il répondit à l'homme de Sériphos. Celui-ci l'injurait en lui disant qu'il ne devait pas sa réputation [330a] à son mérite, mais à sa cité. Et Thémistocle de répondre que s'il avait été lui-même de Sériphos, il n'aurait pas une telle renommée, mais que l'autre, s'il avait été

athénien, n'en aurait eu guère plus. Ce propos s'applique bien à ceux qui ne sont pas riches et qui trouvent la vieillesse pénible : il est vrai que l'homme de bien, s'il est dans le besoin, ne supportera pas la vieillesse sans difficulté, mais celui qui n'est pas un homme de bien aura beau être riche, il ne trouvera pas pour autant la sérénité pour lui-même.

— Dis-moi, Céphale, repris-je, le gros de ta fortune te vient-il d'un héritage de famille, ou l'as-tu acquis par toi-même ?

— Tu me demandes ce que j'ai acquis, **[330b]** Socrate ? En ce qui concerne l'accroissement de ma fortune, je tiens une position intermédiaire entre mon père et mon grand-père. Mon grand-père, dont je porte le nom, a hérité d'une fortune à peu près égale à celle que je possède actuellement, et il la multiplia plusieurs fois. Mon père, Lysanias, la ramena à un niveau inférieur à ce qu'elle est maintenant. Quant à moi, je me réjouis de léguer à mes enfants ici présents une fortune non pas moindre, mais un peu plus importante que celle que j'ai reçue en héritage.

— Si je t'ai interrogé là-dessus, repris-je, c'est que tu ne m'as pas semblé trouver un plaisir particulier **[330c]** dans la possession de la richesse ; c'est ainsi que se comportent en général ceux qui ne l'ont pas acquise par eux-mêmes. Ceux qui, au contraire, l'ont acquise par eux-mêmes y sont deux fois plus attachés que les autres. En effet, de même que les poètes se réjouissent de leurs poèmes, et les pères de leurs enfants, ainsi ceux qui se sont enrichis accordent beaucoup d'importance à leur fortune parce qu'elle est leur œuvre, et aussi bien sûr du fait de son utilité, comme tout le monde. C'est la raison pour laquelle ils sont pénibles à fréquenter : ils ne veulent parler de rien d'autre que de leur richesse.

— Tu dis vrai, dit-il.

— Tout à fait, **[330d]** dis-je, mais dis-moi encore autre chose : à ton avis, quel est le plus grand bien que tu as retiré de la possession d'une grande fortune ?

— Si je devais le dire, je ne serais sans doute pas capable, dit-il, de convaincre grand monde de sa valeur. En effet, sache bien ceci Socrate, reprit-il, que lorsque quelqu'un se rapproche de ce qu'il entrevoit comme sa fin, alors lui viennent des craintes et des angoisses relatives à des choses qui auparavant ne l'inquiétaient pas. Les récits qu'on raconte sur l'Hadès, et le fait qu'on doive là-bas rendre compte des injustices commises ici-bas, il s'en moquait jusque-là, mais désormais **[330e]** son âme est troublée à l'idée que ces récits soient véridiques. Et lui-même, soit parce qu'il est affaibli par la vieillesse, soit parce qu'il se rapproche désormais du monde de là-bas, il leur accorde une plus grande importance. L'anxiété donc et une réelle frayeur surgissent en lui, et il se met à réfléchir et à examiner s'il a commis quelque injustice envers quiconque. Celui qui découvre alors dans son existence plusieurs injustices et qui, comme les enfants, s'éveille au beau milieu de ses rêves, celui-là est rempli d'effroi, et il vit dans une horrible appréhension. **[331a]** Si au contraire sa conscience ne lui fait reproche d'aucune faute, une

douce espérance l'accompagne sans cesse, cette "bonne nourrice du vieillard", selon l'expression de Pindare. Car, Socrate, ce grand poète a parlé avec grâce de celui qui conduit sa vie selon la justice et la pitié, quand il dit :

Douce, lui caressant le cœur
nourrice de la vieillesse, l'espérance l'accompagne
elle qui gouverne souverainement
l'opinion ballottée en tous sens des mortels⁴.

« Oui, ce sont là des paroles admirables. Ayant ce poème en tête, je soutiens que la possession des richesses représente la valeur la plus élevée, mais pas pour **[331b]** n'importe quel homme, seulement pour l'homme de bien. Ne pas tromper ni mentir, même involontairement, n'avoir aucune dette, qu'il s'agisse de l'offrande d'un sacrifice à un dieu, ou d'une créance à quelqu'un, quand le moment est venu de partir là-bas sereinement, à tout cela la possession des richesses peut contribuer pour une large part. Elle présente également bien d'autres avantages, mais si on évalue les uns et les autres, je dirais pour ma part, Socrate, que la richesse n'est pas le moindre pour un homme réfléchi.

— Tu parles très bien, Céphale, dis-je. **[331c]** Mais en ce qui concerne cette chose-là elle-même, la justice, dirons-nous dès lors qu'il s'agit simplement de dire la vérité et de rendre à chacun ce qu'on en a reçu ? Ces deux actes mêmes, ne les faisons-nous pas tantôt de manière juste, tantôt de manière injuste ? Je propose le cas suivant : si quelqu'un recevait des armes de la part d'un ami tout à fait raisonnable, mais que celui-ci étant devenu fou les lui redemande, tout le monde serait d'accord pour dire qu'il ne faut pas les lui rendre et que celui qui les rendrait ne ferait pas un acte juste, pas plus que celui qui se proposerait de dire la vérité à un homme dans un tel état.

— **[331d]** Tu as raison, dit-il.

— Ce n'est donc pas une définition de la justice que de la définir comme étant le fait de dire la vérité et de rendre ce qu'on a reçu.

— Bien au contraire, Socrate, dit alors Polémarque intervenant dans la discussion, si toutefois nous en croyons Simonide.

— Sans doute, reprit Céphale, mais je vous laisse en discuter, car je dois maintenant m'occuper des offrandes sacrées.

— Par conséquent, reprit-il, moi, Polémarque, je serai l'héritier de tes positions ?

— Absolument, répliqua-t-il en riant, et il s'en alla aussitôt pour sacrifier les offrandes.

— Dis-nous donc **[331e]**, repris-je, toi l'héritier de la discussion, ce que dit Simonide de la justice et pourquoi tu affirmes qu'il a raison.

— Il affirme, dit-il, qu'il est juste de rendre à chacun ce qu'on lui doit. Ce propos me semble à moi une bonne manière de présenter les choses.

— Pour sûr, répondis-je, il n'est pas facile de ne pas le croire, c'est un homme sage et divin. Ce qu'il veut dire cependant, Polémarque, peut-être le comprends-tu quant à toi, mais moi je ne le comprends pas. Il est assez clair

qu'il n'entend pas, comme nous le disions tantôt, que si quelqu'un s'est vu confier quelque chose en dépôt, il doive le rendre à celui qui le lui réclame alors que celui-ci a perdu la raison. Et pourtant [332a], ce qu'on a confié en dépôt constitue à n'en pas douter quelque chose qu'on doit rendre, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Mais il faut éviter en toute circonstance de le rendre à celui qui le réclame et qui n'a plus sa raison ?

— C'est vrai, dit-il.

— Alors Simonide veut donc dire autre chose, semble-t-il, quand il dit qu'il est juste de rendre ce qu'on doit ?

— Par Zeus, dit-il, autre chose certainement ! Car il pense que les amis ont le devoir de faire du bien à leurs amis, en aucun cas de leur faire du mal.

— Je comprends, dis-je. Il ne rend pas ce qu'il doit, celui qui rend de l'argent à celui qui le lui a confié en dépôt [332b], si la restitution et la récupération comportent des dommages et si celui qui reprend et celui qui restitue sont des amis. N'est-ce pas de cette manière que s'exprime Simonide ?

— Tout à fait.

— Mais alors, à des ennemis, faut-il rendre ce que par hasard on leur devrait ?

— Oui, absolument, dit-il, en tout cas ce qui leur est dû ; or, ce qu'on doit à un ennemi, je pense, en tout cas ce qu'un ennemi doit à son ennemi, c'est ce qui lui convient : du mal.

— Apparemment donc, dis-je, Simonide s'est exprimé par énigmes, c'est en poète qu'il a tenté de dire ce qu'est le juste. Il se représentait, [332c] semble-t-il, ce qui est juste comme le fait de rendre à chacun ce qui convient ; c'est ce qu'il a appelé "ce qu'on doit".

— Mais qu'en penses-tu ? dit-il.

— Par Zeus, repris-je, si on lui avait demandé : "Simonide, l'art qu'on appelle la médecine, à qui justement rend-il ce qui est dû et ce qui convient, et que donne-t-il alors ?", quelle aurait été selon toi sa réponse ?

— De toute évidence, dit-il, il donne aux corps les remèdes, les aliments et les boissons.

— Et ce qu'on appelle l'art culinaire, à qui donne-t-il ce qui est dû et ce qui convient, et que donne-t-il alors ?

— [332d] Il donne les assaisonnements aux plats cuisinés.

— Bien ! Et maintenant, l'art qui porterait le nom de justice, à qui rend-il ce qui est dû, et que donne-t-il ?

— S'il faut, Socrate, répondit-il, être conséquent avec ce que nous venons de dire, la justice rend aux amis et aux ennemis respectivement des biens et des maux.

— Donc, faire du bien à ses amis et du mal aux ennemis, c'est cela qu'il appelle la justice ?

— Il me semble.

— Or, qui est le plus en mesure de faire du bien à ses amis malades ou du mal à ses ennemis, du point de vue de la maladie et de la santé ?

— Le médecin.

— **[332e]** Et qui peut le faire pour les navigateurs, par rapport aux dangers de la mer ?

— Le pilote.

— Et qu'en est-il du juste ? Dans quelle action et en fonction de quelle tâche est-il le plus en mesure d'aider ses amis et de nuire à ses ennemis ?

— À la guerre, en combattant contre les uns et en s'alliant avec les autres, me semble-t-il.

— Très bien, mais mon cher Polémarque, le médecin n'a guère d'utilité pour ceux qui ne sont pas souffrants ?

— C'est vrai.

— Et le pilote n'est guère utile à ceux qui ne sont pas en mer.

— Sans doute.

— Mais alors, le juste ne sera guère utile à ceux qui ne sont pas en guerre ?

— Cela ne me semble pas du tout le cas.

— **[333a]** La justice serait donc utile aussi en temps de paix ?

— Elle est utile.

— Et l'agriculture également, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Pour recueillir les fruits de la terre ?

— Oui.

— Et l'art de la cordonnerie serait aussi utile ?

— Oui.

— Tu pourrais, je pense, dire qu'il l'est pour se procurer des chaussures ?

— Tout à fait.

— Mais alors, la justice, en vue de quel usage ou de quelle possession dirais-tu qu'elle est utile en temps de paix ?

— Par rapport aux contrats, Socrate.

— Qu'entends-tu par contrats : des associations ou quelque chose d'autre ?

— Oui, des associations.

— Est-ce cependant l'homme juste **[333b]** qui, pour placer les dés au jeu, sera un associé bon et utile, ou n'est-ce pas plutôt le joueur de dés expérimenté ?

— Le joueur expérimenté.

— Et s'il s'agit de poser des briques ou des pierres, le juste est-il un associé plus utile et meilleur que le maçon ?

— Aucunement.

— Mais en vue de quelle association le juste est-il un meilleur associé

que le maçon et le joueur de cithare, de la même manière que le joueur de cithare est meilleur que le juste pour ce qui est de faire vibrer les cordes ?

— Pour les affaires d'argent, il me semble.

— Sauf peut-être, Polémarque, le cas où il faut faire usage de l'argent, par exemple lorsqu'il faut mettre de l'argent en commun pour acheter ou vendre **[333c]** un cheval. Dans ce cas, je pense, ce sera l'expert en chevaux, n'est-ce pas ?

— Il semble bien.

— Et, s'il s'agit d'un navire, ce sera sans doute le constructeur naval ou le pilote ?

— Apparemment.

— Alors, dans quelle situation le juste sera-t-il plus utile que les autres dans l'utilisation commune de l'argent ou de l'or ?

— Lorsqu'il s'agit de faire un dépôt et de le garder intact, Socrate.

— Veux-tu dire lorsqu'on n'a pas besoin d'utiliser son argent, mais qu'on le met de côté ?

— Exactement.

— C'est donc quand l'argent demeure inutilisé que la justice devient alors utile pour lui ?

— **[333d]** Il y a des chances.

— Alors, lorsqu'il faut garder une serpe en dépôt, c'est la justice qui sera utile, autant dans les choses faites collectivement que dans les actions privées ; mais s'il faut l'utiliser, alors ce sera l'art de la vigne ?

— Il semble bien.

— Et s'il s'agit de garder un bouclier ou une lyre, sans les utiliser, la justice alors sera utile ; mais s'il faut les utiliser, alors ce sera l'art de l'hoplite ou l'art du musicien ?

— Nécessairement.

— Et en général, quant à tout le reste, la justice sera pour chaque chose inutile aux fins de l'usage, mais utile dans le cas où il n'y a pas d'usage ?

— C'est probable.

— **[333e]** Mais alors, mon ami, la justice n'est rien de vraiment valable si elle ne présente d'utilité que pour les choses inutiles. Mais examinons la situation suivante. N'est-ce pas l'homme le plus habile à porter des coups au combat, que ce soit au cours d'un pugilat ou dans les autres formes de lutte, qui l'est également le plus à se protéger des coups ?

— Tout à fait.

— Et n'est-ce pas celui qui est apte à se protéger d'une maladie qui sera aussi le plus habile à la transmettre en secret ?

— Il me semble.

— Mais le bon gardien **[334a]** d'une armée, n'est-ce pas celui-là même qui est capable de dérober les biens des ennemis, autant leurs plans que leurs autres projets d'actions ?

— Tout à fait.

— Par conséquent, cela dont on peut être le gardien habile, on en sera aussi l'habile voleur.

— Il semble.

— Alors, si le juste est habile à garder de l'argent, il l'est aussi à le dérober.

— C'est en tout cas, dit-il, le sens de ton raisonnement.

— Ainsi donc, le juste vient apparemment de se révéler comme une sorte de voleur, et cela, il y a des chances que ce soit chez Homère que tu l'aies appris. Le grand poète en effet a de l'affection pour le grand-père maternel d'Ulysse, **[334b]** Autolykos⁵, et il dit de lui qu'il "surpassait tous les hommes dans l'art de dérober et dans l'art de se parjurer". Il semblerait donc que la justice, aussi bien selon toi que selon Homère et Simonide, soit en quelque sorte l'art de dérober, mais un art mis au service de ses amis et utilisé pour nuire à ses ennemis. N'est-ce pas ainsi que tu présentais les choses ?

— Par Zeus, pas du tout ! s'écria-t-il, mais je ne sais plus, moi, ce que je disais. Pourtant, la justice m'apparaît toujours, à moi, comme le fait de rendre service à ses amis et de nuire à ses ennemis.

— **[334c]** Mais qu'entends-tu par amis ? Parles-tu de ceux qui donnent l'impression à quelqu'un d'être honnêtes, ou de ceux qui le sont réellement, même s'ils ne donnent pas l'impression de l'être ? Et de même pour les ennemis ?

— Il est naturel, dit-il, d'aimer ceux qu'on estime utiles et d'éprouver de la haine à l'égard de ceux qu'on juge malhonnêtes.

— Mais les hommes ne font-ils pas erreur dans ce domaine, avec la conséquence que plusieurs personnes leur semblent honnêtes, alors qu'en réalité elles ne le sont pas, et inversement ?

— Ils se trompent alors.

— Et ainsi donc, pour eux, les gens de bien sont leurs ennemis, et les malhonnêtes, leurs amis ?

— Oui, certainement.

— Et néanmoins, il serait juste dans leur cas de rendre service aux personnes malhonnêtes **[334d]** et de nuire aux gens de bien ?

— Il semble.

— Mais pourtant, les gens de bien sont justes et bien incapables de commettre l'injustice ?

— C'est vrai.

— En suivant ton raisonnement, il serait juste de faire du mal à ceux qui ne commettent pas d'injustice.

— Jamais de la vie ! Socrate, dit-il, c'est le raisonnement qui semble malhonnête.

— Alors, repris-je, c'est aux gens injustes qu'il est juste de nuire, et ce sont les justes qu'il faut aider ?

— Ce raisonnement semble meilleur que celui de tout à l'heure.

— Donc, Polémarque, pour beaucoup de gens, advenant qu'ils se

trompent dans leur jugement sur les hommes, il sera juste **[334e]** de nuire à leurs amis, puisqu'il s'agit pour eux de gens malhonnêtes, et de rendre service à leurs ennemis, qu'ils estiment honnêtes. De la sorte, nous parvenons à une conclusion contraire à ce que nous présentions comme la pensée de Simonide.

— Voilà bien, dit-il, comment les choses se passent. Mais modifions l'argument, car nous risquons d'avoir mal présenté l'ami et l'ennemi.

— En les présentant de quelle manière, Polémarque ?

— En présentant celui qui semble honnête comme étant l'ami.

— Et maintenant, dis-je, comment allons-nous modifier l'argument ?

— Présentons, dit-il, celui qui semble honnête et l'est réellement comme l'ami. Quant à celui qui semble l'être, **[335a]** mais ne l'est pas réellement, il semblera être ami, mais ne le sera pas. Posons la même thèse en ce qui concerne l'ennemi.

— L'ami donc, apparemment, selon ce raisonnement, sera l'homme de bien, et l'ennemi sera l'homme malhonnête.

— Oui.

— Tu nous suggères donc d'ajouter à ce qui est juste quelque chose de plus que ce que nous disions d'abord, quand nous disions que le juste consiste à faire du bien à l'ami et du mal à l'ennemi. Maintenant, outre cela, tu suggères de s'exprimer comme suit : qu'il est juste de faire du bien à l'ami qui est réellement bon, et de faire du mal à l'ennemi qui est réellement malhonnête ?

— Tout à fait, dit-il, **[335b]** il me semble que ce serait une bonne façon de le dire.

— Est-ce donc, repris-je, le fait d'un homme juste de faire du mal à un homme, quel qu'il soit ?

— Mais certainement, dit-il, il faut faire du mal aux gens malhonnêtes et qui sont des ennemis.

— Mais si l'on maltraite les chevaux, deviennent-ils meilleurs ou pires ?

— Ils deviennent pires.

— Est-ce par rapport à l'excellence propre aux chiens, ou par rapport à celle des chevaux ?

— Par rapport à celle des chevaux.

— Et si on maltraite les chiens, deviennent-ils pires par rapport à l'excellence propre aux chiens, et non à celle des chevaux ?

— Nécessairement.

— Et pour les êtres humains, camarade, **[335c]** ne faut-il pas affirmer que lorsqu'on leur fait du mal, ils deviennent pires par rapport à leur excellence humaine propre ?

— Oui, certes.

— Mais la justice n'est-elle pas l'excellence humaine ?

— Cela aussi, il faut l'affirmer.

— Et donc ces êtres humains que l'on maltraite, mon ami, ils deviendront nécessairement plus injustes ?

— Il semble bien.

— Mais les musiciens ont-ils le pouvoir, par leur art de la musique, de rendre quelqu'un non-musicien ?

— C'est impossible.

— Et par l'art de l'équitation, les cavaliers peuvent-ils rendre quelqu'un non-cavalier ?

— Cela ne se peut pas.

— Mais les justes sont-ils capables, par la justice, de rendre injustes ? Et pour généraliser, **[335d]** les gens de bien peuvent-ils, par l'excellence de la vertu, rendre les autres méchants ?

— Mais c'est impossible.

— Ce n'est pas, en effet, je pense, le résultat de la chaleur que de refroidir, mais le résultat de son contraire.

— Oui.

— Ni de la sécheresse de rendre humide, mais du contraire.

— Exactement.

— Ni donc l'effet de l'homme de bien de nuire, mais celui de son contraire.

— Il semble.

— Mais l'homme juste est-il homme de bien ?

— Certainement.

— Ce n'est donc pas l'œuvre de l'homme juste que de nuire, Polémarque, ni à son ami ni à quiconque, mais c'est au contraire l'œuvre de l'homme injuste.

— Tu me sembles dire tout à fait vrai, **[335e]** Socrate, dit-il.

— Si donc quelqu'un soutient que le juste consiste à rendre à chacun ce qui lui est dû, et s'il veut dire par là, en pensant à l'homme juste, qu'il doit rendre du mal à ses ennemis, mais qu'il doit aider ses amis, il ne sera pas sage en s'exprimant de la sorte. Car alors, il n'a pas dit vrai : en aucun cas il ne nous a semblé juste de faire du mal à qui que ce soit.

— Je suis bien d'accord, dit-il.

— Nous combattons donc ensemble toi et moi, repris-je, si quelqu'un vient soutenir que tel a été le propos de Simonide, ou de Bias, ou de Pittacos, ou de quelque autre bienheureux sage.

— De mon côté, dit-il, je suis certes prêt à participer à ce combat.

— Mais sais-tu, dis-je, **[336a]** de qui me semble être cette maxime, qui dit qu'il est juste de faire du bien à ses amis et de faire du mal à ses ennemis ?

— De qui ? demanda-t-il.

— Je pense qu'elle est de Périandre, ou de Perdiccas, ou de Xerxès, ou d'Isménias de Thèbes, ou de quelque autre riche personnage qui se croit de ce fait nanti d'un grand pouvoir.

— Tu dis tout à fait vrai, répondit-il.

— Bien, dis-je, mais puisque ni la justice ni le juste ne semblent pouvoir s'identifier à cela, comment pourrait-on les exprimer autrement ? »

[336b] Or Thrasymaque s'était élancé à plusieurs reprises, au milieu même de notre discussion, pour capter la parole, mais il en avait été empêché par ceux qui avaient pris place près de lui et qui étaient désireux de suivre l'argument jusqu'au bout. Comme nous faisons une pause, à l'instant où je disais ces paroles, il ne fut plus capable de rester tranquille, mais se ramassant sur lui-même comme un animal sauvage, il bondit sur nous comme pour nous mettre en pièces.

Aussi bien Polémarque que moi, effrayés, nous fûmes stupéfaits. Mais lui, s'avancant au milieu du groupe, s'écria :

« Qu'est-ce donc, dit-il, que ce bavardage qui s'empare de vous depuis déjà un moment, [336c] Socrate ? Et pourquoi faire l'idiot, en vous faisant les uns aux autres des courbettes ? Si vraiment tu es désireux de savoir ce qu'est le juste, ne te contente pas d'interroger et ne mets pas tout ton honneur à engager une réfutation chaque fois qu'on te répond quelque chose. Reconnais le point suivant : il est plus facile d'interroger que de répondre, et toi aussi réponds, et dis ce qu'est selon toi le juste. Mais garde-toi [336d] de me répondre que le juste est ce qu'il faut, ni ce qui est avantageux, ni ce qui rapporte, ni le profitable, ni l'intérêt. Dis-moi plutôt clairement et précisément ce que tu veux dire, car moi je n'admettrai pas que tu énonces de telles balivernes. »

Et moi, en l'écoutant, je fus décontenancé, et de le regarder me remplissait d'effroi ; et il me semble que si je ne l'avais regardé avant qu'il ne jette son regard sur moi, je serais devenu muet. De fait, dès le moment où il avait commencé à se fâcher du cours qu'avait pris notre discussion, j'avais le premier jeté un regard dans sa direction [336e], de sorte que je me trouvais capable de lui répondre, et je finis par lui dire en tremblant un peu :

« Thrasymaque, ne sois pas dur à notre endroit. Si nous faisons fausse route dans l'examen de nos arguments, moi autant que Polémarque, sache que c'est bien involontairement. Ne va pas croire que si nous cherchions de l'or, nous serions disposés à faire des courbettes les uns devant les autres au cours de notre recherche et à mettre en péril la possibilité d'en trouver, et que maintenant que nous cherchons la justice, une question qui a une bien plus grande valeur que beaucoup d'or, tu nous croirais assez fous pour nous incliner les uns devant les autres, au lieu de consacrer sérieusement nos efforts à la faire apparaître. Non, ne va pas le croire, mon ami. Je pense plutôt que nous n'en sommes pas capables. De votre part, vous autres, les habiles, [337a] sans doute méritons-nous plutôt de la compassion, bien plus en tout cas que de la dureté. »

À ces mots, il se mit à ricaner amèrement et il dit :

« Ô Héraklès, voilà bien la fameuse ironie dont Socrate a l'habitude ! Je le savais et j'avais prédit à ceux qui sont présents ici que tu refuserais de répondre, que tu feindrais ironiquement mille ruses plutôt que de répondre si on te posait quelque question.

— Tu es un expert, Thrasymaque, dis-je. Tu savais bien que si tu

demandais à quelqu'un comment on produit le nombre douze, et que tu le prévenais **[337b]** en ajoutant : "Prends garde, bonhomme, de ne pas dire que c'est deux fois six, ni trois fois quatre, ni six fois deux, ni quatre fois trois, parce que je ne tolérerai pas de telles balivernes", personne, c'est clair pour toi je pense, ne répondrait à une question posée de la sorte. Mais s'il te disait : "Thrasymaque, qu'as-tu en tête ? que je ne donne aucune des réponses que tu as prévues ? Penses-tu, homme admirable, que même si la réponse se trouve être l'une de celles-là, je donnerais autre chose que la vraie réponse ? Est-ce cela que tu as en tête ?" **[337c]** Que lui dirais-tu à celui-là en manière de réponse ?

— Vraiment ! s'écria-t-il, comme si cela avait quelque rapport avec ce que j'ai dit !

— Rien en tout cas ne l'empêche, dis-je, et même s'il s'agit de choses sans rapport, mais qu'elles présentent quelque ressemblance pour celui qui interroge, crois-tu qu'il donnera moins la réponse qui lui semble la bonne, que nous le lui interdisions ou non ?

— Et toi, dit-il, as-tu donc l'idée d'agir autrement ? Vas-tu choisir ta réponse parmi celles que j'ai exclues d'avance ?

— Je ne serais pas surpris, dis-je, toute réflexion faite, de me trouver de cet avis.

— Mais alors, dit-il, si je vous montre qu'à côté de toutes ces réponses, **[337d]** il en existe une autre concernant la justice, et bien meilleure, quelle épreuve croirais-tu mériter ?

— Quelle épreuve, répondis-je, sinon celle qui convient à un ignorant ? Il lui incombe en quelque sorte d'apprendre auprès de celui qui sait, et voilà bien une épreuve que j'estime mériter.

— Tu es accommodant, dit-il ; mais en plus de l'épreuve d'apprendre, tu verseras aussi de l'argent.

— Soit ! quand j'en aurai, dis-je.

— Mais tu en as, dit Glaucon. S'il ne s'agit que d'argent, Thrasymaque, parle, nous nous cotiserons tous pour Socrate.

— Je pense bien ! **[337e]** s'écria-t-il, pour que Socrate fasse ce qu'il a l'habitude de faire, qu'il ne réponde pas, mais qu'il s'approprie la réponse d'un autre pour la réfuter.

— Comment quelqu'un pourrait-il répondre, repris-je, excellent homme, quand d'abord on ne sait pas et qu'on le reconnaît, quand ensuite, même si on a une idée, on s'est fait dire de ne donner à ces questions aucune des réponses qu'on juge appropriées par quelqu'un qui n'est pas de moindre calibre ? C'est à toi plutôt qu'il revient de parler, **[338a]** toi qui declares savoir et avoir quelque chose à dire. Ne te dérobes pas, fais-moi le plaisir de répondre et ne regimbe pas à l'idée d'enseigner à ce bon Glaucon et à tous les autres. »

Quand je lui eus dit cela, Glaucon et les autres le prièrent de ne pas refuser. Et Thrasymaque, manifestement, était désireux de parler, il escomptait un certain prestige à la pensée de la réponse magnifique qu'il détenait. Mais il

faisait semblant de s'obstiner pour que ce soit moi qui propose la réponse. Il finit cependant par donner son accord, puis il dit :

« **[338b]** Voilà bien l'habileté de Socrate. Lui, il ne consent pas à enseigner quoi que ce soit, mais il fait le tour auprès des autres pour apprendre, et cela sans même leur en être reconnaissant.

— Quand tu dis, répondis-je, que je m'instruis auprès des autres, tu dis vrai, Thrasymaque, mais quand tu affirmes que je ne suis pas reconnaissant, tu ne dis pas la vérité. Je paie dans la mesure de mes moyens, et cela je ne peux le faire qu'en formulant des éloges. Car des biens matériels, je n'en ai pas. Mais avec quel empressement je m'applique à le faire, quand quelqu'un me semble bien parler, tu vas le constater à l'instant, dès que tu auras répondu. Je pense, en effet, **[338c]** que tu vas bien parler.

— Prête donc l'oreille, dit-il. Je soutiens, moi, que le juste n'est rien d'autre que l'intérêt du plus fort. Mais quoi ! Tu ne me couvres pas d'éloges ? Non, tu n'y consentiras pas.

— Je dois d'abord comprendre, dis-je, ce que tu veux dire. Pour le moment, je ne le sais pas encore. Tu affirmes que ce qui est juste est l'intérêt du plus fort, mais que peux-tu vouloir dire par là, Thrasymaque ? Tu ne veux tout de même pas dire que si Poulydamas, le lutteur au pancrace, est plus fort que nous et qu'il soit dans son intérêt de manger de la viande de bœuf pour sa forme physique, le même régime alimentaire soit **[338d]** pour nous, même si nous lui sommes inférieurs, à la fois avantageux et juste ?

— Tu es franchement méprisable, Socrate, dit-il, tu t'empares de mon argument de manière à le dénaturer complètement.

— Pas du tout, excellent homme, dis-je, mais expose-moi plus clairement ce que tu veux dire.

— Eh bien, ne sais-tu pas, dit-il, que parmi les cités, certaines sont de régime tyrannique, d'autres de régime démocratique, d'autres de régime aristocratique ?

— Comment ne le saurais-je pas ?

— Or, dans toute cité, ce qui détient le pouvoir, c'est ce qui gouverne ?

— C'est certain.

— Or tout gouvernement institue les lois **[338e]** selon son intérêt propre, la démocratie institue des lois démocratiques, la tyrannie, des lois tyranniques, et ainsi pour les autres régimes politiques. Une fois les lois instituées, ils proclament juste pour les gouvernés ce qui de fait correspond à leur propre intérêt, et si quelqu'un les transgresse, ils le punissent comme violateur de la loi et auteur d'une injustice. Voilà donc, excellent homme, ce que je soutiens : dans toutes les cités, **[339a]** le juste est la même chose, c'est l'intérêt du gouvernement en place. Or, c'est ce gouvernement qui exerce en quelque sorte le pouvoir, de sorte qu'à quiconque raisonne avec bon sens s'impose la conclusion suivante : partout, c'est la même chose qui est juste, c'est-à-dire l'intérêt du plus fort.

— Maintenant, dis-je, j'ai compris ce que tu veux dire. Est-ce vrai ou

non ? Je vais essayer de le savoir. C'est donc l'intérêt, Thrasymaque, qui est le juste, voilà ce que toi aussi tu as répondu, même si tu m'empêchais de faire cette réponse, à quoi s'ajoute cependant [339b] la mention "du plus fort".

— Un ajout certes négligeable, dit-il.

— Il n'est pas encore clair qu'il s'agisse d'une mention importante, mais il est bien clair par contre qu'il faut examiner si tu as raison. Car, puisque moi aussi je suis d'accord pour reconnaître que le juste consiste en un certain intérêt, mais que toi tu ajoutes à cet intérêt en déclarant qu'il s'agit de l'intérêt du plus fort, et puisque cela moi je l'ignore, alors il faut l'examiner.

— Vas-y, entreprends l'examen, dit-il.

— Qu'il en soit ainsi, dis-je. Dis-moi, tu affirmes bien que l'obéissance aux gouvernants est quelque chose de juste, n'est-ce pas ?

— Je le soutiens.

— Or, les dirigeants sont-ils infaillibles [339c] dans leurs cités respectives, ou peuvent-ils d'une manière ou d'une autre se tromper ?

— De toute évidence, dit-il, ils peuvent se tromper.

— Ainsi donc, quand ils entreprennent d'instituer des lois, ils en établissent qui sont bonnes, et d'autres qui ne le sont pas ?

— C'est ce que je pense.

— Établir de bonnes lois, c'est dès lors instituer les choses qui sont dans leur intérêt à eux, alors que les mauvaises instituent des choses qui leur sont préjudiciables ? Est-ce ainsi que tu l'entends ?

— Oui, c'est ainsi.

— Mais ce qu'ils ont institué, il y a obligation pour les gouvernés de le faire, et voilà en quoi consiste le juste ?

— Comment faire autrement ?

— Il est donc juste, [339d] en suivant ton argument, de faire non seulement ce qui est dans l'intérêt du plus fort, mais aussi de faire le contraire, ce qui n'est pas dans son intérêt.

— Que dis-tu là ? dit-il.

— Ce que tu dis toi-même, il me semble. Mais examinons mieux. Ne nous sommes-nous pas mis d'accord sur le fait que les gouvernants, dans ce qu'ils imposent à leurs gouvernés, se trompent à l'occasion sur ce qui serait le mieux pour eux-mêmes, mais qu'il est juste que les gouvernés exécutent ce que les gouvernants imposent ? N'avons-nous pas un accord sur ce point ?

— Si, je le pense, dit-il.

— Songe aussi, [339e] repris-je, que tu as reconnu qu'il est juste de faire des choses qui ne sont pas dans l'intérêt des gouvernants et des plus forts, dans tous les cas où les gouvernants, sans le vouloir, imposent des choses qui leur sont préjudiciables ; car tu soutiens qu'il est juste que les gouvernés exécutent ce que ceux qui gouvernent leur ont imposé. Dès lors, très sage Thrasymaque, n'en découle-t-il pas nécessairement qu'il est juste de faire le contraire de ce que tu soutiens ? Car c'est bien ce qui est préjudiciable aux plus forts qui se trouve en quelque sorte imposé aux plus faibles.

— Oui, **[340a]** par Zeus, Socrate ! s'écria Polémarque, c'est très clair.

— Bien sûr, intervint Clitophon, si tu te proposes d'agir comme témoin de Socrate.

— Et en quoi, dit-il, a-t-il besoin d'un témoin ? Thrasymaque lui-même convient que les gouvernants imposent parfois des choses qui leur sont nuisibles, et qu'il est juste que les gouvernés les exécutent.

— En effet, exécuter ce qui a été ordonné par les dirigeants, c'est cela, Polémarque, que Thrasymaque a établi comme le juste.

— Il a également établi, Clitophon, que le juste est ce qui est dans l'intérêt du plus fort, **[340b]** et après avoir établi ces deux propositions, il a reconnu que parfois les plus forts ordonnent aux plus faibles, qui sont leurs gouvernés, d'exécuter des choses qui leur sont préjudiciables à eux-mêmes. De ces propositions sur lesquelles il y a accord, il résulte que le juste n'est pas davantage ce qui est l'intérêt du plus fort que ce qui n'est pas dans son intérêt.

— Mais, reprit Clitophon, il voulait dire par l'intérêt du plus fort ce que le plus fort estime être son intérêt ; c'est là ce que le plus faible doit exécuter, et c'est cela que Thrasymaque a établi comme juste.

— Mais ce n'est pas de cette manière qu'il s'est exprimé, dit Polémarque.

— **[340c]** Cela ne fait aucune différence, Polémarque, dis-je, et si c'est ce que Thrasymaque veut dire à présent, eh bien, nous l'admettons. Mais dis-moi, Thrasymaque, est-ce cela que tu voulais exposer comme le juste ? Le juste est-il ce que le plus fort croit être l'intérêt du plus fort, que cela soit avantageux ou non ? Dirons-nous que telle est ta position ?

— Absolument pas, dit-il. Crois-tu par hasard que j'appelle le plus fort celui qui se trompe, alors même qu'il se trompe ?

— Pour moi en tout cas, dis-je, je croyais que c'était ta position, quand tu étais d'accord pour dire que les gouvernants ne sont pas infaillibles **[340d]**, mais qu'à l'occasion ils se trompent.

— Un fourbe, un sycophante⁶, voilà Socrate, dit-il, ce que tu es dans les discussions. Appelles-tu par exemple médecin celui qui se trompe au sujet des malades, du fait même qu'il se trompe ? Ou encore expert en calcul, celui qui se trompe dans un calcul, au moment même où il fait erreur, et du fait même de son erreur ? À mon avis, nous recourons alors à une manière de parler, quand nous disons que le médecin s'est trompé, que l'expert en calcul, que le grammairien se sont trompés. Je pense que chacun d'eux, dans la mesure où il correspond au nom que nous lui attribuons **[340e]**, ne se trompe jamais. Si bien qu'à parler rigoureusement, puisque toi aussi tu veux parler rigoureusement, aucun expert dans un art ne se trompe, car il ne se trompe que dans la mesure où son savoir l'abandonne, et dans ce cas, il n'est plus expert dans un art. Qu'on soit expert dans un art, qu'on soit un savant ou un dirigeant, il en résulte que personne ne se trompe **[341a]** en tant qu'il est un dirigeant. Tout le monde peut néanmoins dire que le médecin s'est trompé, et que le dirigeant s'est trompé. Considère dès lors que je viens à mon tour de te

répondre de cette manière. Pour que mon propos soit absolument rigoureux, je pose donc que le dirigeant, en tant que dirigeant, ne se trompe pas, et que s'il ne se trompe pas, il établit ce qu'il y a de mieux pour lui-même et que c'est cela que le gouverné doit exécuter. Pour conclure, comme je le disais au point de départ, le juste consiste à faire ce qui est dans l'intérêt du plus fort.

— Soit, Thrasymaque, repris-je, tu crois donc que je fais le sycophante ?

— Certainement, répondit-il.

— Crois-tu que c'est dans l'intention délibérée de te faire du tort dans la discussion que je t'ai interrogé comme je l'ai fait ?

— Je ne le sais que trop bien, dit-il. Mais cela ne te sera d'aucun profit, car tes vilaines manœuvres ne m'échappent pas, **[341b]** et tu ne pourras pas me faire violence dans la discussion sans que je m'en aperçoive.

— Je ne m'y risquerais pas non plus, bienheureux Thrasymaque, dis-je. Mais pour éviter que pareille chose se reproduise, définis comment tu entends le dirigeant et le plus fort : l'entends-tu selon l'acception ordinaire, ou au sens strict que tu viens de dire, c'est-à-dire celui dont l'intérêt est précisément ce qu'il est juste que le plus faible exécute ?

— J'entends, répondit-il, au sens le plus strict, celui qui gouverne. Accuse-moi de manœuvres, traite-moi de sycophante à cause de cette définition, si tu peux, je ne ferai rien pour te retenir, mais je ne t'en crois pas **[341c]** capable.

— Me crois-tu assez fou, repris-je, pour entreprendre de tondre un lion et ruser comme un sycophante avec Thrasymaque ?

— Tu viens pourtant d'essayer, dit-il, et comme pour le reste, tu en es incapable.

— Finissons-en avec ce genre de choses, dis-je. Dis-moi plutôt : le médecin, celui que tu viens de définir au sens strict, est-il quelqu'un qui cherche à s'enrichir ou est-il le thérapeute de ceux qui sont malades ? Ne parle que de celui qui est réellement médecin.

— C'est celui, dit-il, qui est le thérapeute des malades.

— Et qu'en est-il du pilote ? Le vrai pilote est-il le chef des matelots, ou un matelot ?

— Il est le chef **[341d]** des matelots.

— Je pense, en effet, qu'il ne faut pas tenir compte du fait qu'il navigue sur le bateau et il ne faut pas l'appeler matelot, car ce n'est pas en raison du fait qu'il navigue qu'on l'appelle pilote, mais à cause de son art et du commandement qu'il exerce sur les matelots.

— C'est vrai, dit-il.

— Donc, pour chacun de ces deux-là, il existe un intérêt particulier ?

— Tout à fait.

— N'est-ce pas justement l'art, dis-je, qui par nature s'occupe de cela, rechercher pour chacun ce qui est son intérêt et le lui procurer ?

— C'est son objet, dit-il.

— Et pour chacun des arts, existe-t-il un intérêt particulier autre que

celui d'atteindre sa perfection le plus possible ?

— **[341e]** En quel sens poses-tu cette question ?

— C'est comme si, dis-je, tu me demandais s'il suffit au corps d'être un corps, ou s'il nécessite autre chose. Je te répondrais : pour sûr, il a besoin d'autre chose, et c'est pour cette raison qu'on a maintenant inventé l'art de la médecine, parce que le corps est déficient et qu'il ne se suffit pas à lui-même. C'est dans le but de lui procurer ce qui est dans son intérêt que l'art s'est constitué. Si je m'exprime de cette manière, cela te semble-t-il correct ou non ?

— Correct, **[342a]** dit-il.

— Mais quoi ! L'art médical lui-même est-il déficient ? Les autres arts manquent-ils à ce point de quelque excellence ? Par exemple, les yeux ont-ils besoin de la vue, et les oreilles de l'ouïe, et leur manquerait-il pour cette raison un art particulier pour faire l'examen de ce qui constitue leur intérêt propre et le leur procurer ? Existe-t-il dans l'art lui-même quelque déficience, et faut-il pour chaque art un autre art dont la fonction est de faire l'examen de l'intérêt du premier, et pour l'art qui fait cette recherche, encore un autre après lui, et ainsi de suite à l'infini ? Ou bien s'occupera-t-il lui-même de **[342b]** rechercher son propre intérêt ? Ou bien n'a-t-il besoin ni de lui-même ni d'un autre pour examiner son intérêt en fonction de sa propre déficience, compte tenu du fait qu'aucun art ne présente quelque déficience ou erreur que ce soit, et qu'il ne convient pas qu'un art recherche autre chose que l'intérêt de l'objet dont il constitue l'art, tandis que lui-même, en tant qu'art véritable, est sans défaut et parfait, aussi longtemps qu'un art, au sens strict du terme, demeure intégralement ce qu'il est ? Examine ce point selon l'usage strict du langage, est-ce ainsi que la chose se présente, ou autrement ?

— Il semble qu'il en aille de cette manière, dit-il.

— Ainsi, dis-je, l'art médical n'examine pas **[342c]** ce qui est l'intérêt de la médecine, mais l'intérêt du corps ?

— Oui, dit-il.

— Ni l'art hippique l'intérêt de l'art hippique, mais l'intérêt du soin des chevaux ? Et en général, aucun art n'examine son intérêt à lui, puisqu'il ne manque de rien, mais celui de l'objet dont il s'occupe.

— Il semble bien que ce soit le cas, dit-il.

— Or, Thrasymaque, les arts dirigent et gouvernent l'objet dont ils constituent l'art. »

Il m'accorda ce point, mais non sans quelque réticence.

« Ainsi donc, aucune science n'examine, pas plus qu'elle ne le prescrit, ce qui est l'intérêt du plus fort, mais bien ce qui est l'intérêt de ce qui est plus faible **[342d]** et qui est dirigé par elle. »

Il finit par m'accorder également ce point, non sans avoir tenté de s'y opposer. Lorsqu'il l'eut concédé, je lui dis :

« N'y a-t-il pas alors un autre point ? N'est-il pas vrai qu'aucun médecin, en tant que médecin, n'examine ce qui est dans l'intérêt du médecin,

ni ne le prescrit, mais bien ce qui est l'intérêt du malade ? Il a été reconnu que le médecin, au sens rigoureux, est le dirigeant des corps, et non pas un expert en enrichissement, nous sommes bien tombés d'accord sur ce point, n'est-ce pas ? »

Il en convint.

« Et aussi que le pilote, au sens strict, est le dirigeant des matelots, **[342e]** et non pas un matelot ?

— Cela a été accordé.

— Un tel pilote et un tel dirigeant ne fera donc pas l'examen de ce qui est l'intérêt du pilote, pas plus qu'il ne le prescrira, mais bien de ce qui est l'intérêt du matelot et du subordonné. »

Il en convint avec peine.

« Par conséquent, Thrasymaque, repris-je, aucun homme, quel qu'il soit, en aucune fonction de direction, dans la mesure où il exerce cette direction, ne considère ce qui est son intérêt propre, ni ne le prescrit, mais bien ce qui est utile à celui qu'il dirige et par rapport auquel il est l'expert en son art, et c'est en tenant compte de lui et en considérant ce qui est son intérêt et son bien qu'il dit ce qu'il propose et fait tout ce qu'il fait. »

[343a] Parvenus à ce moment de notre discussion, il était devenu évident pour tous que notre définition du juste s'était muée en position contraire. Thrasymaque, au lieu de répondre, demanda :

« Dis-moi, Socrate, as-tu une nourrice ?

— Quoi ? m'exclamai-je, ne vaudrait-il pas mieux répondre que de poser des questions pareilles ?

— C'est que, dit-il, elle te laisse la morve au nez et néglige de te moucher, alors que tu en as besoin, elle qui ne t'a même pas appris à distinguer un berger de ses moutons !

— Pourquoi ça, en particulier ? dis-je.

— Parce que tu penses que les bergers **[343b]** et les bouviers considèrent ce qui est le bien de leurs moutons ou de leurs bœufs et qu'ils les engraisent et les soignent dans une tout autre perspective que le bien de leurs maîtres et le leur propre. De la même manière, tu penses que ceux qui dirigent dans les cités, j'entends ceux qui gouvernent réellement, se représentent d'une certaine façon ceux qu'ils dirigent dans un état d'esprit différent de ce qu'on conçoit à l'endroit des moutons, et que nuit et jour ils considèrent autre chose que les moyens de les exploiter dans leur intérêt. Et tu as fait tellement de progrès **[343c]** dans la connaissance du juste et de la justice, de l'injuste et de l'injustice, que tu ignores que la justice et le juste constituent en réalité le bien d'un autre, c'est l'intérêt du plus fort et de celui qui dirige, et que ce qui revient en propre à celui qui obéit et qui sert, c'est le dommage ; que l'injustice est le contraire, qu'elle commande à ceux qui sont authentiquement moraux et justes, que les subordonnés contribuent à l'intérêt de celui qui est le plus fort, qu'ils font son bonheur en étant à son service, mais qu'ils ne font **[343d]** aucunement leur propre bonheur. Dans ta suprême naïveté, Socrate, il

serait requis que tu regardes les choses comme suit : l'homme juste est en toutes circonstances placé dans une position inférieure à l'homme injuste. Prenons d'abord le cas des contrats où ils s'associent mutuellement : tu ne trouveras jamais, lorsque l'association est dissoute, que le juste a profité plus de l'association que l'injuste, mais bien qu'il y a perdu. Prenons ensuite le cas des affaires de la cité, lorsqu'il faut payer des contributions, le juste, dans une situation d'égalité de fortune, va devoir contribuer davantage, l'autre moins. Dans le cas des rétributions, [343e] l'un ne reçoit rien, l'autre récolte beaucoup. Lorsque, par ailleurs, chacun d'eux exerce quelque fonction publique, ce sera le lot de l'homme juste, quand bien même il ne subit pas d'autres dommages, que de voir sa situation personnelle se détériorer du fait qu'il la néglige, et de ne tirer aucunement profit de la chose publique, parce qu'il est juste. Il se trouve par ailleurs en butte à l'hostilité de ses parents et de ses proches, parce qu'il ne consent pas à leur rendre service au détriment de la justice. Pour l'homme injuste, c'est tout le contraire qui lui arrive. Je parle de celui qui, comme je le disais à l'instant, est capable de retirer [344a] des profits considérables. C'est cet homme-là que tu dois prendre en considération si tu veux discerner à quel point, dans le cas des particuliers, l'injustice est plus profitable que la justice. Le plus facile pour t'en rendre compte, c'est d'aller jusqu'à considérer l'injustice la plus totale, celle qui rend l'homme qui la commet tout à fait heureux et qui, au contraire, fait des victimes de l'injustice et de ceux qui refusent de la commettre des gens tout à fait malheureux. Il s'agit du pouvoir tyrannique, qui n'y va pas petit à petit pour s'emparer du bien d'autrui, mais le fait avec violence d'un seul coup, qu'il s'agisse de biens sacrés et profanes, de biens privés et publics. [344b] Prenons le cas de quelqu'un qui a commis pareille injustice, dans l'un ou l'autre de ces domaines, et qui n'a pu le cacher : on le punira et il encourra les blâmes les plus sévères – on traitera en effet de profanateurs, de trafiquants d'esclaves, de perceurs de murailles, de brigands, de voleurs tous ceux qui ont commis de la moindre façon de tels méfaits. Prenons, au contraire, le cas de quelqu'un qui, outre les biens des citoyens, s'est emparé de leur personne et les a réduits en esclavage : au lieu de ces injures ignominieuses, les gens de ce genre seront appelés heureux et fortunés, non seulement de la part de leurs concitoyens, [344c] mais aussi de la part de tous ceux qui prennent connaissance de ce que celui-là a commis l'injustice la plus complète. Ce n'est pas en effet par crainte de commettre des actes injustes, mais au contraire par crainte de la subir, que ceux qui blâment l'injustice s'emploient à le faire. Ainsi donc, Socrate, l'injustice, quand elle se développe suffisamment, est plus forte, plus libre, plus souveraine que la justice, et comme je le disais au point de départ, le juste est en réalité ce qui est l'intérêt du plus fort, et l'injuste constitue pour soi-même avantage et profit. »

Après ces paroles [344d], Thrasymaque avait dans l'idée de s'en aller, lui qui, comme un maître de bains, avait inondé nos oreilles du flot torrentiel de son discours. Mais ceux qui assistaient à la discussion ne lui en donnèrent

pas la permission et le forcèrent à rester pour justifier les propositions qu'il venait de présenter. De mon côté, je le pressai également de rester et je lui dis :

« Thrasymaque, homme démonique, tu nous lances un tel discours et tu te mets en tête de partir sans nous avoir expliqué correctement, et sans même t'être assuré de savoir si la chose est comme tu le dis ou non ! Crois-tu donc avoir entrepris de définir un sujet de peu d'importance [344e] et non la règle de l'existence entière, celle que chacun de nous doit suivre s'il doit vivre la vie la plus profitable ?

— Et moi, pour mon compte, dit Thrasymaque, je jugerais qu'il en va autrement ?

— Tu en as bien l'air, dis-je, à moins que tu ne te soucies pas de nous, et que tu n'aies pas à cœur le fait que nous mènerons une existence plus ou moins heureuse, dans l'ignorance où nous serons de ce que toi tu affirmes savoir. Mais, mon bon, efforce-toi donc plutôt de nous le montrer à nous aussi, tu ne te trouveras pas plus mal [345a] de nous aider, autant que nous sommes. Quant à moi, je te dis mon sentiment, je ne suis pas persuadé, et je ne crois pas que l'injustice soit plus profitable que la justice, même dans le cas où on lui donne libre cours et qu'on ne l'empêche pas de faire les actes qu'elle souhaite faire. Allons, mon bon, admettons que quelqu'un soit injuste et qu'il puisse commettre l'injustice, soit parce qu'il le fait de manière cachée, soit encore qu'il ait la force de l'imposer, tu ne me convaincras pas pour autant que cela lui est plus profitable que la justice. Je ne suis pas seul à le penser, sans doute se trouve-t-il quelqu'un d'autre [345b] parmi nous qui en est également convaincu. Persuade-nous donc sérieusement, bienheureux, que nous raisonnons incorrectement quand nous faisons de la justice quelque chose de plus grande valeur que l'injustice.

— Mais comment m'y prendre, dit-il, pour te convaincre ? Si je n'ai pas réussi à te persuader par ce que je viens de dire, que puis-je ajouter de plus ? Faut-il que je dépose mon discours à l'intérieur même de ton âme ?

— Par Zeus, dis-je, n'en fais rien ! Tiens-toi plutôt d'abord aux choses que tu as dites, ou si tu modifies ta position, fais-le ouvertement et sans nous tromper. Tu vois bien à présent, Thrasymaque, pour réexaminer ce que nous avons dit auparavant, qu'après avoir donné d'abord la définition du médecin véritable, tu ne t'es pas senti pour autant tenu de conserver rigoureusement la définition du véritable berger. Tu crois au contraire qu'il mène paître ses moutons en tant qu'il est un berger, non pas en ayant en vue le bien ultime de son troupeau, mais plutôt comme un festoyeur qui s'apprête à faire un bon repas à l'occasion de quelque réjouissance, ou encore en pensant à les vendre, comme un homme d'affaires, [345d] et pas du tout comme un berger. Or, l'art du berger n'a certainement pas souci de quoi que ce soit d'autre que de l'objet auquel il est ordonné, dans la mesure où il lui procure le plus grand bien possible. Quant à cet art lui-même, ce qui le rend excellent lui est fourni de manière suffisante, en tout cas tant qu'il ne perd pas son essence d'art

pastoral. De la même manière, je croyais tout à l'heure qu'il nous fallait tomber d'accord sur le fait que tout gouvernement, dans la mesure où il est réellement un gouvernement, n'envisage aucun autre bien que le bien ultime du sujet qu'il gouverne et dont il a le soin, et cela qu'il s'agisse du gouvernement [345e] dans la sphère politique ou dans la sphère privée. Mais toi, penses-tu que ceux qui gouvernent dans les cités, j'entends bien ceux qui gouvernent réellement, gouvernent de leur plein gré ?

— Non, par Zeus, dit-il, ce n'est pas une opinion, j'en ai la certitude !

— Mais quoi, Thrasymaque, repris-je, les autres fonctions de pouvoir, n'as-tu pas réfléchi au fait que personne ne consent de son plein gré à les exercer, mais que ceux qui le font exigent un salaire, considérant qu'il ne découlera de cet exercice du pouvoir aucun avantage pour eux-mêmes, mais seulement [346a] pour ceux qu'ils gouvernent ? Dis-moi seulement ceci : ne disons-nous pas toujours que chacun des arts se différencie des autres, du fait qu'il possède une compétence propre ? Et ne va pas répondre, bienheureux, en disant le contraire de ce que tu penses, afin que nous progressions un peu.

— C'est en effet sur ce point, dit-il, qu'ils sont différents.

— Chaque art ne nous procure-t-il pas un avantage particulier, et non un avantage qui soit commun à tous comme c'est le cas de la médecine et de la santé, de l'art du pilotage et de la sécurité dans la navigation, et ainsi de suite pour les autres arts ?

— Tout à fait.

— Et donc l'art de gagner un salaire fournit un salaire ? C'est là, en effet, [346b] sa compétence particulière. Irais-tu jusqu'à dire que l'art de la médecine est le même que l'art du pilotage ? Ou bien, si tu veux proposer une définition rigoureuse, comme tu l'as soutenu, ne convient-il pas de penser plutôt que si un expert en navigation améliore sa santé en raison des avantages que lui procure la navigation en mer, ce n'est pas une raison suffisante pour appeler son art du nom d'art médical ?

— Non certes, dit-il.

— Et je ne crois pas non plus que tu appelles médecine l'art de gagner un salaire, si d'aventure quelqu'un améliore sa santé en gagnant un salaire.

— Non, certes.

— Mais alors, la médecine serait-elle l'art de gagner un salaire parce qu'en la pratiquant quelqu'un gagne un salaire ?

— [346c] Non, dit-il.

— Mais n'avons-nous pas reconnu que chaque art procure un avantage particulier ?

— Admettons, dit-il.

— Or, quel que soit l'avantage que tous les experts dans un art particulier retirent en commun, il est clair qu'ils le tirent d'un certain élément commun et identique dont ils font usage dans leur art.

— Il semble bien, dit-il.

— Or, nous disons que les experts dans un art retirent un avantage quand

ils touchent un salaire, du fait de ce que, conjointement à leur pratique, ils font usage de l'art de gagner un salaire. »

Il en convint avec peine.

« Ce n'est donc point de leur art particulier **[346d]** que provient cet avantage qu'est la rétribution d'un salaire, mais, à regarder la question rigoureusement, la médecine produit la santé, l'art de gagner un salaire produit le salaire, l'art de l'architecte produit l'habitation et l'art de produire le salaire qui vient avec lui, produit le salaire, et ainsi en est-il de tous les autres arts : chacun accomplit ce qui est sa fonction propre et est profitable à l'objet auquel il est ordonné. Mais si le salaire ne vient pas s'adjoindre à l'art, l'expert dans un art retire-t-il quelque avantage de son art ?

— Il ne semble pas, dit-il.

— Mais cet art ne procure-t-il pas quelque avantage, même dans le cas **[346e]** où il est exercé gratuitement ?

— Je crois bien.

— Dès lors, Thrasymaque, une chose est évidente, c'est qu'aucun art, ni aucun commandement, ne procure ce qui est avantageux pour lui-même, mais au contraire, comme nous l'avons dit auparavant, il ne procure et ordonne que ce qui est avantageux au sujet commandé, parce qu'il considère ce qui est l'intérêt du plus faible et non pas celui du plus fort. Voilà justement pourquoi, mon cher Thrasymaque, je soutenais tout à l'heure que personne ne consent de son plein gré à commander et à prendre en main le redressement des maux d'autrui, et qu'on exige plutôt un salaire, parce que celui qui s'efforce de bien **[347a]** exercer son art, ne réalise ni ne commande jamais pour lui-même le bien ultime, dans la fonction même de commander selon son art, mais toujours pour le sujet auquel il commande. C'est pour cette raison, semble-t-il, qu'il convient d'accorder un salaire à ceux qui sont disposés à consentir à la fonction de commandement, soit de l'argent, soit des honneurs, et de prévoir une punition s'ils le refusent.

— Que veux-tu dire par là, Socrate ? demanda Glaucon. Je comprends qu'il s'agit de deux salaires distincts, mais cette punition dont tu parles et comment tu l'associes à la part du salaire, je ne le saisis pas.

— C'est parce que tu ne saisis pas, dis-je, ce qu'est le salaire des meilleurs, **[347b]** celui pour lequel les plus compétents exercent le commandement, quand ils consentent à le faire. Ne sais-tu pas que l'amour des honneurs et de la richesse passe pour une attitude répréhensible, et qu'elle l'est de fait ?

— Je le sais, dit-il.

— Pour cette raison, dès lors, repris-je, ce n'est pas pour les richesses ni pour les honneurs que les gens de bien consentent à gouverner : ils ne souhaitent aucunement être considérés comme des salariés en exerçant ouvertement leur fonction de commander contre un salaire, pas plus qu'ils ne souhaitent être traités de voleurs en retirant personnellement de leur fonction des avantages occultes. Ils ne le font pas davantage en vue des honneurs, car

ils ne recherchent pas les honneurs. Il est donc nécessaire [347c] que la perspective d'une punition vienne les contraindre à s'engager, s'ils doivent consentir à prendre le commandement. De là vient, pour celui qui s'engage spontanément dans l'exercice du gouvernement sans avoir subi la pression de la contrainte, le risque de s'attacher une réputation déshonorante. Or, la punition la plus sévère est d'être commandé par quelqu'un de plus médiocre que soi, si on ne consent pas à gouverner soi-même. C'est parce qu'ils redoutent cette punition, me semble-t-il, que les gens valeureux prennent le pouvoir quand ils le font. Ils s'engagent alors dans l'exercice du gouvernement sans rechercher leur intérêt personnel, ni comme s'ils en attendaient de l'agrément, mais bien par nécessité, et parce qu'il ne leur est pas loisible [347d] de confier le pouvoir à des gens meilleurs qu'eux-mêmes ou tout simplement semblables à eux. Si d'aventure une cité composée d'hommes de bien venait à exister, l'abstention des fonctions de gouvernement serait l'objet de bien des rivalités, comme on le fait à présent pour parvenir à gouverner, et il serait tout à fait manifeste que le gouvernant véritable n'est pas disposé naturellement à rechercher son intérêt personnel, mais bien celui du sujet qu'il gouverne. Dès lors, quiconque a pris conscience de cela choisirait de recevoir l'aide d'autrui plutôt que de prendre la peine d'aider autrui. Sur ce point donc, je ne m'accorde aucunement avec Thrasymaque, lui qui soutient que le juste est ce qui est l'intérêt du plus fort, mais nous pourrions en poursuivre l'examen à une autre occasion. De beaucoup plus important me semble ce que dit à présent Thrasymaque, quand il affirme que la vie de l'injuste est plus heureuse que celle de l'homme juste. Mais toi, Glaucon, dis-je, laquelle choisirais-tu ? De quelle position dirais-tu qu'elle est la plus vraie ?

— L'existence du juste est à mon avis plus profitable.

— [348a] Tu as bien entendu, dis-je, Thrasymaque passer en revue à l'instant tous les bienfaits de l'existence de l'homme injuste ?

— Je l'ai entendu, dit-il, mais je ne suis pas convaincu.

— Alors, veux-tu que nous le persuadions, si nous pouvons en trouver le moyen, qu'il n'a pas raison ?

— Comment ne le voudrais-je pas ? dit-il.

— Si donc, repris-je, nous exposons, en opposant argument contre argument, tous les bienfaits qu'à son tour recèle l'existence juste, et que par la suite il réplique, et que nous proposons un autre argument, il faudra faire le compte des biens et mesurer ce que, chacun de nous, nous aurons avancé [348b] dans nos arguments respectifs, et nous aurons besoin d'arbitres pour nous départager. Si, au contraire, nous examinons la question comme tout à l'heure, en nous mettant d'accord entre nous au fur et à mesure, alors nous serons en même temps arbitres et orateurs.

— Exact, dit-il.

— Laquelle de ces deux méthodes, dis-je, te plaît davantage ?

— Celle-ci, la dernière.

— Eh bien, allons-y, Thrasymaque, repris-je, réponds-nous en reprenant depuis le début. Tu soutiens que la parfaite injustice est plus profitable que la justice parfaite ?

— C'est exactement ce que je soutiens **[348c]**, dit-il, et j'ai exposé mes raisons.

— Eh bien, voyons, comment présenterais-tu la question dans la perspective de ces deux positions ? Donnes-tu à l'une des deux le nom de vertu, et à l'autre le nom de vice ?

— Comment l'éviter ?

— Alors, tu appelleras vertu la justice, et vice l'injustice ?

— Vraisemblablement, mon cher, dit-il, alors que j'affirme précisément que c'est l'injustice qui est profitable et que la justice ne l'est pas !

— Mais alors, qu'en est-il ?

— C'est le contraire, répondit-il.

— C'est la justice qui est un vice ?

— **[348d]** Non, mais il s'agit simplement de l'ingénuité d'une bonne nature.

— Alors, l'injustice serait à tes yeux une nature malicieuse ?

— Non, dit-il, elle est plutôt un discernement judicieux.

— Selon toi, Thrasymaque, les hommes injustes sont à la fois des sages prudents et des gens de bien ?

— Oui, dit-il, ceux qui peuvent être entièrement injustes, ceux qui sont capables de soumettre des cités et des nations entières d'hommes. Tu penses peut-être que je parle des coupeurs de bourses. Bien sûr, dit-il, de telles activités aussi apportent leur profit tant qu'elles passent inaperçues, mais elles ne méritent pas qu'on en parle à côté de celles que je viens de mentionner.

— **[348e]** Je n'ignore pas, dis-je, ce à quoi tu te réfères, mais je suis étonné de te voir ranger l'injustice aux côtés de la vertu et de la sagesse, et la justice avec leur contraire.

— Et pourtant, c'est bien ainsi que je les range.

— Voilà, dis-je, qui devient plus rigide, camarade, il n'est guère facile de voir quoi dire ensuite. Car, si tu posais que l'injustice est profitable, tout en concédant qu'il s'agit d'un vice ou d'une chose honteuse, comme certains autres le font, nous aurions de quoi te répondre, en évoquant les opinions communes. Mais à présent, de toute évidence, tu t'apprêtes à soutenir qu'il s'agit de quelque chose de bien et de prestigieux, et tu es sur le point de lui attribuer toutes les autres qualités **[349a]** que nous attribuions pour notre part au juste, puisque tu as eu l'audace de ranger l'injuste au rang de la vertu et de la sagesse.

— Tu prédis la vérité même, dit-il.

— Il n'y a pourtant pas lieu, repris-je, de se rebiffer et il faut poursuivre notre examen en argumentant tant et aussi longtemps que je pourrai présupposer que tu dis ce que tu penses. Car tu me sembles, Thrasymaque, faire à présent cet examen en toute simplicité et dire ce que tu estimes vrai.

— Quelle différence cela fait-il pour toi, dit-il, si c'est ce que je pense ou non ? Tâche plutôt de réfuter l'argument.

— **[349b]** Peu m'importe en effet, dis-je. Mais essaie de ton côté de répondre aux questions suivantes. Crois-tu que l'homme juste voudra prendre avantage de quelque manière de l'homme juste ?

— Jamais, dit-il, autrement il ne serait plus l'ingénu civilisé qu'il est à présent.

— Mais quoi, ne voudra-t-il pas prendre avantage de l'action juste ?

— D'une action injuste non plus, dit-il.

— Et de l'homme injuste, penserait-il prendre avantage et jugerait-il juste de le faire, ou alors le jugerait-il injuste ?

— Il jugerait que c'est juste, dit-il, et il le penserait, mais sans être capable de s'y résoudre.

— Mais ce n'est pas cela, dis-je, que je te demande, mais bien si le juste **[349c]** ne penserait pas prendre avantage du juste, et ne le souhaiterait pas, alors qu'il le penserait de l'homme injuste ?

— C'est bien le cas, dit-il.

— Et qu'en est-il pour l'homme injuste ? Croirait-il légitime de prendre avantage du juste et de l'action juste ?

— Comment ne le ferait-il pas, dit-il, lui qui considère légitime de prendre avantage de tout le monde ?

— Ainsi donc, l'homme injuste prendra avantage même de l'homme injuste et de l'action injuste, et il fera tous les efforts nécessaires en vue d'exploiter au maximum tout le monde ?

— C'est cela.

— Voilà que nous avons établi quelque chose, dis-je. Le juste ne prend pas avantage de son semblable, mais de celui qui n'est pas juste comme lui, tandis que l'homme injuste prend avantage **[349d]** de son semblable comme de celui qui n'est pas comme lui.

— Tu le formules superbement, dit-il.

— Or l'injuste, dis-je, est sage et bon, alors que le juste n'est ni l'un ni l'autre.

— Cela aussi est bien dit, dit-il.

— Ainsi donc, repris-je, l'homme injuste ressemble à l'homme sage et bon, et l'homme juste ne leur ressemble pas ?

— Comment, en effet, dit-il, celui qui possède ces qualités pourrait-il ne pas ressembler à ceux qui les possèdent également, alors que l'autre qui ne les possède pas leur ressemblerait ?

— Bien. Ainsi chacun des deux est donc tel que ceux auxquels il ressemble ?

— Mais que peut-il être d'autre ? dit-il.

— Soit, Thrasymaque. Dis-tu que tel homme est musicien, alors que tel autre **[349e]** est étranger à l'art de la musique ?

— Je l'affirme.

— Lequel est sage, lequel est dépourvu de sagesse ?

— C'est le musicien qui est sage, bien sûr, et celui qui est étranger à l'art musical est dépourvu de sagesse.

— Et celui qui est sage, n'est-il pas bon aussi dans le domaine où il est sage, alors que celui qui est dépourvu de sagesse est mauvais dans le domaine où il n'est pas sage ?

— Si.

— Et qu'en est-il de l'expert dans l'art médical ? N'en va-t-il pas de même pour lui ?

— Oui, il en va de même.

— Et alors, excellent homme, te semble-t-il que l'homme musicien qui accorde sa lyre consentira à prendre avantage de l'homme musicien dans l'action de tendre ou de détendre les cordes, et estimera légitime de tirer profit de lui ?

— Je ne crois pas.

— Et qu'en sera-t-il d'un homme dépourvu d'art musical ?

— Oui, forcément, dit-il.

— Qu'en sera-t-il de l'expert en médecine ? **[350a]** Dans l'art de prescrire le régime pour s'alimenter et boire, consentira-t-il à prendre avantage d'un expert médical, ou même du savoir médical ?

— Non, certes.

— Le fera-t-il d'un homme non expert en médecine ?

— Oui.

— Vois de même, en considérant tout savoir comme toute absence de savoir, s'il te paraît que quelque expert que ce soit consentirait à prendre avantage, soit en actions, soit en paroles, d'un autre expert, ou s'il ne serait pas plutôt désireux de réaliser les mêmes choses que son semblable en poursuivant la même activité.

— Mais peut-être, dit-il, faut-il reconnaître qu'il en va de cette manière.

— Qu'en sera-t-il de celui qui ne possède pas le savoir ? Ne voudra-t-il pas prendre avantage sans distinction de celui qui possède le savoir **[350b]** et de celui qui en est dépourvu ?

— Peut-être.

— Et celui qui possède le savoir est sage ?

— Je le soutiens.

— Et le sage est bon ?

— Je le soutiens.

— Celui qui est bon et sage ne consentira pas à prendre avantage de son semblable, mais bien de celui qui n'est pas son semblable et qui est son contraire ?

— Il me semble, dit-il.

— Tandis que celui qui est méchant et ignorant voudra prendre avantage de son semblable comme de son contraire ?

— Il semble.

— Or justement, Thrasymaque, dis-je, l'homme injuste ne tire-t-il pas avantage selon nous aussi bien de celui qui ne lui ressemble pas que de son semblable ? N'est-ce pas ce que tu as dit ?

— C'est ce que j'ai dit, dit-il.

— Le juste ne **[350c]** tirera donc pas avantage de son semblable, mais de celui qui ne lui ressemble pas ?

— Oui.

— L'homme juste ressemble donc, dis-je, à l'homme sage et bon, alors que l'homme injuste ressemble à l'homme méchant et ignorant.

— Il y a des chances.

— Nous avons pourtant convenu que chacun des deux tient vraiment de chacun de ceux auxquels il ressemble.

— Nous sommes tombés d'accord là-dessus.

— Il est donc démontré que l'homme juste est à la fois bon et sage, alors que l'homme injuste est ignorant et méchant. »

Thrasymaque donna son accord sur tous ces points, pas aussi aisément que je le rapporte maintenant, mais **[350d]** en se rebiffant et à grand-peine. Il suait abondamment, d'autant que c'était le cœur de l'été, et je constatai alors ce que je n'avais jamais observé jusque-là : Thrasymaque rougissait. Mais après être convenus que la justice est vertu et sagesse, et l'injustice vice et ignorance, je repris :

« Entendu, ce point est établi pour nous, mais nous avons affirmé également que l'injustice est aussi une force considérable, ne t'en souviens-tu pas, Thrasymaque ?

— Je m'en souviens, dit-il. Mais pour ma part, je ne suis pas heureux de ce que tu viens de dire, et j'ai quelque chose à dire à ce propos. Mais si je prends la parole, je sais bien **[350e]** que tu m'accuseras de faire une harangue. Laisse-moi donc m'exprimer comme je le souhaite, ou, si tu veux interroger, fais-le. Moi, de mon côté, ainsi qu'envers les vieilles femmes qui racontent des histoires, je répondrai par un oui ou un non, d'un signe de la tête.

— Au moins, dis-je, ne réponds pas contre ta pensée.

— Comme il te plaira, dit-il, puisque tu ne me permets pas de parler. Mais que souhaites-tu de plus ?

— Rien, par Zeus, dis-je, mais si vraiment tu veux faire ainsi, fais-le. Moi, je vais t'interroger.

— Eh bien, interroge.

— Je te poserai donc la même question que tout à l'heure, **[351a]** dans le but de conduire à son terme notre discussion sur la question : qu'est-ce donc que la justice par comparaison avec l'injustice ? On a affirmé, à un moment donné, que l'injustice était plus puissante et plus forte que la justice. Mais à présent, dis-je, s'il est vrai que la justice est sagesse et vertu, il est facile, je pense, de montrer qu'elle est plus forte que l'injustice, puisque l'injustice est ignorance. Personne ne va contester ce point. Je ne vais pas pour autant, Thrasymaque, recourir à quelque chose d'aussi simple, je compte plutôt

examiner la chose d'une autre manière. N'existe-t-il pas, dis-moi, une cité qui soit injuste **[351b]** et qui entreprenne d'asservir d'autres cités de manière injuste, ou qui en réduise plusieurs en esclavage sous sa domination ?

— Sans doute, dit-il. La cité la meilleure, celle qui est parfaitement injuste sera d'ailleurs la première à le faire.

— Je comprends, dis-je, que telle était bien ta position. Mais je concentre mon examen sur le point suivant. Est-ce qu'une cité qui devient plus forte qu'une autre cité peut exercer son pouvoir en se passant de la justice, ou sera-t-il nécessaire que cette cité ait recours à la justice ?

— S'il en va, dit-il, comme tu le disais tout à l'heure, **[351c]** c'est-à-dire si la justice est sagesse, alors elle doit recourir à la justice. Si au contraire il en est comme moi je le disais, alors elle devra recourir à l'injustice.

— Je me réjouis tout à fait, cher Thrasymaque, dis-je, que tu ne fasses pas que hocher la tête et que tu me répondes si bien.

— C'est que je veux te faire plaisir, dit-il.

— Tu fais bien, mais fais-moi un plaisir de plus et dis-moi : crois-tu qu'une cité, une armée, un bande de brigands ou de voleurs, ou tout autre groupe engagé ensemble dans une activité injuste, pourrait réussir si ses membres étaient injustes les uns envers les autres ?

— **[351d]** Non, certes, dit-il.

— Et s'ils évitaient d'être injustes, ne réussiraient-ils pas mieux ?

— Tout à fait.

— Ce sont en effet des dissensions, Thrasymaque, que l'injustice engendre parmi eux, et aussi sans doute des haines et des conflits, alors que la justice engendre la concorde et l'amitié, n'est-ce pas ?

— Admettons, dit-il, je ne veux pas de différend avec toi.

— Mais tu es vraiment accommodant, excellent homme. Mais dis-moi encore une chose : si c'est l'œuvre propre de l'injustice que de susciter la haine partout où elle surgit, que ce soit chez les hommes libres ou chez les esclaves, ne les conduira-t-elle pas à se haïr les uns les autres, à s'engager dans des conflits, et ne les rendra-t-elle pas incapables de s'engager **[351e]** les uns les autres dans une entreprise commune ?

— Si, certainement.

— Et si l'injustice se produit entre deux personnes ? Ne seront-elles pas en conflit, ne se haïront-elles pas, ne deviendront-elles pas hostiles l'une à l'égard de l'autre, comme elles le sont à l'égard des justes ?

— Elles le seront, dit-il.

— Et dans le cas, homme merveilleux, où l'injustice se produit dans un seul individu, est-ce qu'elle ne perdra pas sa propre puissance, ou alors la conservera-t-elle sans affaiblissement ?

— Elle demeurera sans aucun affaiblissement, dit-il.

— Est-ce donc alors qu'elle apparaît détentrice d'une telle puissance que, quelle que soit l'entité où elle surgisse – ville, nation, armée, un groupe quelconque – elle ait pour premier résultat de la rendre incapable **[352a]**

d'agir en accord avec elle-même, en raison de la dissension et de la discorde qu'elle entraîne, et ensuite de la rendre ennemie d'elle-même et de tout un chacun qui est son opposé et qui est juste ? N'est-ce pas le cas ?

— Si, tout à fait.

— Et dans le cas où elle se trouve dans un seul individu, je pense qu'elle produira les mêmes effets, puisqu'il est dans sa nature de les produire. En premier lieu, elle le rendra incapable d'agir : il deviendra la proie de la dissension interne le rendant incapable de trouver un accord intérieur avec lui-même, et ensuite il deviendra ennemi de lui-même aussi bien que des personnes justes. N'est-ce pas le cas ?

— Oui.

— Mais, mon ami, les dieux ne sont-ils pas aussi justes ?

— Admettons, [352b] dit-il.

— Et donc l'homme injuste sera l'ennemi des dieux, Thrasymaque, et le juste sera leur ami ?

— Régale-toi de ton discours, dit-il, frondeur. Car ce n'est pas moi qui vais te contredire, de crainte de me mettre à dos ceux qui sont ici.

— Eh bien, allons, repris-je, gave-moi du reste du festin en continuant à me répondre comme à présent. Les hommes justes nous paraissent plus sages, meilleurs et davantage capables d'agir, alors que les hommes injustes semblent même incapables d'agir les uns avec les autres, [352c] et lorsque nous affirmons de certains d'entre eux que, tout en étant injustes, ils ont à l'occasion réalisé avec vigueur, les uns avec les autres, une entreprise en commun, cela nous déclarons que c'est une complète fausseté. Car s'ils avaient été vraiment injustes, ils ne se seraient pas épargnés les uns les autres, et il est évident qu'il se trouvait chez eux une certaine justice qui les empêchait de commettre des injustices les uns envers les autres dans le moment même où ils le faisaient contre les autres, et c'est pour cette raison qu'ils ont pu faire ce qu'ils ont fait. Ils ont mis leur énergie dans leurs actes injustes, alors qu'ils n'étaient en fait qu'à moitié corrompus par leur injustice, puisque ceux qui sont totalement dépravés et absolument injustes sont incapables d'agir. Voilà [352d] comment je comprends le cours des choses, et ce n'est pas selon la perspective que tu as posée au point de départ. Il faut maintenant examiner si les justes vivent une existence meilleure que les injustes, et s'ils sont plus heureux qu'eux, question que nous nous étions proposé d'examiner dès le début. Il semble bien à présent qu'ils le soient, c'est en tout cas mon opinion, d'après les propos que nous avons tenus. Il faut néanmoins approfondir l'examen, car notre discussion ne porte pas sur quelque question arbitraire, mais sur la règle particulière selon laquelle il faut vivre.

— Examine donc, dit-il.

— Je poursuis l'examen, dis-je. Alors, dis-moi, existe-t-il selon toi une fonction propre du cheval ?

— [352e] Selon moi, oui.

— Alors, est-ce que tu poserais comme la fonction propre du cheval, ou de quoi que ce soit d'autre, ce qu'il est seul à pouvoir exécuter par lui-même, ou en tout cas le plus parfaitement ?

— Je ne comprends pas, dit-il.

— Alors, procédons de la manière suivante. Existe-t-il quelque chose d'autre que les yeux qui te permette de voir ?

— Non, certes.

— Et alors, quelque chose d'autre que les oreilles pour entendre ?

— Rien d'autre.

— Dès lors, nous affirmerions à juste titre qu'il s'agit là de leur fonction propre ?

— Assurément.

— Mais encore, **[353a]** ne pourrais-tu tailler le sarment de vigne avec un coutelas, une hachette et beaucoup d'autres outils ?

— Pourquoi pas ?

— Mais aucun, je pense, ne ferait le travail aussi bien qu'une serpette faite exprès pour cette tâche.

— C'est vrai.

— N'admettons-nous pas dès lors que c'est là la fonction propre de la serpette ?

— Nous le poserons, en effet.

— Maintenant donc, je pense, tu saisisas mieux ce que je disais tout à l'heure, quand je te demandais si la fonction propre de quelque chose n'est pas ce qu'elle est seule à effectuer, ou en tout cas ce qu'elle réalise plus parfaitement que toutes les autres.

— Oui, je comprends, et à mon avis, il s'agit bien là de ce qui constitue **[353b]** la fonction propre de chaque chose.

— Bien, dis-je. Or, pour toute chose à laquelle une fonction particulière est associée, n'existe-t-il pas, selon toi également, une excellence ? Et pour en revenir à ce que je disais tantôt, il existe bien, disons-nous, une fonction propre des yeux ?

— Elle existe.

— Il existe donc également une excellence des yeux ?

— Une excellence aussi.

— Et alors, il y avait aussi une fonction propre des oreilles ?

— Oui.

— Et donc une excellence aussi ?

— Une excellence aussi.

— Et il en va de même pour toutes les autres choses ? N'est-ce pas le cas ?

— C'est le cas.

— Mais voilà, est-ce que les yeux pourraient accomplir convenablement leur fonction propre s'ils étaient dépourvus **[353c]** de leur excellence propre, et qu'à la place de l'excellence, ils aient le défaut ?

— Comment est-ce possible ? dit-il. Tu fais sans doute allusion au fait qu'au lieu de posséder la vision, ce serait la cécité.

— Peu importe ce qu'est leur excellence, dis-je. Ce n'est pas l'objet particulier de mon questionnement, mais je demande plutôt si c'est grâce à son excellence propre que ce qui est doté d'une fonction propre accomplit bien ses œuvres, ou si c'est par le défaut qu'il l'accomplit mal ?

— Sur ce point en tout cas tu dis vrai, dit-il.

— Donc les oreilles aussi, si elles sont privées de leur excellence propre, accompliront mal leur fonction particulière ?

— Certainement.

— Formulerons-nous **[353d]** le même argument pour toutes les autres choses ?

— À mon avis, oui.

— Allons, poursuivons en examinant le point suivant. Existe-t-il une fonction propre de l'âme, une fonction qui ne peut être achevée par le moyen d'aucun des êtres existants, nul d'entre eux, quelque chose qui soit à peu près du genre suivant : se soucier, commander, délibérer, et toutes les fonctions de ce genre ? Est-il pensable d'attribuer ces fonctions à quoi que ce soit d'autre qu'à l'âme, et ne devrions-nous pas affirmer qu'elles en sont les fonctions spécifiques ?

— À rien d'autre.

— Et le fait de vivre maintenant ? Ne dirons-nous pas qu'il s'agit d'une fonction de l'âme ?

— Tout à fait, dit-il.

— Et dès lors, ne dirons-nous pas qu'il existe une excellence propre de l'âme ?

— Nous l'affirmerons.

— **[353e]** Est-ce que l'âme accomplira jamais bien ses fonctions propres, Thrasymaque, si elle est privée de son excellence propre, ou est-ce impossible ?

— C'est impossible.

— Ainsi donc, une âme mauvaise gouvernera nécessairement mal, elle prendra mal soin des choses, alors que nécessairement l'âme bonne les réussira toutes.

— C'est une nécessité.

— Ne sommes-nous pas tombés d'accord que la justice est une vertu, et que l'injustice est un vice ?

— Nous l'avons reconnu, en effet.

— Par conséquent, l'âme juste et l'homme juste vivront bien, alors que l'injuste vivra mal.

— C'est ce que semble montrer ton raisonnement, dit-il.

— **[354a]** Mais assurément, celui qui vit bien est bienheureux et rempli de bonheur, celui qui ne vit pas bien, le contraire.

— Sans doute.

— Ainsi donc, l’homme juste est heureux, l’homme injuste malheureux.
 — Admettons, dit-il.
 — Mais le malheur ne présente aucun avantage, alors que le bonheur est avantageux.
 — Sans doute.
 — Dès lors, bienheureux Thrasymaque, l’injustice ne présentera jamais plus d’avantages que la justice.
 — Que cela soit pour toi, Socrate, ton festin des Bendidies⁷.
 — C’est grâce à toi, Thrasymaque, répondis-je, car tu es devenu gentil et tu as cessé de faire le difficile. On ne peut pas dire que je me sois régalé parfaitement, mais [354b] c’est ma faute, pas la tienne. Comme les gloutons qui ne cessent de piquer dans tous les plats qu’on leur présente, sans avoir goûté le plat précédent de manière appropriée, moi aussi je pense avoir fait de même : avant d’avoir trouvé ce que nous examinions au point de départ, à savoir ce que peut bien être le juste, laissant cette question de côté, j’ai concentré mon effort sur l’examen de la question suivante : la justice est-elle vice et ignorance, ou est-elle sagesse et vertu ? Puis, un nouvel argument ayant surgi, à savoir que l’injustice procure plus d’avantages que la justice, je n’ai pas pu m’empêcher de laisser le sujet précédent pour aller vers cette question, avec le résultat que [354c] maintenant la discussion n’a produit aucun savoir. Car tant que je ne sais pas ce qu’est le juste, je saurai encore moins s’il s’agit d’une vertu ou non, et si celui qui la possède est malheureux ou heureux. »

1- Il s’agit, comme la suite [354a] le montre, de la déesse thrace Bendis, dont le culte est introduit en ce jour à Athènes ; ces fêtes ont pour nom Bendidies.

2- *Illiade* XXII, 60 et XXIV, 486 ; *Odyssée* XV, 246.

3- Proverbe : « On se plaît en compagnie de ceux de son âge » cité en *Phèdre* 240c ; voir aussi *Lysis* 214a, *Protagoras* 337d, *Banquet* 195b.

4- Vers de Pindare, tiré d’une œuvre inconnue (voir fr. 214 Snell-Maehler).

5- Voir *Odyssée* XIX, 399-466.

6- Les sycophantes étaient des délateurs publics, qui vivaient de dénonciations et de chantages, et constituaient la plaie du système judiciaire et politique athénien.

7- Pour les Bendidies, voir le début de la *République*, 327a ; pour le festin oratoire, voir le début du *Timée*, 20c.

Livre II

[357a] En ce qui me concerne, j'avais parlé ainsi et je croyais être déchargé de la responsabilité de la discussion, mais apparemment il ne s'agissait que d'un prologue. Car Glaucon, qui se montre toujours l'homme le plus valeureux envers et contre tous, ne manqua pas cette fois encore l'occasion de s'opposer à la retraite de Thrasymaque, et il dit :

« Socrate, souhaites-tu seulement avoir l'air de nous convaincre, ou veux-tu [357b] nous persuader réellement que le juste est de toute façon préférable à l'injuste ?

— Vous en persuader réellement, dis-je, voilà ce que je choisirais si cela dépendait de moi.

— Alors, dit-il, tu ne fais pas ce que tu veux. Dis-moi, en effet, n'existe-t-il pas, selon toi, un bien d'une telle sorte que nous acceptons de le posséder non pas en fonction du désir de ce qu'il en résultera, mais parce que nous l'aimons pour lui-même, comme c'est le cas de la joie et de tous ces plaisirs innocents, et qui n'engendrent par la suite rien d'autre que de la joie pour celui qui les possède ?

— Je crois pour ma part, répondis-je, qu'il existe un bien de cette sorte.

— [357c] Mais alors, n'existe-t-il pas également un bien que nous aimons pour lui-même et aussi pour ce qui en découle, comme par exemple être réfléchi, voir, être en bonne santé ? De tels biens, en effet, nous les chérissons en quelque sorte à double titre.

— Si, dis-je.

— Ne vois-tu pas une troisième espèce de biens, au sein de laquelle nous trouvons le fait de faire de l'exercice, le fait de soigner le malade, la pratique de la médecine, et toute autre pratique lucrative ? Nous avons tendance à parler de ces biens comme de choses qui demandent un effort, mais qui nous rendent service, et ce n'est pas pour eux-mêmes [357d] que nous acceptons de les posséder, mais pour les salaires et les autres avantages qui en découlent.

— Il y a bien en effet cette troisième espèce, dis-je, mais alors ?

— Dans laquelle de ces espèces, dit-il, places-tu la justice ?

— Je pense, dis-je, **[358a]** que c'est dans la plus belle, celle du bien que doit aimer, à la fois pour lui-même et pour ce qui en découle, celui qui a le désir d'être bienheureux.

— Ce n'est pourtant pas l'opinion courante, dit-il, la plupart des gens la classent dans l'espèce des biens pénibles, une espèce dont il faut s'occuper en vue des salaires et de la bonne réputation que l'opinion lui confère, mais qu'il faut fuir en tant que telle en raison de son caractère difficile.

— Je sais bien, dis-je, que c'est l'opinion habituelle, et il y a longtemps que Thrasymaque dénigre la justice en la présentant comme une chose de ce genre, alors qu'il fait l'éloge de l'injustice. Mais moi, semble-t-il, je suis du genre qui ne comprend pas facilement.

— Eh bien, soit, **[358b]** dit-il, écoute ce que j'ai à dire moi aussi, pour voir si tu seras de mon avis. Thrasymaque, me semble-t-il, a cédé plus rapidement que nécessaire, fasciné par toi comme par un serpent. En ce qui me concerne, la démonstration de chacune des thèses n'est aucunement ce que j'avais en tête. Je suis désireux d'entendre ce qu'est chacune, justice et injustice, et quel pouvoir chacune possède, existant en elle-même et par elle-même dans l'âme, en mettant de côté les salaires et les conséquences qui en découlent. Voici comment je compte procéder, si tu le juges à propos. Je vais passer en revue l'argument de Thrasymaque et je présenterai d'abord **[358c]** ce qu'est la justice telle qu'on en parle ordinairement, et d'où elle émane. En second lieu, je montrerai que tous ceux qui en font l'objet de leur occupation le font contre leur gré et parce qu'ils y sont contraints, et non pas parce qu'elle est un bien. En troisième lieu, je montrerai qu'ils agissent ainsi de manière apparemment raisonnable, parce que, à les entendre, l'existence de l'homme injuste est évidemment bien meilleure que celle du juste. Quant à moi, Socrate, ce n'est pas mon avis : je suis en fait perplexe, j'ai les oreilles bourdonnantes à force d'écouter Thrasymaque et des milliers d'autres, alors que je n'ai encore entendu personne présenter comme je le souhaiterais l'argument soutenant **[358d]** la supériorité de la justice sur l'injustice. Je souhaiterais, en effet, l'entendre louer en elle-même et pour elle-même, et c'est en m'adressant à toi que je crois pouvoir le réclamer. Pour cette raison, je vais m'appliquer du mieux que je peux à faire un éloge de l'existence injuste, et cela fait, je te montrerai de quelle manière je souhaiterais à mon tour t'entendre blâmer l'injustice et faire l'éloge de la justice. Mais vois si ce que je propose est aussi ce que tu souhaites.

— C'est ce que je souhaite le plus, dis-je. Est-il un autre sujet **[358e]** sur lequel un homme sensé se réjouisse de parler et d'entendre parler aussi souvent que celui-là ?

— Paroles excellentes ! dit-il. Écoute maintenant ce que j'ai dit que je présenterais en premier sur le sujet, ce qu'est et d'où provient la justice.

« On répète, en effet, que commettre l'injustice est par nature un bien, et

que le fait de subir l'injustice est un mal ; on dit aussi que subir l'injustice représente un mal plus grand que le bien qui consiste à la commettre. Par conséquent, lorsque les hommes commettent des injustices les uns envers les autres, et lorsqu'ils en subissent, et qu'ils font l'expérience des deux, commettre et subir l'injustice, ceux qui sont incapables de fuir le mal et **[359a]** de choisir le bien jugent qu'il leur sera profitable de passer un accord les uns avec les autres pour ne plus commettre ni subir l'injustice. C'est dans cette situation qu'ils commencèrent à édicter leurs lois et leurs conventions, et ils appelèrent la prescription instituée par la loi "ce qui est légal" et "ce qui est juste". Telle est bien l'origine et l'essence de la justice : elle tient une position intermédiaire entre ce qui est le bien suprême, qui est d'être injuste sans qu'on puisse nous rendre justice, et ce qui est le pire, c'est-à-dire de subir l'injustice et d'être impuissant à venger l'honneur ainsi flétri. Le juste se trouve au milieu de ces deux extrêmes, il n'est pas aimé **[359b]** comme un bien, mais il est honoré seulement parce qu'on est impuissant à commettre l'injustice <en toute impunité>. Car celui qui est en mesure de commettre l'injustice et qui est réellement un homme ne s'engagerait jamais dans une convention pour empêcher de commettre l'injustice et de la subir. Il serait bien fou de le faire. Voilà donc, Socrate, la nature de la justice, ce qu'elle est et quelle elle est, et quelles sont par nature ses origines, comme on le dit.

« Que ceux qui pratiquent la justice le fassent contre leur gré et par impuissance à commettre l'injustice, nous le saisirons très bien si nous nous représentons en pensée la situation suivante. **[359c]** Accordons à l'homme juste et à l'homme injuste un même pouvoir de faire ce qu'ils souhaitent ; ensuite, accompagnons-les et regardons où le désir de chacun va les guider. Nous trouverons l'homme juste s'engageant à découvert sur le même chemin que l'homme injuste, mû par son appétit du gain, cela même que toute la nature poursuit naturellement comme un bien, mais qui se voit ramené par la force de la loi au respect de l'équité. Pour que le pouvoir dont je parle soit porté à sa limite, il faudrait leur donner à tous les deux les capacités qui autrefois, selon ce qu'on rapporte, étaient échues **[359d]** à l'ancêtre de Gygès le Lydien. Celui-ci était un berger au service de celui qui régnait alors sur la Lydie. Après un gros orage et un tremblement de terre, le sol s'était fissuré et une crevasse s'était formée à l'endroit où il faisait paître son troupeau. Cette vue l'émerveilla et il y descendit pour voir, entre autres merveilles qu'on rapporte, un cheval d'airain creux, percé de petites ouvertures à travers lesquelles, ayant glissé la tête, il aperçut un cadavre, qui était apparemment celui d'un géant. Ce mort n'avait rien sur lui, **[359e]** si ce n'est un anneau d'or à la main, qu'il prit avant de remonter. À l'occasion de la réunion coutumière des bergers, au cours de laquelle ils communiquaient au roi ce qui concernait le troupeau pour le mois courant, notre berger se présenta portant au doigt son anneau. Ayant pris place avec les autres, il tourna par hasard le chaton de l'anneau vers la paume de sa main. Cela s'était à peine produit qu'il devint **[360a]** invisible aux yeux de ceux qui étaient rassemblés autour de lui et qui

se mirent à parler de lui, comme s'il avait quitté l'assemblée. Il en fut stupéfait et, manipulant l'anneau en sens inverse, il tourna le chaton vers l'extérieur : ce faisant, il redevint aussitôt visible. Prenant conscience de ce phénomène, il essaya de nouveau de manier l'anneau pour vérifier qu'il avait bien ce pouvoir, et la chose se répéta de la même manière : s'il tournait le chaton vers l'intérieur, il devenait invisible ; s'il le tournait vers l'extérieur, il devenait visible. Fort de cette observation, il s'arrangea aussitôt pour faire partie des messagers délégués auprès du roi **[360b]** et parvenu au palais, il séduisit la reine. Avec sa complicité, il tua le roi et s'empara ce faisant du pouvoir. Supposons à présent qu'il existe deux anneaux de ce genre, l'un au doigt du juste, l'autre au doigt de l'injuste : il n'y aurait personne, semble-t-il, d'assez résistant pour se maintenir dans la justice et avoir la force de ne pas attenter aux biens d'autrui et de ne pas y toucher, alors qu'il aurait le pouvoir de prendre impunément au marché ce dont il aurait envie, de pénétrer dans **[360c]** les maisons pour s'unir à qui lui plairait, et de tuer les uns, libérer les autres de leurs chaînes selon son gré, et d'accomplir ainsi dans la société humaine tout ce qu'il voudrait, à l'égal d'un dieu. S'il se comportait de la sorte, il ne ferait rien de différent de l'autre, et de fait les deux tendraient au même but. On pourrait alors affirmer qu'on tient là une preuve de poids que personne n'est juste de son plein gré, mais en y étant contraint, compte tenu du fait qu'on ne l'est pas personnellement en vue d'un bien : partout, en effet, où chacun croit possible pour lui de commettre l'injustice, il le fait. Car tout homme croit que l'injustice lui est **[360d]** beaucoup plus avantageuse individuellement que la justice, et c'est à juste titre que chacun le pense, comme le soutiendra celui qui expose un argument de ce genre. Si quelqu'un s'était approprié un tel pouvoir et qu'il ne consentît jamais à commettre l'injustice ni à toucher aux biens d'autrui, on le considérerait, parmi ceux qui en seraient avisés, comme le plus malheureux et le plus insensé des hommes. Ils n'en feraient pas moins son éloge en présence les uns des autres, se dupant mutuellement dans la crainte de subir eux-mêmes une injustice. Voilà comment se présentent les choses.

« Pour ce qui est du jugement à porter sur l'existence de ceux dont **[360e]** nous parlons, nous ne serons en mesure d'exprimer ce jugement correctement que si nous considérons séparément l'homme le plus juste et l'homme le plus injuste. Sinon, ce ne sera pas possible. Comment faire cette séparation ? Voici. N'enlevons rien à l'injustice de l'homme injuste, et n'enlevons rien non plus à la justice de l'homme juste, mais supposons que chacun réalise parfaitement l'activité qui est la sienne. D'abord, que l'homme injuste fasse comme les artisans de haut calibre, par exemple comme le pilote expert, comme un grand médecin qui a conscience de ce qui est possible et de ce qui n'est pas possible dans l'exercice de son art : ce qui est possible, **[361a]** il l'entreprend, ce qui ne l'est pas, il le laisse de côté. S'il lui arrive de faire erreur, il est capable de corriger la situation. De même, il faudrait aussi que l'homme injuste mène adroitement ses entreprises injustes et qu'il le fasse en

passant inaperçu, s'il doit devenir vraiment injuste. Celui qui se laisse découvrir, on jugera qu'il est médiocre. L'injustice ultime, c'est, en effet, de paraître juste tout en ne l'étant pas. Accordons donc à l'homme parfaitement injuste l'injustice absolue, et qu'on n'y retranche rien : permettons plutôt que la réputation de justice la plus élevée lui soit reconnue, alors qu'il commet les injustices les plus graves ; **[361b]** s'il fait quelque erreur, qu'il soit en mesure de se corriger ; qu'il soit réellement capable de parler de manière à persuader, si l'on dénonce l'une de ses entreprises injustes, et qu'enfin il soit en mesure d'user de violence dans toutes les situations où la violence est requise, en se fondant sur son courage, sur sa force, et avec l'aide de ses amis et de ses richesses. En face de pareil homme, évoquons à côté de lui l'homme juste, un homme simple et noble, qui, selon la parole d'Eschyle, ne consent pas à seulement paraître homme de bien, mais qui veut être tel¹. Enlevons-lui ce paraître, car s'il paraît juste, **[361c]** il recevra les honneurs et les gratifications qui sont accordés à celui qui paraît juste, et dès lors il ne sera pas clair s'il est juste en raison des honneurs et des gratifications, ou en raison de ce qui est juste. Il faut donc qu'il soit dépouillé de tout, sauf de la justice, et qu'on le mette dans la situation contraire à celle du précédent : que sans avoir commis aucune injustice, il ait la réputation de l'injustice la plus considérable, afin qu'il soit mis à l'épreuve dans son engagement envers la justice par son indifférence à l'égard de la mauvaise réputation et de toutes les conséquences qui en découlent ; qu'il aille, inébranlable, jusqu'à la mort **[361d]** – paraissant être injuste au cours de sa vie, mais étant au contraire juste – afin que, parvenus tous les deux au terme ultime, l'un de la justice, l'autre de l'injustice, on puisse juger lequel des deux est le plus heureux.

— Oh, oh ! mon cher Glaucon, m'écriai-je, avec quelle énergie tu polis, pour parvenir à porter un jugement, le portrait de ces deux hommes, on dirait que tu polis une statue !

— Je fais du mieux que je peux, dit-il. Maintenant que nous savons ce qu'ils sont, il ne sera pas vraiment difficile, à mon avis, de passer en revue dans notre discussion quel genre de vie les attend l'un et l'autre. Il faut faire cet examen **[361e]**, et même si l'exposé est mené avec une certaine rudesse, pense, Socrate, que ce n'est pas moi l'auteur, mais ceux qui font l'éloge de l'injustice en la plaçant au-dessus de la justice. Ils vont nous dire en effet que le juste, dans la situation où je l'ai représenté, sera fouetté, soumis à la torture, emprisonné, qu'on lui brûlera les yeux, et qu'enfin **[362a]**, après avoir enduré tant de sévices, il sera empalé et qu'il reconnaîtra qu'il faut vouloir, non pas être juste, mais le paraître. Ainsi, la phrase d'Eschyle aurait beaucoup mieux convenu à la description de l'injuste, car ils diront que c'est lui, l'injuste, qui en réalité se voue à une activité porteuse de vérité, au lieu de mener son existence selon l'apparence : en effet, son désir n'est pas de paraître injuste, mais de l'être.

« Tout d'abord, il commande dans sa cité, parce qu'il présente l'apparence d'être un juste ; ensuite, il prend femme là où il le souhaite, il donne ses enfants en mariage à qui il veut, il s'engage dans des liaisons et des associations selon son bon plaisir, et il tire avantage de l'ensemble de ses activités en exploitant son manque de scrupule à être injuste. Dans les conflits où il prend parti, qu'ils soient de nature privée ou publique, il prend le dessus et en retire plus que ses adversaires. Avantage par rapport à eux, il s'enrichit, il favorise ses amis, **[362c]** il nuit à ses ennemis ; les sacrifices qu'il offre aux dieux, les rituels qu'il pratique, il ne les consacre pas seulement selon les règles, mais avec magnificence, et dès lors il rend aux dieux un culte supérieur à celui du juste et des hommes qu'il souhaite dominer. Par conséquent, selon les apparences, il lui reviendra d'être plus aimé des dieux que le juste. Voilà comment, Socrate, dit-on, les dieux et les hommes offrent à l'homme injuste une existence meilleure qu'à l'homme juste. »

Après ces paroles de Glaucon, **[362d]** j'avais à l'esprit quelque chose à répliquer à ces propos, mais son frère Adimante intervint :

« Tu ne crois quand même pas, Socrate, que nous avons traité adéquatement de l'argument ?

— Mais que faut-il y comprendre ? dis-je.

— Le point qui devait le plus être soumis à la discussion, dit-il, n'a pas été soulevé.

— Eh bien, repris-je, suivant le dicton, que le frère vienne en aide au frère³ ! Qu'il en aille de même pour toi : s'il a laissé échapper quelque chose, viens le secourir. Il a pourtant tenu des propos suffisants pour me jeter par terre et m'enlever toute possibilité de venir au secours de la justice.

— **[362e]** Tu ne dis rien qui vaille, dit-il, écoute plutôt ce que j'ai à dire. Nous devons en effet exposer les arguments qui sont contraires à ceux qu'il a soutenus, les arguments de ceux qui font l'éloge de la justice et blâment l'injustice, si nous voulons clarifier ce que me semble vouloir dire Glaucon. Les pères, n'est-ce pas, dans leurs discours à leurs fils, insistent sur la nécessité **[363a]** d'être juste, et ainsi font tous ceux qui partagent cette responsabilité ; ils ne font cependant pas l'éloge de la justice pour elle-même, mais en tenant compte de la considération qui en découle : en effet, le but recherché est qu'en paraissant juste, cette réputation ait pour conséquence l'accès aux charges, les alliances par mariage et tout ce que Glaucon a exposé tout à l'heure et qui échoit au juste de par sa renommée. Ceux qui s'expriment de la sorte font encore plus grand cas de ce qui s'attache aux réputations : ils accordent du crédit aux faveurs acquises auprès des dieux, et ils n'en ont que pour les biens abondants que les dieux, disent-ils, dispensent aux hommes pieux. Ainsi parlaient le noble Hésiode et aussi Homère, le premier en disant qu'en faveur des justes, les dieux font que **[363b]**

« Et il ajoute que

les brebis laineuses plient sous le poids de leur toison⁴

« et il mentionne de nombreux autres bienfaits de ce genre. Quant à Homère, il s'en rapproche, lui qui dit à peu près ce qui suit :

<ta gloire va jusqu'au ciel>,
comme celle d'un roi irréprochable, rempli du respect
de Dieu et qui se porte au secours du bon droit ;
la terre noire porte **[363c]** les blés et les orges,
les arbres ploient sous le poids des fruits,
les brebis ne cessent d'engendrer, et la mer offre les poissons⁵.

« Musée et son fils⁶, quant à eux, accordent aux justes de la part des dieux des biens encore plus excitants. Ils les conduisent, en paroles, chez Hadès, ils les font prendre place sur les couchettes et leur préparent le banquet réservé aux hommes pieux, où ils se couvrent de couronnes, et passent **[363d]** tout leur temps à s'enivrer, comme si la plus belle récompense de la vertu était une ivresse éternelle. D'autres encore donnent aux récompenses accordées par les dieux une portée plus considérable. Ses enfants, les enfants de ses enfants, et toute une postérité pour sa lignée, voilà, disent-ils, ce que laisse derrière lui l'homme saint et fidèle à ses serments⁷. Ce sont de tels propos qui constituent leurs éloges de la justice. Pour les hommes impies et injustes, au contraire, ils les plongent dans une sorte de boue, dans l'Hadès, et ils les forcent à porter de l'eau dans un tamis, et au cours de leur existence **[363e]** ils leur donnent une réputation infâme ; tous ces châtiments que Glaucon a attribués aux justes, qui paraissent injustes aux yeux des autres, ils les appliquent aux méchants ; ils n'en ont pas d'autres à leur disposition. Tel est donc leur éloge et leur blâme, dans le cas de chacun des deux, de la justice et de l'injustice.

« Examine donc, Socrate, en plus de ces considérations, une autre espèce d'arguments relatifs à la justice et à l'injustice, un discours populaire et repris par les poètes. D'une voix unanime, **[364a]** tous célèbrent dans des hymnes la beauté de la modération et de la justice, mais ils les présentent comme des choses ardues et pénibles, alors que l'intempérance et l'injustice sont agréables et facilement accessibles, puisqu'elles ne sont honteuses qu'aux yeux de l'opinion et de la loi. Ils présentent les injustices comme étant plus avantageuses en général que les actes justes et ils acceptent sans difficulté de féliciter et d'honorer, en public comme en privé, les hommes malhonnêtes qui sont riches et qui disposent de bien d'autres pouvoirs ; les autres, ils ne les honorent pas et ils les regardent de haut, pour peu qu'ils soient **[364b]** affaiblis et pauvres, tout en reconnaissant qu'ils sont meilleurs que les autres. Mais de tous ces arguments, ceux qu'ils tiennent concernant les dieux et la vertu sont les plus étonnants : selon eux, les dieux affligent bien des hommes justes d'un destin malheureux et rendent leur existence mauvaise, alors qu'ils donnent à ceux qui sont à l'opposé un destin contraire. Des charlatans et des devins viennent aux portes des riches, ils les persuadent que les dieux leur ont

conféré un certain pouvoir, en raison de leurs sacrifices et de leurs incantations : si quelque injustice **[364c]** a été commise par eux-mêmes ou par leurs ancêtres, ils pourront en guérir par le biais de plaisirs et de fêtes. Désire-t-on faire du mal à un ennemi en particulier, ils feront moyennant une petite rétribution, du tort à l'homme juste comme à l'homme injuste, en recourant à des formules incantatoires et à des envoûtements, car les dieux, prétendent-ils, se laissent convaincre de leur rendre service. Toutes ces prétentions, ils les rattachent au témoignage des poètes ; certains, pour faire voir combien le vice est facile, chantent que

la méchanceté, il est facile d'y accéder en nombre **[364d]**
le chemin qui y mène est sans obstacles,
et elle loge tout près,
mais devant la vertu, les dieux ont placé la sueur⁸

« et, ajoutent-ils, il s'agit d'un chemin long, plein d'embûches et escarpé. D'autres font témoigner Homère, pour montrer la soumission des dieux aux hommes, car Homère lui aussi a dit :

les dieux eux-mêmes peuvent être influencés
avec des sacrifices, avec de douces supplications,
[364e] avec des libations et la fumée des sacrifices, les hommes les apaisent
et les implorent, quand ils ont transgressé la loi et commis une faute⁹

« Ils mettent en avant quantité de livres de Musée et d'Orphée, fils de la Lune et des Muses, dit-on, pour fonder sur eux les règles de leurs sacrifices, et ils font croire, non seulement aux individus mais aussi aux cités, qu'on peut être délivré et purifié de ses injustices par des sacrifices et des plaisirs innocents, que ce soit **[365a]** au cours de sa vie, ou même après la mort. Ils appellent initiations les rites qui nous délivrent des maux de là-bas ; et ceux qui n'offrent pas de sacrifices, des choses terrifiantes les attendent.

« Tous ces discours, mon cher Socrate, et tous ceux du même acabit sur la vertu et sur le vice, qui nous exposent leur valeur selon les hommes et les dieux, quel effet ont-ils, pensons-nous, sur les âmes des jeunes gens qui leur prêtent l'oreille, eux qui sont doués d'un bon naturel et qui sont capables de butiner, pour ainsi dire, sur tous ces propos pour en tirer un raisonnement concluant sur le genre **[365b]** d'homme qu'ils doivent devenir et sur le moyen de conduire son existence pour qu'elle soit la meilleure ? Selon toute apparence, ce jeune homme se dira à lui-même, avec Pindare,

Est-ce par la justice que je gravirai la haute enceinte
ou par des fourberies trompeuses, pour m'y retrancher et y passer ma vie¹⁰ ?

« Ces paroles me disent que si je suis juste, et que je n'en donne pas l'apparence, alors je n'en tirerai aucun profit, mais plutôt des peines et des châtements évidents, alors que si j'assortis une vie injuste d'une apparence de justice, on dira que mon existence est digne des dieux. En conséquence, **[365c]** puisque le paraître, comme l'expliquent les sages, vient à bout même

de la vérité et se montre souverain pour le bonheur¹¹, c'est dans cette direction qu'il faut entièrement se tourner. Il convient donc de représenter en cercle tout autour de moi, comme une façade et un décor – la peinture d'un artifice de vertu – et il faudra tirer derrière moi le renard, subtil et astucieux, du très sage Archiloque¹². “Mais, dira-t-on, il n'est pas facile de toujours se cacher quand on est méchant.” Rien d'autre de ce qui a de la valeur, dirons-nous en guise de réponse, n'est facile d'accès. Et pourtant, **[365d]** si nous voulons être heureux, c'est ce chemin qu'il faut prendre, comme il nous est tracé par ces discours. Pour ce qui est de nous cacher, nous nous rassemblerons dans des ligues et des hétaires, et il existe des maîtres de persuasion pour nous transmettre l'expertise du discours populaire et de la plaidoirie devant le tribunal. Puisant dans leur art, tantôt nous persuaderons, tantôt nous contraindrons par la force, dans le dessein de nous enrichir tout en évitant d'affronter la justice. “Mais il est impossible de demeurer caché des dieux, ni de les contraindre par la force”, dira-t-on. Mais, s'ils n'existent pas, ou si rien de ce qui concerne les affaires humaines ne leur importe, pourquoi faudrait-il se soucier **[365e]** de leur échapper ? Et s'ils existent et s'ils ont souci des affaires humaines, nous ne savons pas qui ils sont, ou nous n'avons entendu parler d'eux par aucun intermédiaire si ce n'est les lois et les poètes qui ont fait leur généalogie. Or, ces mêmes poètes nous affirment que les dieux peuvent être influencés et persuadés par les sacrifices, les prières de supplication, les offrandes¹³. Il faut les croire sur ces deux points, ou ne les croire sur aucun. Et donc, s'il faut le croire, il conviendra de commettre l'injustice et d'offrir des sacrifices en profitant de nos injustices. **[366a]** Car en étant justes, nous serons seulement exempts de châtiments de la part des dieux, mais nous renoncerions par ailleurs aux profits provenant de l'injustice. Étant injustes au contraire, nous aurons le profit et, tout en poursuivant nos transgressions et nos fautes, nous les persuaderons par nos supplications et ainsi nous échapperons aux châtiments. “Mais, dira-t-on, chez Hadès, nous devons expier devant la justice les injustices que nous avons commises en ce monde, nous-mêmes ou les enfants de nos enfants¹⁴.” Mais, mon ami, répondra celui qui raisonne, les initiations possèdent également une grande efficacité, de même que les dieux libérateurs, comme en témoignent les cités **[366b]** les plus célèbres et les enfants des dieux qui, devenus poètes et interprètes des dieux, nous apportent la révélation que les choses sont bien ainsi.

« En vertu de quel argument donc accorderions-nous notre préférence à la justice plutôt qu'à l'injustice extrême ? Si nous prenons possession de l'injustice en la recouvrant d'une belle parure fallacieuse, nous conduirons notre action en vivant et en mourant selon notre disposition d'esprit, et cela sous le regard des dieux comme sous celui des hommes, suivant par là le discours du plus grand nombre, mais aussi des gens éminents. Sur le fond de tous les propos que nous avons échangés, Socrate, de quel moyen dispose donc, pour consentir à **[366c]** respecter la justice, celui qui possède quelque force d'âme ou de corps, quelque position de fortune ou de naissance, et ne

pas s'esclaffer quand il entend qu'on en fait l'éloge ? À coup sûr, si quelqu'un est en mesure de démontrer que ce que nous avons dit est faux et s'il détient la certitude que la justice est le bien suprême, il aura une grande compassion pour ceux qui sont injustes et ne manifestera aucune colère à leur endroit. Il sait que, mis à part ceux qu'un naturel divin dégoûte de l'injustice ou encore que l'emprise d'un savoir tient éloignés d'elle, il ne se trouve **[366d]** personne parmi les autres qui soit juste de son plein gré ; et si on blâme l'injustice, c'est que le manque de courage, la vieillesse, ou quelque autre faiblesse rend impuissant à la commettre. Qu'il en aille ainsi, c'est clair. Car le premier parmi ceux qui se trouvent dans cette situation, lui en donne-t-on le moyen, sera le premier à commettre l'injustice, et cela autant qu'il en sera capable. Et la cause de tout cela n'est rien d'autre que ce qui a motivé tout notre discours, mon frère et moi, en nous adressant à toi, Socrate, pour te dire : “Ô mon merveilleux ami, parmi vous tous qui **[366e]** vous présentez comme les propagateurs de la justice, en commençant par les héros des temps anciens dont les paroles nous ont été conservées jusqu'à ce jour, personne n'a jamais blâmé l'injustice ou loué la justice pour d'autres raisons que pour les réputations, les honneurs et les gratifications qui en découlent. Ce qu'elles réalisent chacune d'elles, par leur efficacité propre dans l'âme où elles sont présentes, cachées aux yeux des dieux et des hommes, personne jamais, ni dans le langage poétique ni dans la langue ordinaire, n'a démontré de manière adéquate que l'une est le plus grand des maux que l'âme renferme en elle-même, et que la justice en revanche est le plus grand bien. Si, en effet, **[367a]** dès le point de départ, vous vous entendiez tous à nous parler de cette manière et si vous nous en persuadiez dès l'enfance, nous ne chercherions pas à nous garder les uns les autres de commettre l'injustice, mais chacun serait pour lui-même son propre gardien, dans la crainte de cohabiter avec le plus grand des maux s'il en venait à commettre l'injustice.”

« Voilà, Socrate, et sans doute Thrasymaque pourrait-il ajouter encore quelque chose à ces propos, ou un autre pourrait certes s'exprimer sur la justice et l'injustice, en renversant grossièrement leur efficacité respective, en tout cas c'est ce qui me semble. Quant à moi – je me sens tenu de ne rien **[367b]** te cacher – c'est avec le désir de t'entendre soutenir la thèse contraire que je parle, en y mettant toute l'application dont je suis capable. Ne te contente donc pas de nous montrer dans ton exposé que la justice est supérieure à l'injustice ; montre-nous aussi ce que chacune produit chez celui qui la possède en elle-même et par elle-même, l'une produisant le mal, l'autre le bien. Ne tiens pas compte des réputations, comme Glaucon te l'a recommandé, car si tu ne fais pas abstraction dans chacun des cas des réputations réelles, et que tu y ajoutes les réputations fausses, nous dirons que tu ne fais pas l'éloge du juste, mais bien du paraître juste, et que tu ne blâmes pas l'injuste, **[367c]** mais le paraître injuste, et que tu nous recommandes, étant injuste, de passer inaperçu, et que dès lors tu tombes d'accord avec Thrasymaque pour dire que le juste est un bien étranger, que c'est un bien qui

est l'intérêt du plus fort, alors que l'injuste est utile et avantageux en lui-même, tout en étant nuisible au plus faible. Puisque tu as reconnu que la justice appartient aux biens les plus élevés, ces biens qui méritent certes d'être possédés pour les conséquences qui en découlent, mais plus encore pour ce qu'ils sont en eux-mêmes, comme c'est le cas pour le fait de voir, d'entendre, de penser, et bien sûr aussi d'être en bonne santé, **[367d]** et tous les autres biens authentiques de cette sorte, qui s'imposent par leur nature propre et non en fonction de l'opinion, fais donc l'éloge de la justice pour ce qu'elle a de bénéfique en elle-même et par elle-même pour celui qui la possède, et blâme l'injustice ; que les autres s'occupent de faire l'éloge des récompenses et des réputations. En ce qui me concerne, j'accepterais que d'autres que toi fassent de cette manière un éloge de la justice et qu'ils blâment l'injustice, en portant aux nues et en dénigrant pour l'une et pour l'autre les réputations et les récompenses, mais de ta part, je ne l'accepterais pas, à moins que tu ne l'ordonnes, puisque tu as passé toute ta vie **[367e]** à ne faire l'examen d'aucune autre question que celle-là. Ne limite donc pas ton discours à nous montrer que la justice est supérieure à l'injustice, montre-nous plutôt ce que chacune d'elles produit de par son pouvoir propre chez celui qui la possède, qu'elle échappe ou non au regard des dieux et des hommes, à savoir que l'une est un bien, et l'autre un mal. »

Moi, je les avais écoutés et j'étais rempli d'admiration comme toujours pour le naturel de Glaucon et d'Adimante, mais en vérité j'en éprouvai cette fois un très grand plaisir **[368a]** et je leur dis :

« Il n'avait pas tort, ô fils de cet homme fameux, l'amant de Glaucon, de commencer ainsi les éloges où il vante votre rôle à la bataille de Mégare

Enfants d'Ariston, race divine issue d'un homme illustre¹⁵ !

« Il me semble, mes amis, que cet éloge est approprié. L'épreuve que vous traversez est véritablement divine, puisque vous n'êtes pas convaincus que l'injustice est meilleure que la justice, même après avoir fait tant d'efforts pour parler sur le sujet. À mon avis, vous n'êtes réellement pas convaincus, **[368b]** j'en vois la preuve dans tout le reste de votre comportement, car si je me limitais à vos discours, je n'aurais pas confiance en vous. Mais plus j'ai confiance en vous, plus je deviens perplexe quant à ce que je dois faire. D'une part, en effet, je suis privé de ressources sur la manière de porter secours à la justice – il me semble que j'en suis incapable – et la preuve en est qu'alors que je croyais bien démontrer par mes arguments à Thrasymaque que la justice est meilleure que l'injustice, vous n'êtes pas sensibles à ma démonstration. Mais, d'un autre côté, je ne peux pas me permettre de ne pas lui venir en aide, car je crains qu'il n'y ait là motif d'impiété, dans le cas où la justice **[368c]** se trouverait bafouée publiquement et que je me désiste et ne me porte à sa défense, et cela jusqu'à mon dernier souffle et tant que j'aurai la force de prendre la parole. Ce qui s'impose, c'est donc que je lui vienne en aide, comme je peux et autant que j'en suis capable. »

Alors Glaucon et les autres me supplièrent de m'y appliquer par tous les moyens et de ne pas abandonner la discussion, mais au contraire de chercher à découvrir ce que sont chacune d'elles, justice et injustice, et ce qui est vrai concernant leur utilité respective. Je leur donnai alors mon opinion :

« La recherche que nous entreprenons n'a rien d'ordinaire, elle demande, à mon avis, un regard bien aiguisé. **[368d]** Puisque la question est obscure pour nous, je crois, repris-je, qu'il faut effectuer cette enquête de la manière suivante. Si, devant des gens dont la vue manque d'acuité, on disposait des lettres formées en petits caractères pour qu'ils les reconnaissent de loin, et que l'un d'eux s'avise que les mêmes lettres se trouvent ailleurs en plus grands caractères et dans un cadre plus grand, je crois que cela leur apparaîtrait comme un don d'Hermès de reconnaître d'abord les grands caractères, pour examiner ensuite les petits et voir s'il s'agit des mêmes.

— Très bien, répondit Adimante, mais quel rapport, Socrate, **[368e]** vois-tu là avec notre recherche sur la justice ?

— Je vais te répondre, dis-je. La justice, disons-nous, existe pour un homme individuel. Elle existe donc aussi, d'une certaine manière, pour la cité entière ?

— Tout à fait, dit-il.

— Or, la cité est plus grande que l'homme individuel ?

— Elle est plus grande, dit-il.

— Peut-être alors existe-t-il une justice qui soit plus grande dans un cadre plus grand, et donc plus facile à saisir. Si donc vous le souhaitez, **[369a]** nous effectuerons d'abord notre recherche sur ce qu'est la justice dans les cités ; ensuite, nous poursuivrons le questionnement de la même manière dans l'individu pris séparément, en examinant dans la forme visible du plus petit sa ressemblance avec le plus grand.

— Eh bien, dit-il, à mon avis, tu présentes bien la question.

— Et alors, dis-je, si nous considérons dans notre discours une cité en train de se former, ne verrions-nous pas aussi la justice s'y développer, tout autant que l'injustice ?

— C'est possible, dit-il.

— Une fois la cité formée, aurions-nous quelque espoir d'y voir plus facilement ce que nous cherchons ?

— **[369b]** Beaucoup plus facilement.

— Vous semble-t-il qu'il faille nous efforcer d'entreprendre cette recherche ? Ce n'est pas une mince affaire, je pense, réfléchissez-y.

— C'est tout réfléchi, dit Adimante, ne fais pas autre chose.

— Or, selon moi, repris-je, la cité se forme parce que chacun d'entre nous se trouve dans la situation de ne pas se suffire à lui-même, mais au contraire de manquer de beaucoup de choses. Y a-t-il, d'après toi, une autre cause à la fondation d'une cité ?

— Aucune, dit-il.

— Dès lors, un homme recourt **[369c]** à un autre pour un besoin

particulier, puis à un autre en fonction de tel autre besoin, et parce qu'ils manquent d'une multitude de choses, les hommes se rassemblent nombreux au sein d'une même fondation, s'associant pour s'entraider. C'est bien à cette société que nous avons donné le nom de cité, n'est-ce pas ?

— Exactement.

— Mais quand un homme procède à un échange avec un autre, qu'il donne ou qu'il reçoive, c'est toujours à la pensée que cela est mieux pour lui ?

— Tout à fait.

— Eh bien, allons, dis-je, construisons en paroles notre cité, en commençant par ses débuts et ce sont nos besoins, semble-t-il, qui en constitueront le fondement.

— Assurément.

— Mais le premier et le plus important **[369d]** des besoins est de se procurer de la nourriture, pour assurer la subsistance et la vie.

— Oui, absolument.

— Le deuxième est celui du logement ; le troisième, celui du vêtement et des choses de ce genre.

— C'est bien cela.

— Mais voyons, repris-je, comment la cité suffira-t-elle à pourvoir à de tels besoins ? Y a-t-il un autre moyen qu'en faisant de l'un un laboureur, de l'autre un maçon, de l'autre un tisserand ? Ajouterons-nous également un cordonnier ou quelque autre artisan pour s'occuper des soins du corps ?

— Certainement.

— La cité réduite aux nécessités les plus élémentaires serait donc formée de quatre ou cinq hommes.

— **[369e]** Il semble bien.

— Mais alors ? Faut-il que chacun d'eux offre le service de son propre travail, le mettant en commun à la disposition de tous les autres, par exemple que le laboureur procure à lui seul les vivres pour quatre et multiplie par quatre le temps et l'effort pour fournir le blé **[370a]** et le partager avec les autres, ou encore, sans se soucier d'eux, qu'il produise pour ses seuls besoins seulement le quart de ce blé, en un quart de temps, et qu'il consacre les trois quarts restants, l'un à la préparation d'une maison, l'autre au vêtement, l'autre à des chaussures, et qu'au lieu de chercher à mettre en commun les choses qu'il possède, il exerce sa propre activité par lui-même et pour lui seul ? »

Et Adimante répondit :

« Sans doute, Socrate, serait-il plus facile de faire ce que tu as dit d'abord.

— Par Zeus, dis-je, rien d'étonnant à cela ! De fait, moi aussi, pendant que tu parles, je réfléchis au fait que chacun de nous, au point de départ, ne s'est pas développé naturellement de manière tout à fait **[370b]** semblable, mais que la nature nous a différenciés, chacun s'adonnant à une activité différente. N'est-ce pas ton avis ?

— C'est bien mon avis.

— Mais quoi ? Qui exercerait l'activité la mieux réussie, celui qui travaillerait dans plusieurs métiers, ou celui qui n'en exercerait qu'un seul ?

— Celui qui n'en exercerait qu'un seul.

— Mais il est néanmoins aussi évident, je pense, que si quelqu'un laisse passer l'occasion propice de réaliser quelque chose, le travail est gâché.

— C'est clair, en effet.

— C'est que, je pense, la chose à faire n'est pas disposée à attendre le loisir de celui qui doit la faire, mais nécessairement, celui qui fait doit **[370c]** s'appliquer à faire ce qui est à faire, en évitant de le considérer comme une occupation secondaire.

— Nécessairement.

— Le résultat est que des biens seront produits en plus grande quantité, qu'ils seront de meilleure qualité et produits plus facilement, si chacun ne s'occupe que d'une chose selon ses dispositions naturelles et au moment opportun, et qu'il lui soit loisible de ne pas s'occuper des travaux des autres.

— Très certainement.

— Il faut donc, Adimante, des citoyens en plus grand nombre que les quatre occupés aux tâches dont nous avons parlé. Le laboureur ne fabriquera sans doute pas sa charrue lui-même, s'il veut qu'elle soit de qualité, **[370d]** ni sa houe, ni les autres outils nécessaires au travail de la terre. Le maçon non plus ne fabriquera pas ses outils, il lui en faut beaucoup à lui aussi ; et la même chose peut être dite du tisserand et du cordonnier. N'est-ce pas ?

— C'est vrai.

— Voilà donc des constructeurs, des forgerons, et beaucoup d'artisans de ce genre, qui vont s'associer à notre petite cité et en augmenter la population.

— Tout à fait.

— Mais ce ne serait pas encore quelque chose de très important, si on omettait d'y joindre des bouviers, des bergers et les autres types de pasteurs, **[370e]** afin que les laboureurs puissent disposer de bœufs pour leurs labours, que les maçons comme les laboureurs puissent utiliser des attelages pour leurs charriages, et que les tisserands et les cordonniers puissent disposer de peaux et de laines.

— Ce ne serait plus une petite cité, dit-il, si elle devait contenir tous ceux-là.

— Mais, repris-je, fonder cette cité dans un endroit tel qu'elle n'ait besoin de rien importer, c'est quasi impossible.

— Impossible, en effet.

— Elle aura donc besoin d'autres citoyens, qui lui procureront d'une autre cité les choses dont elle manque.

— Elle en aura besoin.

— Mais si celui qui est chargé d'importer part les mains vides, sans rien apporter de ce qui manque à ceux auprès de qui il compte se procurer les choses qui manquent à ses concitoyens, il reviendra les mains vides, n'est-ce pas ?

— C'est mon avis.

— Il faut donc produire sur place non seulement les biens qui sont suffisants à son usage propre, mais aussi des biens, en quantité et en qualité, **[371a]** destinés à ceux qui en ont besoin.

— Il le faut, en effet.

— Il nous faut donc dans notre cité des laboureurs en plus grand nombre, et de même pour les autres artisans.

— Un plus grand nombre, en effet.

— Il nous faut également d'autres personnes chargées de l'importation et de l'exportation des biens. Ces agents sont des marchands, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Nous aurons donc besoin de marchands ?

— Assurément.

— Et si le commerce se fait par voie de mer, il nous faudra encore **[371b]** beaucoup d'autres artisans, notamment ceux qui sont experts dans les activités maritimes.

— Il en faudra un grand nombre.

— Mais alors ? Au sein de la cité elle-même, comment les citoyens s'échangeront-ils les biens que chacun aura produits ? Car c'est bien dans ce but que nous avons fondé une cité, en rendant possible leur association.

— C'est clair, dit-il, ils vendent et ils achètent.

— De là, l'instauration de la place publique et de la monnaie, symbole de l'échange.

— Assurément.

— Mais si le laboureur, ou quelque autre artisan, venu proposer **[371c]** au marché le produit de son travail, ne se trouve pas là au même moment que ceux qui ont besoin de se procurer sa marchandise, abandonnera-t-il son travail pour venir s'asseoir sur le marché ?

— Pas du tout, dit-il. Il y a des gens qui, voyant cette situation, organisent à leur profit cette charge de service. Dans les cités correctement administrées, il s'agit le plus souvent de ceux qui sont faibles physiquement et inaptes à exécuter un autre travail. La tâche qui leur convient est de rester au marché, **[371d]** d'acheter des marchandises contre un paiement en argent à ceux qui ont besoin de les vendre, et de les revendre contre paiement en argent à ceux qui ont besoin de se les procurer.

— Tel est donc, repris-je, la nécessité qui fait naître des commerçants dans notre cité. Nous appelons bien commerçants ceux qui sont installés au marché, et qui se chargent de la vente et de l'achat, alors que nous appelons marchands ceux qui se déplacent de cité en cité ?

— C'est exact.

— Il y a encore d'autres gens, je pense, chargés de fonctions de service, des gens **[371e]** dont la valeur pour la société ne repose pas vraiment sur leurs qualités intellectuelles, mais plutôt sur leur force physique, qui les rend aptes aux travaux pénibles. Ceux-là vendent l'usage de leur force ; on les appelle

salariés du fait, je pense, qu'ils appellent salaire le prix de leur effort, n'est-ce pas ?

— C'est exact.

— Ces salariés sont donc également, selon toute apparence, le complément de la cité.

— Il me semble.

— Dès lors, Adimante, la cité ne s'est-elle pas assez développée à nos yeux pour être achevée ?

— Peut-être.

— Alors, où donc se trouvera éventuellement en elle la justice ? Et l'injustice ? Et parmi tout ce que nous avons scruté, de quoi en particulier chacune sera-t-elle concomitante ?

— Quant à moi, dit-il, **[372a]** je n'en ai pas idée, Socrate, à moins que ce ne soit dans quelque usage de ces biens que font les hommes dans leurs relations entre eux.

— Il est possible, dis-je, que tu dises juste, il faut le considérer sans se laisser arrêter.

— Considérons en premier lieu de quelle manière vont vivre les gens qui se sont organisés ainsi. Que vont-ils produire, si ce n'est du blé, du vin, des vêtements et des chaussures ? Ils vont aussi construire des habitations et, durant l'été, la plupart exerceront leurs occupations sans vêtements ni chaussures, mais l'hiver venu, ils seront vêtus **[372b]** et chaussés comme il faut. Ils se nourriront de farines qu'ils auront préparées à partir de l'orge, ou encore du froment de blé, ils les feront griller, ou ils les pétriront, pour en faire de belles galettes et des pains servis sur du chaume ou sur des feuilles bien propres. Étendus sur des couches fleuries de smilax et de myrte, ils se régaleront, eux et leurs enfants, à boire du vin, la tête couronnée et chantant des hymnes de louange aux dieux. C'est ainsi qu'ils vivront heureux, rassemblés les uns les autres, **[372c]** évitant une progéniture qui excéderait leurs ressources, pour se prémunir contre la misère et la guerre. »

Alors Glaucon prit la parole.

« C'est apparemment sans cuisine élaborée que tu fais banqueter ces gens-là.

— Tu as raison, dis-je, j'avais oublié qu'ils ont aussi des plats cuisinés ; mais, bien sûr, ils auront du sel, des olives, du fromage, et ils feront cuire des oignons et des légumes, qui sont le menu des gens qui vivent à la campagne. Nous leur servirons également des desserts faits de figues, de pois chiches et de fèves, et ils feront griller des baies de myrte et des glands, **[372d]** tout en buvant avec modération. Passant ainsi leur vie en paix et en bonne santé, et mourant sans doute à un âge avancé, ils transmettront la même vie à leurs descendants. »

Il poursuivit :

« Si tu mets sur pied une cité de pourceaux, Socrate, dit-il, tu ne leur offrirais pas d'autre pâture que celle-là !

— Mais, répondis-je, que faut-il leur offrir, Glaucon ?

— Ce que veut la coutume, dit-il. Je pense qu'il faut leur procurer des couches pour qu'ils s'étendent, si on veut éviter qu'ils soient inconfortables, et qu'ils prennent les repas [372e] à table, et qu'ils aient les mêmes mets cuisinés et desserts qu'aujourd'hui.

— Très bien, dis-je, je comprends. Nous n'examinons pas seulement, semble-t-il, la cité telle qu'elle se développe, mais une cité qui est parvenue au luxe, et sans doute n'est-il pas mauvais de le faire. C'est peut-être en effet en examinant une cité de ce genre que nous pourrions saisir comment la justice et l'injustice prennent racine dans les cités à un moment donné. Or, justement, la cité véritable me semble être celle que j'ai décrite, en tant qu'elle constitue un état en santé. Mais si vous souhaitez que nous étudions une cité gonflée d'humeurs, rien ne l'interdit. Cela ne sera apparemment pas [373a] du goût de certains, pas plus que ce régime alimentaire ; ils se procureront des couches, des tables et du mobilier supplémentaire ; et aussi des mets cuisinés, des parfums, des essences à brûler, des hétaïres, des friandises, et tout cela dans une grande variété de formes. Ce dont j'ai parlé en premier, on ne le mettra plus au rang des choses nécessaires, les maisons, les manteaux et les chaussures, mais on va devoir inventer la peinture et l'ornementation, et se procurer l'or, l'ivoire et toutes les matières de ce genre, n'est-ce pas ?

— Oui, [373b] dit-il.

— Il convient dès lors d'agrandir encore la cité. Car cette cité que nous avons décrite – la cité saine – ne suffit plus ; il faut la remplir d'une multitude de gens, en la faisant croître du nombre de ceux qui ne concourent dans les cités à rien de nécessaire, comme par exemple les chasseurs en tout genre, les imitateurs, c'est-à-dire le grand nombre de ceux qui s'appliquent aux dessins et aux couleurs, et aussi la foule de ceux qui s'occupent de musique, les poètes et ceux qui les entourent, les rhapsodes, les acteurs, les choreutes, les entrepreneurs, les fabricants d'accessoires de toutes sortes, et notamment [373c] de ce qui concerne la toilette des femmes. Nous aurons de fait besoin d'un plus grand nombre de gens de service : ne crois-tu pas qu'il nous faudra des pédagogues, des nourrices, des gouvernantes, des femmes de chambre, et aussi des coiffeurs et de fins cuisiniers et des bouchers ? Ajoutons-y des porchers. Rien de cela ne se trouvait dans notre première cité, car rien de cela ne nous manquait, alors que dans celle-ci, tout cela nous est nécessaire. Il nous faudra encore des bestiaux de toute espèce pour ceux qui en mangent, n'est-ce pas ?

— Comment faire autrement ?

— [373d] Et donc nous aurons davantage besoin de médecins en suivant ce régime que dans le régime précédent ?

— Davantage.

— Et le pays, lui qui suffisait jusqu'alors à nourrir ses habitants, il deviendra trop petit et il ne suffira plus. Qu'en dis-tu ?

— Je suis d'accord.

— Dès lors ne faudra-t-il pas découper à notre usage une partie du territoire voisin, si nous voulons avoir assez de terre à pâturage et à labour, et eux, de leur côté, ne découperont-ils pas notre terre, s'ils ne résistent pas non plus à la possession illimitée de richesses, transgressant eux aussi [373e] la limite des biens nécessaires ?

— De toute nécessité, Socrate, dit-il.

— Nous nous ferons donc la guerre, c'est ce qui s'ensuit, Glaucon ? Comment pourrait-il en être autrement ?

— Il en sera bien ainsi, dit-il.

— Mais nous ne pouvons pas vraiment aborder, repris-je, la question de savoir si la guerre est néfaste ou bénéfique, mais seulement le point suivant : nous avons découvert l'origine de la guerre dans ce qui produit pour les cités les maux les plus grands, qu'ils soient privés ou publics, chaque fois qu'ils y surviennent.

— Tout à fait.

— Il faut donc, mon ami, agrandir encore la cité, et pas d'un petit nombre, [374a] mais d'une armée entière, qui puisse se mobiliser pour protéger tous les biens de la cité, et qui puisse combattre les envahisseurs pour les biens dont je viens de parler.

— Mais quoi ? dit-il, ils n'en sont pas capables eux-mêmes ?

— Non, repris-je, si toi-même et nous tous sommes justement tombés d'accord, lorsque nous avons façonné la cité ; nous avons en effet pratiquement reconnu, si tu t'en souviens, qu'il est impossible qu'un seul accomplisse correctement tous les métiers.

— Tu as raison, dit-il.

— Eh bien, repris-je, [374b] le combat relié à la guerre ne te semble-t-il pas relever d'un art particulier ?

— Si, bien sûr.

— Faut-il donc accorder en quelque sorte plus d'importance à l'art du cordonnier qu'à l'art de la guerre ?

— Pas du tout.

— Mais justement, nous avons interdit au cordonnier d'entreprendre en même temps le métier de laboureur, de tisserand, de maçon ; qu'il s'en tienne au métier de cordonnier, afin que le produit de la cordonnerie soit de qualité ; et à chacun des autres artisans, nous avons de la même manière confié un seul métier, celui pour lequel il est naturellement doué et auquel il veut se consacrer [374c] durant toute sa vie, à l'exclusion de tous les autres, en profitant de toutes les occasions favorables pour parfaire son métier. Pour en revenir aux métiers de la guerre, n'est-il pas de la plus haute importance qu'ils soient bien exercés ? Ou alors ces métiers sont-ils si faciles que n'importe qui parmi les agriculteurs, les cordonniers ou tout autre expert exerçant un métier puisse devenir en même temps un homme de guerre ? Même un joueur de trictrac ou d'osselets ne peut devenir expert, à moins de s'y être consacré depuis l'enfance et non pas en s'y adonnant à temps perdu. Suffit-il de

prendre un bouclier [374d] ou tout autre équipement dans l'arsenal des armes de guerre pour devenir le jour même un hoplite ou un expert combattant dans quelque autre art militaire en préparation de la guerre, alors que le seul fait de se munir des autres instruments ne fera de personne un artisan ou un athlète, et l'instrument ne sera d'aucune utilité à celui qui ne possède pas le savoir de chaque art, et qui ne s'est pas formé par un entraînement adéquat ?

— Car autrement, dit-il, les instruments posséderaient une valeur considérable !

— Ainsi, repris-je, plus la fonction des gardiens [374e] est importante, plus le temps qu'on y consacre doit excéder celui qu'on consacre aux autres fonctions, et plus elle requiert une expertise et un soin de la plus grande importance.

— C'est ce que je pense, dit-il.

— Ne faut-il pas aussi pour cette occupation des dispositions naturelles ?

— Si, bien sûr.

— C'est donc notre tâche, semble-t-il, si du moins nous en sommes capables, de sélectionner quelles dispositions naturelles, et quelle sorte de dispositions, sont requises pour la garde de la cité ?

— C'est bien notre tâche.

— Par Zeus, dis-je, nous nous chargeons là d'une affaire qui n'est pas ordinaire. Il ne faut pas s'en démettre pour autant, dans la mesure où nous en avons la force.

— [375a] Non, il ne le faut pas, dit-il.

— Penses-tu alors, repris-je, que le naturel d'un jeune chien de race diffère du naturel d'un jeune homme bien né, quand il s'agit de la fonction de gardien ?

— Comment l'entends-tu ?

— Qu'il leur faut d'une certaine manière, à l'un et à l'autre, une vue perçante pour percevoir l'ennemi et le pourchasser dès qu'il est découvert, et de la force pour le combattre aussi quand il est à portée.

— Il leur faut en effet, dit-il, toutes ces qualités.

— Et aussi que chacun soit courageux, s'il doit bien combattre.

— Assurément.

— Mais un cheval, ou un chien ou un animal quelconque sera-t-il porté à être courageux s'il n'est pas rempli d'une espèce d'ardeur, proche de la colère ? [375b] N'as-tu pas remarqué que la colère est indomptable et invincible, et qu'une âme imprégnée tout entière de colère demeure imperturbable devant tout et qu'elle ne saurait céder ?

— Je l'ai remarqué.

— Dès lors, les qualités requises du corps pour être gardien sont manifestes.

— Oui.

— Et pour ce qui est de l'âme, elles le sont également : le gardien doit être rempli de cette ardeur proche de la colère.

— Oui, cela aussi.

— Mais Glaucon, repris-je, comment ne seront-ils pas féroces les uns à l'égard des autres et envers les autres citoyens, doués qu'ils sont de pareils naturels ?

— Par Zeus, dit-il, ce n'est pas facile.

— Mais il faut pourtant qu'ils soient doux à l'égard **[375c]** des leurs, tout en étant hostiles à leurs ennemis. Sinon, ils n'attendent pas que d'autres les anéantissent, mais ils prendront les devants pour le faire eux-mêmes.

— C'est vrai, dit-il.

— Mais alors, dis-je, que ferons-nous ? Où trouverons-nous un tempérament qui soit à la fois doux et rempli d'une grande ardeur ? D'une certaine façon, l'ardeur impétueuse et le doux naturel constituent des contraires.

— Il semble bien.

— Et pourtant, si le gardien est dépourvu de l'un ou de l'autre, il ne pourra être un bon gardien. Or, qu'il soit pourvu des deux semble de l'ordre de l'impossible, et dès lors **[375d]** il s'ensuit qu'il est impossible de trouver un bon gardien.

— Il y a des chances, dit-il. »

Alors j'éprouvai de mon côté un sentiment de perplexité et, ayant passé en revue ce que nous venions de dire, je poursuivis :

« C'est à juste titre, mon ami, que nous sommes perplexes, car nous avons laissé de côté l'analogie que nous avons proposée.

— Que veux-tu dire ?

— Nous n'avons pas réfléchi au fait qu'il existe des naturels d'un genre que nous aurions pensé impossible, des naturels qui intègrent ces contraires.

— Où donc ?

— On peut les observer chez d'autres animaux, mais surtout chez celui que nous comparions au gardien. **[375e]** Tu sais sans doute que pour les chiens de bonne race, c'est là le caractère qu'ils possèdent naturellement : pour les gens de la maison et pour les connaissances, ils sont aussi doux que possible, alors que pour les inconnus, c'est tout le contraire.

— Je le sais, bien sûr.

— C'est donc possible, dis-je, et nous ne cherchons pas quelque chose qui ne soit pas naturel en cherchant un gardien de ce genre.

— Il ne semble pas.

— Dès lors, ne crois-tu pas qu'il manque encore quelque chose à celui qui doit devenir gardien, à savoir de posséder, outre l'ardeur impétueuse, un naturel philosophe ?

— Comment cela ? dit-il, je **[376a]** ne comprends pas.

— Cela aussi, dis-je, tu l'observeras chez les chiens, et c'est quelque chose qui est digne d'admiration chez un animal.

— De quoi s'agit-il ?

— C'est que le chien se met à grogner dès qu'il voit un inconnu, et

pourtant il n'en a reçu aucun mal avant. S'il voit au contraire un homme qu'il connaît, il se montre affectueux, même s'il n'en a jamais reçu auparavant aucun bienfait. Est-ce que cela ne t'a jamais étonné ?

— Jusqu'à présent, dit-il, je n'y ai pas vraiment porté attention, mais il est clair que c'est là ce qu'il fait.

— Mais en cela, il révèle une sensibilité naturelle d'une certaine finesse [376b] et authentiquement philosophe.

— Comment cela ?

— C'est que, dis-je, il ne distingue une figure amie d'une figure ennemie par nul autre moyen que celui de reconnaître la première et de ne pas connaître l'autre. Or, comment ne s'agirait-il pas de quelqu'un de rempli du désir de connaître, celui qui par la connaissance et par l'ignorance peut distinguer le prochain de l'étranger ?

— Il ne saurait en être autrement, dit-il.

— Eh bien, justement, dis-je, être rempli du désir de connaître et être philosophe, n'est-ce pas la même chose ?

— C'est la même chose, en effet, dit-il.

— Poserons-nous donc aussi sans hésiter que l'homme aussi, s'il veut être doux envers ses proches et ses connaissances [376c], doit être naturellement philosophe et rempli du désir de connaître ?

— Nous le poserons, dit-il.

— Donc philosophe, rempli d'ardeur impétueuse, prompt et fort, voilà ce que sera pour nous le naturel de celui qui veut devenir l'excellent et valeureux gardien de la cité.

— Oui, absolument, dit-il.

— Celui-là, voilà ce qui le constitue. Mais de quelle manière seront élevés chez nous ces gardiens et comment seront-ils formés ? Et pour nous, examiner ce point est-il une sorte de travail préliminaire [376d] pour saisir le but ultime de toutes nos recherches : comment la justice et l'injustice adviennent dans la cité ? Il le faut pour ne pas laisser s'échapper un argument pertinent, ou alors pour éviter que nous nous dispersions. »

Alors le frère de Glaucon prit la parole :

« Oui, pour ma part, dit-il, je suis tout à fait d'avis que cela sera un travail préliminaire pour le but de notre recherche.

— Par Zeus, mon ami Adimante, dis-je, il ne faut pas y renoncer, même s'il doit s'agir de quelque chose de plus long.

— Il ne faut pas.

— Eh bien, faisons comme si nous allions fabuler en racontant une histoire et en prenant notre temps pour ce faire, et formons donc [376e] ces hommes en discourant à leur propos.

— C'est ce qu'il faut faire.

— Quelle sera donc leur formation ? Il est certes difficile, n'est-ce pas, d'en trouver une qui soit meilleure que celle qui a été inventée au cours des âges ? L'art de la gymnastique existe en effet pour les corps, et l'art de la

musique pour l'âme.

— Oui, c'est cela.

— Ne commencerons-nous pas d'abord à assurer cette formation par la musique plutôt que par la gymnastique ?

— Assurément.

— Admets-tu que l'art de la musique¹⁶ comporte des discours, ou ne l'admets-tu pas ?

— Je l'admets.

— Il existe, n'est-ce pas, deux espèces de discours, l'un étant le discours vrai, l'autre le discours faux ?

— Oui.

— Il convient de former **[377a]** à l'aide des deux, mais d'abord à l'aide des discours faux.

— Je ne comprends pas, dit-il, ce que tu veux dire.

— Tu ne comprends pas, dis-je, que nous commençons par raconter des histoires aux enfants ? Ce faisant, il ne s'agit en quelque sorte, pour le dire d'un trait, que d'un discours faux, même s'il s'y trouve du vrai. Pour commencer, en effet, on a recours à des histoires à l'intention des enfants, avant même d'avoir recours aux exercices du gymnase.

— C'est vrai.

— Voilà pourquoi je disais qu'il faut d'abord s'attacher à la musique avant la gymnastique.

— C'est juste, dit-il.

— Or, tu sais bien qu'en toute tâche, la chose la plus importante est le commencement et en particulier pour tout ce qui est jeune et tendre ? **[377b]** C'est en effet principalement durant cette période que le jeune se façonne et que l'empreinte dont on souhaite le marquer peut être gravée.

— Oui, absolument.

— Dès lors, laisserons-nous aussi facilement les enfants écouter les premières histoires sur lesquelles ils tombent, échafaudées par les premiers venus, et accueillir dans leur âme des opinions qui sont pour la plupart contraires à celles qu'ils devraient avoir selon nous, une fois adultes ?

— Nous ne le permettrons d'aucune manière.

— Il nous faut donc commencer, semble-t-il, par contrôler les fabricateurs d'histoires. **[377c]** Lorsqu'ils en fabriquent de bonnes, il faut les retenir, et celles qui ne le sont pas, il faut les rejeter. Nous exhorterons ensuite les nourrices et les mères à raconter aux enfants les histoires que nous aurons choisies et à façonner leur âme avec ces histoires, bien plus qu'elles ne modèlent leurs corps quand elles les ont entre leurs mains. Quant aux histoires qu'elles racontent à présent, la plupart devraient être abandonnées.

— Lesquelles ? demanda-t-il.

— C'est en considérant, dis-je, les récits majeurs que nous verrons également comment aborder ceux qui sont mineurs, car il faut que tous les récits, des plus grands aux plus petits, soient marqués de la même empreinte

et produisent le même effet, [377d] n'est-ce pas ton avis ?

— Si, c'est ce que je pense, dit-il, mais je ne vois pas de quels récits majeurs tu parles.

— Ce sont les histoires, répondis-je, que Hésiode et Homère nous ont racontées l'un et l'autre, et les autres poètes aussi. Ce sont eux, en effet, qui ont raconté aux hommes ces histoires fictives qu'ils ont composées et qu'ils continuent de raconter.

— Quelles sont donc ces histoires, dit-il, et que trouves-tu à leur reprocher ?

— Ce qu'il faut, dis-je, d'abord et par-dessus tout leur reprocher, c'est-à-dire le fait que l'on y mente d'une manière qui ne convient pas.

— [377e] De quoi s'agit-il ?

— Lorsqu'on représente mal dans leur discours ce que sont les dieux et les héros, comme lorsqu'un dessinateur dessine des choses qui ne ressemblent aucunement à ce à quoi il souhaitait les faire ressembler en les dessinant.

— On a raison, dit-il, de blâmer de telles représentations, mais comment l'entendons-nous et de quelles représentations parlons-nous ?

— Pour commencer, repris-je, c'est bien le mensonge le plus considérable que le mensonge de celui qui, parlant des êtres les plus élevés, s'exprime fallacieusement de manière inappropriée, en rapportant comment Ouranos a commis les actes que Hésiode lui attribue, et comment Cronos à son tour se serait vengé¹⁷. [378a] Quant aux actes accomplis par Cronos et à ce qu'il subit de la part de son fils, même si c'était vrai, je ne croirais pas qu'il convienne de les raconter à la légère à ceux qui sont dépourvus de jugement et qui sont jeunes. Je crois qu'il vaut mieux les passer sous silence et, s'il devient nécessaire d'en parler, de les divulguer au plus petit nombre et en gardant le secret, après avoir offert en sacrifice, à la place d'un porc, quelque victime de choix difficile à trouver, de manière que le moins de gens possible aient l'occasion de les entendre.

— Oui, en effet, dit-il, ces récits-là sont choquants.

— Et il ne convient pas, Adimante, de les raconter [378b] dans notre cité, pas plus qu'il ne convient de dire à un jeune auditeur qu'en commettant les crimes les plus graves, il ne fait rien qui puisse scandaliser, et qu'en malmenant de toutes les façons un père lui-même injuste, il ne fait que se conformer à l'exemple des premiers et des plus grands dieux.

— Non, par Zeus, dit-il, à moi non plus, cela ne me semble pas des choses appropriées à dire.

— Il ne faut pas raconter non plus, repris-je, absolument pas, que les dieux font la guerre aux dieux, qu'ils se tendent des pièges, qu'ils se battent – rien de cela en effet n'est vrai – [378c] si nous voulons que les futurs gardiens de la cité considèrent comme le déshonneur le plus grand de se traiter mutuellement d'ennemis à la légère. Ces histoires de combats de géants, et toutes ces querelles de toutes sortes, qui conduisent des dieux et des héros à affronter leurs proches et ceux de leur entourage, qu'on évite de les

raconter et de les représenter en peinture. Si nous voulons au contraire les persuader que jamais un citoyen n'a considéré un autre citoyen comme son ennemi, et que cela serait chose impie, alors que telles soient les histoires que les vieux et les vieilles [378d] doivent rapidement préférer pour les enfants. Une fois qu'ils seront devenus adultes, que les poètes continuent de composer pour eux des récits fidèles à ces paroles. Mais de raconter que Héra a été enchaînée par son fils¹⁸, que Héphestos a été jeté dans un précipice par son père parce qu'il avait voulu protéger sa mère assaillie de coups, et tous ces combats de dieux que Homère a mis dans ses poèmes, cela, il ne faut pas l'admettre dans la cité, que ces poèmes aient été composés ou non avec une intention allégorique. Car un jeune n'est pas en mesure de discerner une intention allégorique de ce qui n'en possède pas, et ce qu'il ressent à son âge, en formant ses opinions, a tendance à devenir ineffaçable [378e] et immuable. C'est sans doute la raison pour laquelle il convient par-dessus tout de composer les premières histoires qu'ils entendent comme des récits superbement racontés en vue de les disposer à la vertu.

— Cela est raisonnable, dit-il, mais si on nous demandait encore ce que nous entendons par là et quels sont ces récits, que dirions-nous ? »

Je lui répondis :

« Adimante, dans la situation présente, nous ne sommes pas poètes, ni toi ni moi, [379a] mais fondateurs de cité. Aux fondateurs il revient de connaître les modèles suivant lesquels les poètes doivent composer leurs récits ; s'ils s'écartent de ces modèles en composant, il ne faut pas les laisser faire, mais il n'appartient pas aux fondateurs de composer eux-mêmes les récits.

— C'est juste, dit-il. Mais pour ce qui concerne cette question, les modèles à suivre pour les discours sur les dieux, quels seraient-ils ?

— Ils seraient à peu près les suivants, dis-je. Il faut toujours représenter le dieu tel qu'il est, qu'on le présente dans une composition épique, dans des vers lyriques ou dans une tragédie.

— Il le faut, en effet.

— Par conséquent, le dieu est réellement bon [379b], et c'est ainsi qu'il faut en parler ?

— Sans doute.

— Mais rien de ce qui est bon n'est nuisible, n'est-ce pas ?

— C'est mon avis.

— Or, ce qui n'est pas nuisible nuit-il ?

— En aucune manière.

— Mais ce qui ne nuit pas fait-il du mal ?

— Cela n'en fait pas.

— Ce qui ne produit aucun mal ne saurait être non plus la cause d'aucun mal ?

— Comment, en effet ?

— Mais quoi, ce qui est bon est-il bienfaisant ?

— Oui.

— C'est donc la cause de ce qui se fait de bien ?

— Oui.

— Donc, le bien n'est pas la cause de toute chose, mais il est la cause des choses qui sont bonnes, il n'est pas la cause des maux.

— Absolument, [379c] dit-il.

— Par conséquent, repris-je, le dieu, puisqu'il est bon, ne serait pas non plus – comme la plupart des gens le disent – la cause de tout, mais il n'est la cause que d'un petit nombre de choses qui adviennent aux êtres humains, et de la plus grande part, il n'en est pas la cause. Car pour nous, les biens sont en nombre beaucoup plus restreint que les maux : pour les biens, il ne faut chercher aucune autre cause que lui, mais pour les maux, il faut en chercher d'autres causes et ne pas en rendre le dieu responsable.

— Tu me sembles dire des choses tout à fait vraies, dit-il.

— Dès lors, repris-je, il ne faut pas accepter de la part d'Homère, ni d'un autre poète, qu'il commette au sujet des dieux l'erreur suivante, [379d] erreur qu'il exprime absurdement :

Deux jarres sont disposées sur le seuil de Zeus

remplies de sorts, l'une de sorts heureux, l'autre de sorts malheureux¹⁹.

« Et celui à qui Zeus donne un mélange de l'une et de l'autre

tantôt, il se trouve en présence du mal, tantôt il se trouve en présence du bien

« mais celui qui ne reçoit que la deuxième jarre, sans mélange

la faim mauvaise le poursuit sur la terre divine.

« [379e] Et en ajoutant que

Zeus est pour nous le dispensateur qui alloue les sorts heureux et malheureux.

« De même pour la violation des serments et des trêves, dont Pandaros²⁰ s'est rendu coupable, si quelqu'un affirme qu'il l'a commise sous l'emprise d'Athéna ou de Zeus, nous ne l'approuverons pas, pas plus que si on impute à Thémis et à Zeus la [380a] querelle et le jugement des déesses. Il ne sera pas non plus permis que les jeunes écoutent des choses comme celles qu'Eschyle raconte quand il dit que

un dieu implante chez les mortels la responsabilité coupable

quand il veut détruire entièrement leur demeure²¹.

« Et si quelqu'un présente dans ses poèmes, ceux qui contiennent ces vers iambiques, les épreuves de Niobé, ou encore les épreuves des Pélopidés, ou celles de Troie ou quelque autre sujet semblable, il ne lui sera pas loisible de les représenter comme l'œuvre du dieu, ou s'il les attribue au dieu, il doit en proposer une explication qui se rapprocherait du discours [380b] que nous recherchons dans le moment. Il doit affirmer, d'une part, que le dieu est l'auteur d'œuvres justes et bonnes et, d'autre part, que ceux qui ont été châtiés en ont tiré un bienfait. Quant à dire que ceux à qui on a rendu justice sont misérables et que le dieu a été cause de ce châtiment, il ne sera pas loisible au

poète de le faire. Si le poète dit au contraire que les méchants, du fait qu'ils sont misérables, méritaient leur châtement et qu'ils ont bénéficié de la punition infligée par le dieu, il faut leur permettre de le faire. Affirmer que le dieu, dans sa bonté, est responsable des malheurs de quelqu'un, cela, nous devons nous y opposer par tous les moyens, comme nous nous opposerons à ce que quelqu'un tienne de tels propos, ou y prête l'oreille, dans sa cité, si celle-ci doit être régie par une bonne législation. Qu'il s'agisse des plus jeunes **[380c]** comme des plus vieux, qu'il s'agisse de récits composés en mètres ou de récits sans métrique, il faut s'y opposer, car celui qui raconterait de telles paroles ne dirait pas des choses saintes, il s'agirait de paroles qui sont vaines pour nous et sans aucune cohérence d'ensemble.

— Je serai donc de ton côté pour voter cette loi, dit-il, elle me plaît.

— Cette loi sera donc, repris-je, la première des lois relatives aux dieux et le premier des modèles auxquels on devra se conformer, tant les conteurs dans leurs récits que les poètes dans leurs poèmes : que le dieu n'est pas la cause de toute chose, mais seulement des biens.

— Cela est tout à fait satisfaisant, dit-il.

— Que sera **[380d]** dès lors la deuxième loi ? Crois-tu que le dieu soit un magicien capable, en vertu d'une sorte de stratégie délibérée, de nous apparaître ici et là sous des figures diverses, tantôt en se produisant lui-même par la transformation de son être propre en plusieurs formes, tantôt en nous trompant par la production autour de lui de semblants de ce genre ? N'est-il pas plutôt simple et, de tous les êtres, le moins capable de se détacher de sa figure propre ?

— Je ne suis pas capable, dit-il, de te répondre pour l'instant.

— Mais qu'en est-il du point suivant ? N'est-il pas nécessaire, si toutefois un être peut sortir de sa propre forme, soit qu'il se métamorphose lui-même de sa propre initiative, soit qu'il soit transformé **[380e]** par un autre ?

— Il le faut.

— Or, les choses les meilleures ne sont-elles pas celles qui sont le moins susceptibles d'être altérées et mises en mouvement par autre chose qu'elles-mêmes ? Par exemple, le corps le plus sain et le plus vigoureux n'est-il pas celui qui sera le moins altéré par les nourritures et les boissons, par les efforts, et de même pour toute plante, celle qui sera la moins altérée par la chaleur du soleil, les vents et les autres phénomènes qui l'affectent ? **[381a]**

— Nécessairement.

— Et dans le cas de l'âme, n'est-ce pas la plus courageuse et la plus réfléchie qui sera la moins troublée et la moins altérée par les épreuves de l'extérieur ?

— Oui.

— Et il en irait sans doute ainsi de tous les objets fabriqués, mobilier, constructions, vêtements : selon le même principe, ceux qui sont bien fabriqués et en bon état sont ceux qui sont le moins sujets à l'altération du

temps et des autres facteurs susceptibles de les détériorer.

— C'est bien le cas.

— Dès lors, tout être bien constitué, que ce soit par nature, en vertu **[381b]** de l'art, ou pour ces deux raisons à la fois, sera le moins susceptible de subir un changement causé par un autre.

— Il semble bien.

— Et pourtant, le dieu, tout comme les choses qui concernent le dieu, est absolument parfait.

— Nécessairement.

— Et alors, pour cette raison, le dieu est le moins susceptible de recevoir plusieurs formes.

— Le moins susceptible, assurément.

— Mais ne peut-il se changer et s'altérer lui-même ?

— De toute évidence, dit-il, si toutefois il s'altère.

— Se change-t-il alors en mieux et en plus beau, ou en pire et en plus laid ?

— Si vraiment il s'altère, dit-il, c'est nécessairement dans le sens du pire. **[381c]** Nous avons affirmé, en effet, qu'il ne manque au dieu, pour ainsi dire, ni beauté ni vertu.

— Tu dis tout à fait juste, dis-je. Et s'il en est ainsi, penses-tu quant à toi, Adimante, qu'un être quel qu'il soit, dieu ou homme, puisse lui-même se rendre pire à dessein ?

— C'est impossible, dit-il.

— Il est donc impossible, dis-je, même pour un dieu de vouloir s'altérer lui-même, mais il semble au contraire que chacun des dieux, parce qu'il est le plus beau et le meilleur possible, demeure dans sa forme propre éternellement et absolument.

— Il me semble, dit-il, que cela est tout à fait nécessaire.

— Alors, excellent homme, **[381d]** repris-je, qu'aucun poète ne vienne nous dire que

les dieux, prenant l'apparence d'étrangers venus de lieux divers,
déguisés de toutes sortes de manières, parcourent les villes²²

« et qu'aucun ne vienne, avec ses racontars sur Protée et Thétis, nous présenter dans des tragédies ni d'autres formes de poèmes Héra transformée en prêtresse qui mendie

pour les enfants bienfaisants du fleuve argien Inachos²³

« et **[381e]** qu'on ne vienne pas nous raconter les nombreux autres mensonges du même genre. Que de leur côté les mères, influencées par ces poètes, n'aillent pas terroriser les enfants, en leur racontant des histoires leur faisant croire que certains dieux errent dans la nuit, camouflés sous les traits d'étrangers nombreux et de tout acabit. Elles éviteront ainsi, en même temps, de blasphémer contre les dieux et de rendre leurs enfants plus peureux.

— Qu'elles s'en gardent, en effet !

— Mais, repris-je, les dieux eux-mêmes, tout en n'étant pas en mesure de se transformer, peuvent-ils nous faire croire qu'ils apparaissent sous ces formes diverses en ayant recours à des stratagèmes trompeurs ou comme par enchantement ?

— Peut-être, dit-il.

— Mais quoi, répliquai-je, **[382a]** un dieu consentirait-il à mentir, en paroles ou en action, pour nous présenter une fantasmagorie ?

— Je ne sais pas, dit-il.

— Tu ne sais pas, dis-je, que le mensonge véritable, si on peut s'exprimer de la sorte, tous les dieux et tous les hommes le haïssent ?

— Que veux-tu dire ?

— Je veux dire, répondis-je, que personne ne consent de son plein gré à être trompé dans ce qui constitue la partie souveraine de soi-même et concernant les choses qui sont souveraines, mais qu'au contraire on craint par-dessus tout d'y introduire le mensonge.

— Je ne saisis pas mieux, dit-il.

— C'est parce que tu crois, dis-je, **[382b]** que je formule quelque chose de sublime. Je dis simplement que, s'agissant des êtres réels, ce que chacun accepte le moins, c'est d'être trompé et de demeurer trompé en son âme, d'être privé de connaissance et par là de posséder et de conserver la fausseté, voilà ce que tous haïssent absolument en pareille situation.

— Et de beaucoup, dit-il.

— Eh bien, justement, ce dont je parlais à l'instant, voilà ce qu'on désignerait tout à fait correctement du nom de mensonge véritable, c'est-à-dire l'ignorance en son âme de celui qu'on a trompé. Parce que le mensonge dans les paroles n'est qu'une certaine imitation d'une affection de l'âme, **[382c]** un simulacre qui se produit par la suite, ce n'est pas un mensonge sans mélange. N'en est-il pas ainsi ?

— Oui, tout à fait.

— Ainsi donc, le mensonge réel est haï non seulement des dieux, mais des hommes.

— Il me semble.

— Mais qu'en est-il du mensonge en paroles ? Quand et à qui est-il assez utile pour ne plus mériter qu'on le haïsse ? N'est-ce pas à l'égard des ennemis et de ceux qui comptent parmi nos amis, dans le cas où la folie ou quelque manque de jugement leur fait entreprendre quelque chose de mauvais ? Le mensonge ne devient-il pas alors une sorte de remède utile, capable de les en détourner ? Et pour la composition de ces histoires dont **[382d]** nous parlions tout à l'heure, quand du fait de notre ignorance des circonstances véridiques entourant les choses du passé, nous assimilons le plus possible le mensonge au réel, ne rendons-nous pas de cette manière le mensonge utile ?

— Si, dit-il, c'est bien le cas.

— Mais en vertu de laquelle de ces raisons le mensonge serait-il utile à un dieu ? Est-ce l'ignorance des choses du passé qui le ferait recourir au mensonge en l'assimilant au vrai ?

— Ce serait vraiment ridicule, dit-il.

— Il ne saurait donc se trouver dans un dieu rien d'un poète menteur.

— Il ne me semble pas.

— Mais en viendrait-il à mentir **[382e]** par crainte de ses ennemis ?

— Loin de là.

— Serait-ce alors en raison du manque de jugement ou de la folie de ses proches ?

— Mais personne n'est ami d'un dieu chez les imbéciles et les fous.

— Il n'y a donc pas de raison pour qu'un dieu soit menteur.

— Il n'y en a pas.

— Ainsi donc le démonique tout comme le divin est absolument étranger au mensonge.

— Oui, absolument, dit-il.

— Le dieu est donc absolument simple, et véridique en actes et en paroles, et il ne se change pas lui-même, pas plus qu'il ne trompe les autres, ni par des illusions, ni par des paroles, ni par l'envoi de signes, que ce soit à l'état de veille ou en rêve.

— **[383a]** Oui, c'est bien mon avis, et c'est ce qui me semble en t'entendant parler.

— Tu m'accordes donc, repris-je, que le second modèle auquel doivent se conformer le langage et la composition au sujet des dieux, c'est que les dieux ne sont pas des magiciens qui se transforment, et qu'ils ne nous égarent pas par des mensonges en paroles ou en action.

— Je suis bien d'accord.

— Ainsi donc, tout en faisant l'éloge de nombreuses choses chez Homère, il y en a une que nous n'approuverons pas, c'est le message envoyé en rêve par Zeus à Agamemnon²⁴. Nous ne ferons pas non plus l'éloge d'Eschyle, quand Thétis dit qu'Apollon **[383b]** chantant lors de ses noces

célébrait ses heureuses naissances

et des vies exemptes de maladies et longues ;

après avoir proclamé tout cela, sur mon destin aimé des dieux

il entonna un péan, me redonnant courage.

Et moi qui espérais que la bouche divine de Phoibos soit sans mensonge,

source vive de l'art divinatoire !

Or ce dieu, qui chantait lui-même des hymnes, qui siégeait lui-même au banquet,

qui lui-même avait clamé ces choses, c'est lui-même le meurtrier

de mon enfant à moi²⁵.

« **[383c]** Quand donc quelqu'un dira pareilles choses au sujet des dieux, nous sévrons et nous ne lui accorderons pas de chœur, et nous ne le tolérerons pas non plus des maîtres responsables de la formation des jeunes, si nos gardiens doivent devenir respectueux des dieux et divins eux-mêmes, pour autant qu'il soit possible à un homme de le devenir.

— Pour ma part, dit-il, je m'accorde entièrement avec ces modèles et j'y aurai recours comme s'il s'agissait de lois. »

1- Voir Eschyle, *Les Sept contre Thèbes*, 592.

2- *Ibid.*, 593-594.

3- Peut-être une adaptation d'*Odyssée* XV, 97-98. Voir aussi Xénophon, *Mémoires* II, 3, 19.

4- Voir Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 232-234.

5- Voir Homère, *Odyssée* XIX, 109-113.

6- Musée est présenté comme le disciple d'Orphée et son fils est sans doute Eumolpe. Pour ce fragment orphique, voir OF 4 Kern = 431 et 434 F Bernabé. Pour Musée, voir 35 et 76 F Bernabé.

7- Peut-être une allusion à Tyrtée, fr. 12, 27-30 West.

8- Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 286-289.

9- Voir *Illiade* IX, 497-501.

10- Fr. 213 Snell-Maehler.

11- Probablement une allusion à Simonide, fr. 598 Page.

12- Évocation d'un vers du poète Archiloque, qui avait associé la ruse et le renard dans ses poèmes.

13- Voir *Illiade* IX, 497-501.

14- Voir Solon, fr. 13, 29-32 West.

15- Fragment poétique d'origine inconnue : Ariston, quant à lui, est le père de Glaucon, Adimante et Platon. Voir l'annexe 3.

16- Beaucoup plus large que la musique au sens moderne, la « musique » (*mousiké* en grec), à cette époque en Grèce, englobe la poésie, par exemple, et pourrait se traduire à la rigueur par « l'art des Muses ». Il fait référence, en définitive, à ce que nous entendons par « culture ».

17- Voir Hésiode, *Théogonie*, 136-210.

18- Voir *Illiade* I, 590 sq., et XVIII, 304.

19- Le passage cité ne se trouve pas tel quel chez Homère ; ce pourrait être une allusion à *Illiade* IV, 84 ; XXIV, 527-532.

20- Guerrier lycien, allié de Troie, qu'Athéna incite à décrocher une flèche en direction de Ménélas, en dépit d'une trêve négociée entre les Troyens et les Grecs. Voir *Illiade* II, 824 sq., et IV, 86-147.

21- Eschyle, dans *Niobé* (*TrGF*, fr. 154a Radt).

22- *Odyssée* XVII, 485-486.

23- Eschyle, dans *Xantrias*, *TrGF*, fr. 168 Radt.

24- Voir *Illiade* II, 1-34.

25- Eschyle, *TrGF*, fr. 350 Radt.

Livre III

[386a] « Voilà donc, repris-je, pour ce qui concerne les dieux, le genre de choses que nos gardiens devront et ne devront pas entendre, dès leur enfance, s'ils doivent vénérer les dieux et leurs parents, et s'ils veulent donner une réelle valeur à leur amitié mutuelle.

— Et je pense, dit-il, que notre position est juste.

— Mais que faut-il faire s'ils doivent aussi être courageux ? Ne faut-il pas non seulement leur adresser ces récits, mais en composer qui soient susceptibles de leur faire craindre la mort le moins possible ? [386b] Ou alors crois-tu qu'on puisse devenir courageux tout en conservant au-dedans de soi-même cette terreur ?

— Par Zeus, dit-il, moi je ne le crois pas.

— Mais alors ? Quand on croit à l'existence de l'Hadès et qu'on pense qu'il s'agit de quelque chose de terrible, crois-tu qu'on puisse être dépourvu de crainte devant la mort et, dans les combats, la préférer à la défaite et à l'esclavage ?

— En aucune manière.

— Il faut donc apparemment que nous exercions un contrôle sur ceux qui entreprennent de composer sur ces sujets mythiques et que nous les priions de ne pas dénigrer de la sorte les choses de l'Hadès en les décrivant sans nuance, mais plutôt d'en faire l'éloge, compte tenu du fait qu'ils n'en parlent pas [386c] de manière véridique et que leurs histoires ne sont d'aucune utilité à ceux qui s'appêtent à devenir des hommes de guerre.

— Il le faut assurément, dit-il.

— Nous effacerons donc, dis-je, en commençant par ce morceau épique, tous les passages du genre de celui-ci :

Je préférerais être un assistant aux labours, au service d'un autre homme,
fût-il dépourvu de terre et menant une existence de rien
que de commander à tous les morts qui ont péri¹

« et celui-ci : [386d]

<Il craignait> qu'apparaisse aux mortels et aux immortels la demeure
épouvantable, remplie de ténèbres, celle qu'ont en horreur même les dieux²

« et encore :

Hélas ! il existe encore dans les demeures de l'Hadès
une espèce d'âme, un simulacre,
mais lui font défaut absolument
les forces vitales³

« et celui-ci :

à lui seul appartient le sens et la raison, les autres sont des ombres qui s'envolent⁴

« et :

l'âme prenant son vol en quittant ses membres surgit chez Hadès
lamentant son destin, abandonnant virilité et jeunesse⁵

« [387a] et celui-ci :

l'âme souterraine, pareille à une fumée,
s'en est allée en poussant des cris perçants⁶

« et :

... comme lorsque des chauves-souris au fond d'un antre sacré
voltigent avec des cris perçants, quand l'une d'elles est tombée
de la grappe suspendue au rocher, où elles s'attachent les unes aux autres,
ainsi elles s'en allaient ensemble en poussant des cris perçants⁷.

« [387b] Pour ces passages, et tous ceux du même genre, nous prierons Homère et les autres poètes de ne pas s'irriter que nous les raturions. Non pas parce que ces passages ne seraient pas poétiques et agréables aux oreilles du grand nombre, mais parce que plus ils sont poétiques, moins ils conviennent aux oreilles des enfants et des hommes qui doivent être libres et redouter l'esclavage plus que la mort.

— Absolument.

— Il nous faut donc également mettre de côté tous ces noms, noms terrifiants et effrayants, qui entourent ces choses – Cocyte, Styx, [387c] mânes, spectres et tous les noms de ce type – qui, lorsqu'on les prononce, font frissonner comme on l'imagine tous ceux qui les entendent. Peut-être ces expressions seraient-elles bienvenues dans un autre contexte, mais nous craignons pour nos gardiens qu'ils ne deviennent plus nerveux et plus fragiles qu'il ne convient.

— Et nous avons raison de le redouter, dit-il.

— Il faut donc retrancher ces expressions ?

— Oui.

— Et faire usage dans le langage d'un type d'expressions contraire, et

pareillement dans les compositions ?

— Évidemment.

— Nous enlèverons donc également les plaintes [387d] et les lamentations des personnages célèbres ?

— Il le faut, dit-il, ne serait-ce que par souci de cohérence avec nos positions antérieures.

— Examine donc, repris-je, si nous avons raison de les enlever ou non. Nous affirmons bien que l'homme sage ne considérera pas le fait de mourir comme une chose terrible pour quelqu'un de sage, même si celui-ci est son compagnon.

— Nous l'affirmons, en effet.

— Il ne se lamentera donc pas sur lui-même, comme s'il subissait une terrible épreuve.

— Non, certes.

— Mais nous admettons aussi que s'il existe un homme tel qu'il se suffise pleinement lui-même pour bien vivre, et qu'à la différence [387e] des autres il ait le moins besoin d'autrui, c'est bien cet homme sage.

— C'est vrai, dit-il.

— Le fait d'être privé d'un fils, d'un frère, ou de richesses, ou de quelque autre bien de ce genre sera pour lui, moins que pour tout autre, une chose terrible.

— Moins que pour tout autre, en effet.

— Il se lamentera moins que tout autre et, s'il doit affronter une situation malheureuse, il le supportera le plus sereinement du monde.

— Tout à fait.

— Ainsi, nous aurons raison de supprimer pour les hommes renommés les lamentations funèbres ; nous les confierons plutôt aux femmes, mais non à celles qui sont des femmes de valeur, et [388a] aussi à ceux des hommes qui sont médiocres, de manière à dissuader de les imiter ceux que nous prétendons élever pour la garde du pays.

— Nous aurons raison, dit-il.

— Une fois de plus, nous prierons Homère et les autres poètes de ne pas représenter Achille, fils d'une déesse,

étendu tantôt sur le côté, tantôt au contraire sur le dos,
tantôt sur le ventre, puis debout et errant,
en proie à l'agitation,
sur le rivage de la mer stérile⁸

[388b] « ni

prenant de ses deux mains la noire poussière
et la répandant sur sa tête⁹

« ni pleurant et gémissant, dans toutes les situations où ce poète l'a représenté, ni Priam, proche des dieux par la naissance, se répandant en prières

et se roulant dans la fange,
et appelant chacun de ses hommes par leur nom¹⁰.

« Nous insisterons encore davantage pour que ces poètes ne représentent pas les dieux en lamentations et clamant :

[388c] Hélas ! Malheureuse que je suis, hélas ! j'ai donné naissance à un héros d'exception¹¹.

« Et s'ils le font pour certains dieux, qu'ils n'aient pas l'impudence de représenter le plus grand des dieux de manière si peu vraisemblable qu'il puisse dire :

Hélas ! c'est un homme qui m'est cher que je vois de mes yeux
poursuivi autour de la citadelle, et mon cœur en est affligé¹².

« Et :

Aïe ! aïe ! Malheur, que Sarpédon, lui que j'aime le plus parmi les hommes,
[388d] son destin soit de succomber sous les coups de Patrocle, fils de Ménétiros¹³.

« Si en effet, mon cher Adimante, nos jeunes gens prenaient au sérieux de telles histoires au lieu de s'en moquer comme de propos indignes des dieux, on croirait difficilement que l'un d'eux, parce qu'il est un homme, s'en trouverait indigne, et qu'il s'adresserait des reproches pour le cas où quelque chose de cette manière de s'exprimer ou de se comporter lui échapperait. Au contraire, sans honte et sans courage, devant la moindre épreuve il multiplierait les plaintes funèbres et les lamentations.

— [388e] Tout à fait vrai, dit-il.

— Or cela, il ne le faut pas, comme la discussion à l'instant nous l'a fait comprendre. Demeurons-en convaincus, jusqu'à ce qu'on nous persuade par une discussion meilleure.

— Non, en effet, il ne le faut pas.

— Il ne faut pas non plus qu'ils soient portés à rire. Car, il faut insister là-dessus, lorsqu'on s'abandonne à un rire violent, la modification que ce rire provoque sera elle aussi violente.

— C'est ce qui me semble, dit-il.

— Il sera donc inacceptable de représenter des hommes de grande valeur incapables de résister au rire, [389a] et encore moins s'il s'agit de dieux.

— Encore moins, certainement, dit-il.

— Dès lors, nous n'accepterons pas qu'Homère tienne au sujet des dieux des propos comme les suivants :

Mais un rire irrépressible se déclencha parmi les dieux bienheureux
quand ils aperçurent Héphestos s'agitant dans la salle¹⁴.

« Si on suit ton raisonnement, il est impossible d'accepter cela.

— Si tu tiens, dit-il, à en faire ma position ! En tout cas, c'est en effet [389b] inacceptable.

— Mais il faut aussi accorder beaucoup d'importance à la vérité. Car si nous avons eu raison de parler comme nous l'avons fait tout à l'heure, et si réellement le mensonge n'est d'aucune utilité pour les dieux et qu'il est par contre utile aux hommes à la manière d'une espèce de drogue, il est évident que le recours à cette drogue doit être confié aux médecins, et que les profanes ne doivent pas y toucher.

— C'est évident, dit-il.

— C'est donc à ceux qui gouvernent la cité, si vraiment on doit l'accorder à certains, que revient la possibilité de mentir, que ce soit à l'égard des ennemis, ou à l'égard des citoyens quand il s'agit de l'intérêt de la cité. Pour tous les autres, il est hors de question qu'ils y recourent. Si, **[389c]** par ailleurs, il arrive qu'un individu particulier mente à nos gouvernants, nous dirons qu'il commet une faute grave, plus grave encore que celle qui consiste à mentir à son médecin quand on est malade, ou à cacher au pédotribe les choses qui concernent sa condition physique quand on fait de l'exercice, ou encore à ne pas communiquer au pilote l'état réel du navire et de l'équipage, en lui mentant sur sa propre situation ou sur l'activité des membres de l'équipage.

— C'est très juste, dit-il.

— Par conséquent, si on prend quelqu'un à mentir **[389d]** dans la cité,

... provenant du groupe des artisans,
soit devin, soit guérisseur de maladies, soit équarisseur de poutres¹⁵

« on le châtiara, en alléguant qu'il a entrepris de renverser et de mettre en péril la cité, comme s'il s'agissait d'un navire.

— Surtout, dit-il, dans le cas où des actions viennent compléter les paroles.

— Mais alors, la modération n'est-elle pas aussi nécessaire à nos jeunes gens ?

— Sans aucun doute.

— En ce qui concerne la modération, les points les plus importants ne sont-ils pas pour l'essentiel d'être soumis aux chefs et, pour les chefs eux-mêmes, **[389e]** d'être modérés en ce qui a trait aux plaisirs du vin, de l'amour et de la table ?

— Il me semble.

— Ces propos, par exemple, que Homère met dans la bouche de Diomède, nous dirons, je pense, qu'il s'agit d'une manière heureuse de s'exprimer :

Mon ami, assieds-toi en silence, obéis à mon commandement¹⁶

« et le passage qui suit :

Les Achéens, respirant la fureur, s'avançaient
en silence, craignant leurs dirigeants¹⁷,

« et les autres passages de ce genre.

— Excellent.

— Mais que dire des propos suivants ?

Sac à vin, homme aux yeux de chien, au cœur de cerf¹⁸ ?

« **[390a]** et ce qui vient ensuite a-t-il quelque valeur ? Et tous ces autres propos juvéniles, en prose ou en poésie, que des gens ordinaires adressent à leurs gouvernants ?

— Non, aucune valeur.

— Je ne crois pas, en effet, qu'il s'agisse de propos qu'il convienne de faire entendre aux jeunes, si on veut les conduire à la modération. Que ces propos puissent par ailleurs apporter à l'un ou l'autre du plaisir, on ne s'en étonnera pas. Mais quel est ton avis, toi ?

— Je pense de cette manière.

— Mais quoi, lorsqu'on représente l'homme le plus sage, disant que rien ne lui paraît plus beau que **[390b]**

... des tables débordant
de pain et de viandes, et un échanton qui porte
le vin puisé au cratère et le verse dans les coupes¹⁹,

« cela te paraît-il bien propre à disposer un jeune à l'égard de la maîtrise de soi ? Ou encore :

Mourir de faim est le destin le plus misérable qu'on puisse subir²⁰ ?

« Ou que Zeus, veillant seul alors que les autres dieux et les hommes se reposaient, oubliât d'un coup tous les projets qu'il avait conçus **[390c]** parce qu'il se trouvait sous l'emprise du désir amoureux, et qu'il fut si remué à la vue d'Héra qu'il ne consentit pas à se rendre dans la chambre, mais voulut s'unir à elle sur-le-champ et lui dit être en proie à un désir tel qu'il n'en avait pas connu de semblable depuis la première fois où ils étaient devenus amants

à l'insu de leur parents²¹

« ou qu'Arès et Aphrodite furent enchaînés par Héphaïstos pour des gestes de ce genre²².

— Non, par Zeus, dit-il, cela ne me semble pas convenable.

— Mais au contraire, **[390d]** si des encouragements sont adressés en actes et en paroles par des hommes exemplaires pour affronter toutes les situations, il convient d'attacher nos oreilles et nos regards à ces propos, comme par exemple dans le passage suivant :

S'étant frappé la poitrine, il exhorta son cœur par ces paroles :
Tiens ferme, mon cœur ! Tu as déjà enduré des épreuves plus rudes²³.

— Tu as tout à fait raison, dit-il.

— Il ne faut pas accepter non plus que les hommes reçoivent des

cadeaux et qu'ils soient avides de richesses.

— **[390e]** En aucune manière.

— Ni chanter devant eux que

les cadeaux font fléchir les dieux, les cadeaux font fléchir les rois vénérables²⁴,

« ni faire l'éloge du pédagogue d'Achille, Phénix, pour l'avoir sagement conseillé en lui recommandant de venir en aide aux Achéens pour peu qu'on lui fasse des cadeaux, mais de ne pas renoncer à son ressentiment si on ne lui en faisait pas²⁵. Et quant à Achille lui-même, nous ne porterons pas de jugement sur lui et nous ne serons pas d'accord pour dire qu'il a été avide de richesses au point d'accepter des cadeaux de la part d'Agamemnon, et de ne rendre une dépouille qu'après en avoir reçu la rançon, **[391a]** et de ne pas y consentir autrement.

— Il n'est certes pas juste, dit-il, de faire l'éloge de tels passages.

— J'ose à peine affirmer, repris-je, parce qu'il s'agit d'Homère, qu'il est impie d'attribuer de tels propos à Achille et de se laisser persuader par ceux qui les reprennent. Et pareillement quand il lui fait dire à Apollon :

Tu as abusé de moi, archer au tir puissant, le plus funeste de tous les dieux, certes, je me vengerais de toi si j'en avais le pouvoir²⁶.

« **[391b]** Il est également impie de dire qu'il résista au fleuve, qui était un dieu, et qu'il était prêt à le combattre, et encore qu'il aurait dit, parlant de sa chevelure consacrée à l'autre fleuve, le Sperchios :

Je voudrais offrir ma chevelure au héros Patrocle²⁷

« lequel était mort. Qu'il ait fait pareille chose, on ne peut le croire. Quant à ces passages où Hector est traîné autour du monument funèbre de Patrocle et où des prisonniers sont égorgés sur son bûcher, tout cela, nous le déclarerons non véridique et nous ne permettrons pas qu'on fasse croire **[391c]** à nos hommes qu'Achille, qui est l'enfant d'une déesse et du très vertueux Pélée, un homme issu de la troisième génération après Zeus et élève du très sage Chiron, ait été la proie d'un tel trouble qu'il ait été affecté de deux maladies contraires, une servilité assortie de cupidité et, à l'opposé, une attitude de mépris envers les dieux et les hommes.

— Tu as raison, dit-il.

— Eh bien, repris-je, ne nous laissons pas persuader et ne laissons pas dire non plus que Thésée, fils de Poséidon, et Pirithoüs, fils de Zeus, **[391d]** se soient lancés dans ces enlèvements abominables, comme on le rapporte, ni qu'aucun autre enfant d'un dieu, qu'aucun héros ait eu l'audace d'accomplir des actions aussi abominables et sacrilèges, du genre de celles qu'on leur attribue fallacieusement aujourd'hui. Forçons plutôt les poètes à reconnaître ou bien qu'ils n'ont pas commis de tels actes, ou alors qu'ils ne sont pas les enfants des dieux. Qu'ils ne puissent pas dire les deux choses à la fois, et qu'ils n'entreprennent pas de persuader nos jeunes que les dieux engendrent

des maux, et que les héros ne sont en rien supérieurs aux hommes. Car [391e] comme nous le disions dans ce qui précède, de tels propos ne sont ni respectueux du sacré ni vrais. N'avons-nous pas démontré, en effet, qu'il est impossible que les maux proviennent des dieux ?

— Comment cela serait-il possible ?

— De surcroît, ces propos sont dangereux pour ceux qui les entendent. Tout homme en effet s'excusera lui-même d'être méchant, s'il est persuadé qu'il s'agit d'actes tels qu'en commettent et en ont commis

les proches parents des dieux eux-mêmes,
ceux qui sont tout près de Zeus, qui ont sur le mont Ida
un autel de Zeus père, placé dans l'éther²⁸

« et en qui

le sang des êtres démoniques n'est pas encore tari.

« Pour ces raisons, il faut mettre fin à ces histoires, de crainte qu'elles n'engendrent chez nos jeunes [392a] une grande propension à la méchanceté.

— Oui, absolument, dit-il.

— Eh bien, repris-je, quelle espèce de discours nous reste-t-il encore à examiner, pour déterminer ceux qu'il faut tenir et ceux qu'il ne faut pas tenir ? On a discuté, en effet, de la façon dont il faut parler des dieux, des démons, des héros et de ceux qui sont dans l'Hadès.

— Oui, exactement.

— Il nous resterait donc l'espèce des discours qui concerne les êtres humains ?

— Oui, c'est évident.

— Mais il nous est impossible, mon ami, de régler cette question pour l'instant.

— Pourquoi ?

— Parce que, je pense, nous dirions que les poètes et les prosateurs commettent les plus grandes erreurs [392b] en parlant des êtres humains quand ils avancent, par exemple, que nombreux sont ceux qui sont heureux tout en étant injustes, qu'il y a des justes malheureux, que l'injustice est profitable pour peu qu'elle demeure cachée, et qu'au contraire la justice constitue un bien pour autrui, mais un dommage pour soi-même. Nous dirions qu'il faut s'abstenir de tenir pareils discours, et nous prescririons de chanter et de raconter le contraire, ne crois-tu pas ?

— Si, j'en suis bien persuadé.

— Et alors, si tu conviens que j'ai raison, je pourrai en conclure que tu es d'accord avec le but de notre recherche depuis le tout début ?

— Tu as raison de le supposer, dit-il.

— [392c] Dès lors, s'il faut précisément tenir au sujet des êtres humains ces discours-là, nous en conviendrons lorsque nous aurons découvert ce qu'est la justice et si, par nature, elle constitue un avantage pour celui qui la possède,

qu'il passe pour être juste ou non ?

— Excellent, dit-il.

— Nous voici donc au terme de ce qui concerne les discours. Il faut poursuivre, je pense, en examinant la question qui touche à la manière de dire, et alors nous aurons examiné l'ensemble de ce qu'il faut dire, et de la façon dont il faut le dire. »

Alors Adimante intervint :

« Je ne saisis pas ce que tu entends par là.

— Mais c'est pourtant nécessaire, [392d] dis-je. Peut-être saisis-tu mieux de la manière suivante. Tout ce que disent les conteurs d'histoires et les poètes n'est-il pas le récit raconté d'événements ou passés, ou présents, ou futurs ?

— Comment cela serait-il autre chose ?

— Or, n'ont-ils pas recours soit à un récit simple, soit à un récit issu d'une imitation, soit encore à une forme mixte ?

— Ce point également, dit-il, j'aurais besoin de le comprendre avec plus de clarté.

— Apparemment, dis-je, je suis un maître ridicule, je ne suis pas clair. Comme ceux qui sont incapables de discourir, je ne tenterai pas de te montrer ce que je veux dire à partir d'une vision d'ensemble, [392e] mais en reprenant seulement une partie. Réponds-moi alors, tu connais par cœur les premiers vers de l'*Illiade*, où le poète dit que Chrysès pria Agamemnon de lui rendre sa fille, que celui-ci se mit en colère et que l'autre, puisqu'il n'obtenait pas satisfaction, [393a] invoqua le dieu contre les Achéens ?

— Je les connais.

— Tu sais donc que jusqu'à ces vers

...et il conjurait tous les Achéens

et surtout les deux Atrides, régisseurs des peuples²⁹,

« le poète parle en son nom propre et n'entreprend pas d'orienter notre pensée dans un autre sens, comme si c'était un autre que lui-même qui parlait. Pour les vers qui viennent ensuite, au contraire, [393b] il parle comme s'il était lui-même Chrysès, et il s'efforce le plus possible de nous donner l'illusion que ce n'est pas Homère qui s'exprime, mais le prêtre, c'est-à-dire un vieillard. Et c'est en gros de cette manière qu'il a composé l'ensemble du récit des événements qui se sont passés à Ilion, à Ithaque et dans toute l'Odyssée.

— C'est vrai, dit-il.

— Or, n'y a-t-il pas récit chaque fois qu'il rapporte les paroles prononcées autant que lorsqu'il rapporte ce qu'il y a entre les paroles ?

— Nécessairement.

— Mais, lorsqu'il rapporte un discours particulier [393c] comme s'il était quelqu'un d'autre, ne dirons-nous pas qu'il calque, autant que possible, sa façon de s'exprimer sur celle de chacun de ceux à qui, nous prévient-il, il

va donner la parole ?

— C’est ce que nous dirons. Que dire d’autre, en effet ?

— Or, se conformer soi-même à un autre, soit par la voix, soit par l’apparence extérieure, c’est imiter celui à qui on se conforme ?

— Sans doute.

— Donc dans cette situation, semble-t-il, lui et les autres poètes composent leur récit au moyen de l’imitation.

— Assurément.

— Par contre, si le poète ne se camouflait jamais, toute sa composition poétique et tout le récit seraient chez lui exempts d’imitation. **[393d]** Mais pour que tu ne dises pas que tu ne saisis pas comment cela se passerait, je vais te l’exposer. Si en effet Homère, après avoir raconté que Chrysès, portant sur lui la rançon de sa fille, était venu supplier les Achéens et en particulier leurs rois, et continuait de s’exprimer non comme s’il était Chrysès mais comme s’il était toujours Homère, tu sais bien qu’il ne s’agirait pas d’une imitation mais d’un simple récit. Cela donnerait à peu près ceci – je le formule sans le mettre en vers bien entendu, car je ne suis pas un fabricant de vers : “Le prêtre, étant venu, supplia **[393e]** les dieux de leur accorder de prendre Troie, tout en leur laissant la vie sauve, et il demanda qu’on lui rende sa fille en échange d’une rançon et par respect pour le dieu. Quand il eut prononcé ces paroles, les autres exprimèrent leur respect et leur approbation, mais Agamemnon se mit en colère et lui ordonna de partir pour ne jamais revenir, de peur que son sceptre et les bandelettes du dieu ne le protègent plus. Il dit ensuite que sa fille ne serait pas relâchée avant d’avoir vieilli avec lui à Argos. Il ordonna au prêtre de s’en aller et de ne pas l’irriter, s’il voulait rentrer chez lui **[394a]** sain et sauf. À ces mots, le vieillard fut rempli de frayeur et s’éloigna en silence, mais une fois loin du camp, il adressa de nombreuses prières à Apollon, l’invoquant par ses titres divins et, le lui rappelant, il demanda si quelque chose de ce qu’il lui avait offert, soit dans les sanctuaires des temples, soit dans les sacrifices sacrés, lui avait jamais été agréable. En reconnaissance de tout cela, il le supplia de frapper les Achéens pour leur faire payer les larmes qu’il versait³⁰.” C’est ainsi, dis-je, camarade, **[394b]** que se construit un récit simple, dépourvu d’imitation.

— Je comprends, dit-il.

— Comprends dès lors, dis-je, qu’il s’agit d’une espèce de récit qui est le contraire de l’autre, quand on retranche ce que dit le poète entre les paroles rapportées, pour ne laisser que les interventions alternées.

— Et cela, dit-il, je le comprends bien, parce que c’est la forme même de la tragédie.

— Rapprochement très juste, dis-je. Je pense qu’il sera désormais clair pour toi – je n’étais pas en mesure de le montrer tantôt – qu’il existe une forme qui recourt entièrement à l’imitation, tant pour l’art de la composition poétique que pour l’art de raconter les histoires **[394c]** : comme tu dis, c’est la tragédie et la comédie. Il y a ensuite la narration racontée ; quand elle est

l'œuvre du poète lui-même : tu la trouveras surtout dans les dithyrambes. Et enfin, il y a celle qui procède en recourant aux deux premières : on la trouve dans la poésie épique et aussi dans plusieurs autres compositions, si tu vois ce que je veux dire.

— Mais oui, dit-il, je comprends bien ce que tu voulais dire tout à l'heure.

— Rappelle-toi aussi qu'antérieurement à ceci, nous disions que nous avions exposé ce qu'il fallait dire, et qu'il restait à faire l'examen de la manière de le dire.

— Je m'en souviens.

— Or, voilà précisément ce que je voulais dire, [394d] qu'il était nécessaire de nous mettre d'accord pour savoir si nous allions permettre aux poètes de nous composer des récits imitatifs, et donc d'imiter certaines choses et pas d'autres, et lesquelles dans chacun des cas, ou si nous n'allions permettre aucune imitation.

— Je devine, dit-il, que tu considères la question de savoir si nous accepterons ou non l'introduction de la tragédie et de la comédie dans notre cité.

— Peut-être, dis-je, peut-être s'agit-il de plus encore que ces deux-là. Pour ma part, en effet, je n'en sais trop rien, mais là où l'argument de la discussion, tel un souffle, nous portera, c'est là que nous devons nous rendre.

— Tu parles bien, dit-il.

— [394e] Considère à présent le point suivant, Adimante : faut-il que nos gardiens soient experts dans l'art de l'imitation ou non ? Ne découle-t-il pas de ce que nous avons dit précédemment que chacun ne pourrait se consacrer de manière satisfaisante qu'à une occupation unique, et non à plusieurs, et que s'il entreprenait de toucher à plusieurs, il échouerait dans toutes, en tout cas s'il s'agit d'y acquérir une certaine réputation ?

— Comment faire autrement ?

— Ne faut-il pas dès lors tenir le même raisonnement en ce qui concerne l'imitation ? Le même homme, incapable d'imiter plusieurs choses, ne l'est-il pas tout autant d'une seule ?

— En effet, il en est incapable.

— Il pourra encore moins [395a] se consacrer en même temps à des occupations de grande importance, imiter plusieurs choses et devenir expert dans l'art de l'imitation, puisque les deux imitations qui paraissent d'une certaine manière si proches l'une de l'autre, la comédie et la tragédie, les mêmes poètes ne sauraient les pratiquer avec succès en même temps. Tu les désignais bien tout à l'heure du nom d'imitation, n'est-ce pas ?

— Oui, c'est mon avis, et tu dis vrai quand tu dis que les mêmes poètes ne peuvent les pratiquer en même temps.

— On ne peut même pas être rhapsode et acteur en même temps.

— C'est vrai.

— Et ce ne sont pas non plus les mêmes acteurs pour les comédies et

pour les tragédies [395b], et pourtant tout cela est de l'imitation, n'est-ce pas ?

— Ce sont des imitations.

— Et il me semble, Adimante, que la nature de l'homme est réduite en fragments encore plus petits que ceux-là, de sorte qu'il sera incapable d'imiter avec succès plusieurs choses ou de faire ces choses mêmes dont les reproductions ressemblantes sont des imitations.

— Tout à fait vrai, dit-il.

— Si donc nous voulons préserver notre premier principe, à savoir que nos gardiens, dégagés de tous les autres métiers, doivent être les artisans [395c] de la liberté de la cité, qu'ils en soient les experts et qu'ils ne doivent s'occuper de rien d'autre que de ce qui y conduit, il faut donc qu'ils ne fassent rien d'autre et n'imitent rien d'autre. S'ils doivent imiter quelque chose, qu'ils imitent ce qu'il leur convient d'imiter dès l'enfance, des hommes courageux, modérés, pieux, libres et tout ce qui s'en rapproche, et qu'ils évitent de pratiquer des actions qui ne sont pas libres ou d'imiter des choses qui sont basses, ou quoi que ce soit de honteux, de crainte de prendre goût à ce qui constitue la réalité dont provient l'imitation. N'as-tu pas remarqué [395d] que les imitations, si dès la jeunesse on ne cesse de les développer, se transforment en habitudes et deviennent une autre nature, tant pour le corps et la voix que pour l'esprit ?

— Bien sûr, dit-il.

— Nous ne permettrons donc pas, dis-je, à ceux dont nous affirmons vouloir prendre soin et qui doivent devenir eux-mêmes des hommes de bien qu'ils imitent, alors qu'ils sont des hommes, une femme, jeune ou vieille, injuriant son mari ou se mettant en colère contre les dieux pour rivaliser avec eux, soit qu'elle se croit heureuse, soit encore que dans le malheur elle s'abandonne aux plaintes [395e] et aux lamentations. Nous leur permettrons encore moins de l'imiter souffrante, amoureuse ou dans les douleurs de l'enfantement.

— Absolument pas, dit-il.

— Ils n'imiteront pas non plus les esclaves, femmes ou hommes, dans leurs activités d'esclaves.

— Non plus.

— Ni apparemment les hommes méchants et lâches, qui font tout le contraire de ce que nous disions à l'instant, eux qui médisent les uns des autres et se bafouent, eux qui, ivres ou [396a] sobres, tiennent des propos déshonorants. Ils n'imiteront pas non plus tout ce que ces gens-là, en paroles et en actions, s'infligent à eux-mêmes et aux autres. Je pense, par ailleurs, qu'il ne faut pas les habituer à ressembler à ceux qui sont fous, ni en paroles ni en actions ; il convient certes de connaître les fous, comme les hommes et les femmes méchants, mais il ne faut aucunement agir à leur manière ni les imiter.

— Tout à fait vrai, dit-il.

— Eh bien, repris-je, les forgerons, et les artisans en tout genre, et les rameurs qui font avancer les trières, et ceux qui leur commandent, et tout ce qui **[396b]** s’y rapporte, faut-il les imiter ?

— Et comment le leur permettrait-on, dit-il, puisqu’il ne leur sera même pas permis d’accorder leur attention à ces métiers ?

— Mais alors, les hennissements des chevaux, les mugissements des taureaux, le murmure des rivières, le fracas de la mer, les coups de tonnerre et tous les bruits de ce genre, tout cela sera-t-il pour eux objet d’imitation ?

— Non, dit-il, car il leur est interdit d’être fous, ou de se rendre semblables à ceux qui sont fous.

— Si donc, repris-je, je comprends bien ce que tu dis, il y a une espèce d’expression et de narration à laquelle aurait recours l’homme de bien véritable **[396c]** lorsqu’il fait un récit, chaque fois qu’il est tenu de s’exprimer ; et il existe une autre espèce, différente de celle-ci, qui en vient toujours à caractériser l’activité de raconter de celui qui est à l’opposé de l’homme de bien par le naturel et par la formation.

— Quelles sont ces espèces ? demanda-t-il.

— À mon avis, répondis-je, un homme mesuré, lorsque dans son récit il tombe sur quelque expression ou action d’un homme de bien, consentira à prendre la parole comme s’il était cet homme-là, et il n’aura pas honte de cette imitation, surtout s’il imite cet homme bon dans une action ferme et sensée **[396d]**. Il l’imitera de moins en moins si cet homme est diminué par les maladies, le désir amoureux, l’ivresse ou quelque autre infortune. S’il doit imiter quelqu’un qui n’est pas digne de lui, il ne consentira pas à adopter sérieusement les traits de quelqu’un qui lui est inférieur, sauf très brièvement, dans les cas où cet homme aura fait quelque chose de valable ; mais il en aura honte cependant, parce qu’il n’est pas exercé à imiter ces sortes de gens, et parce qu’il éprouve de la difficulté à se modeler sur les types des êtres médiocres pour s’y conformer. **[396e]** La réflexion de l’homme mesuré le porte à ne pas estimer l’imitation, si ce n’est par manière de jeu.

— C’est naturel, dit-il.

— Il aura donc recours à un récit semblable à celui que nous évoquions tout à l’heure au sujet des vers d’Homère, et sa manière de s’exprimer participera des deux espèces à la fois, c’est-à-dire de l’imitation et du simple récit, mais la part de l’imitation sera petite pour un discours élaboré. Ou alors ne dis-je là rien d’important ?

— Bien sûr, dit-il, voilà le modèle à suivre pour un tel orateur.

— Par conséquent, dis-je, celui qui n’est pas de ce calibre **[397a]**, plus il sera médiocre, plus il imitera n’importe quoi. Il n’estimera pas qu’il existe quelqu’un qui lui soit inférieur, si bien qu’il entreprendra avec sérieux de tout imiter, même devant un public nombreux. Cela inclut les choses dont nous parlions à l’instant, les coups de tonnerre, les rafales de vent, de grêle, les bruits des essieux et des poulies, les sons des trompettes, des flûtes et des chalumeaux et de tous les instruments, sans compter les cris des chiens, des

moutons, des oiseaux. Toute sa manière de s'exprimer aura donc recours [397b] à l'imitation des voix et des gestes, et ce qui appartient au récit sera donc minime.

— Nécessairement, dit-il, cela aussi.

— Telles sont donc, dis-je, les deux espèces de manières de s'exprimer dont je voulais parler.

— Oui, en effet, dit-il.

— Or, la première de ces deux espèces ne présente que de petites variations, et lorsqu'on aura donné à son expression l'harmonie et le rythme qui lui conviennent, n'en résulte-t-il pas pour celui qui s'exprime correctement qu'il ne s'écarte guère de ce style d'expression et qu'il se maintient dans une harmonie unifiée – du fait que les variations sont infimes – et également dans un rythme [397c] qui pareillement est constant ?

— C'est bien exact, dit-il, il en va ainsi.

— Mais qu'en est-il de l'autre espèce ? N'exige-t-elle pas le contraire, c'est-à-dire toutes les harmonies, tous les rythmes, si elle doit s'exprimer selon son mode propre, puisqu'elle comporte une grande diversité de formes dans ses variations ?

— Si, c'est bien le cas.

— Mais tous les poètes et en général tous ceux qui s'expriment ne doivent-ils pas avoir recours soit au premier de ces types pour la manière de s'exprimer, soit au second, soit encore à une mixture des deux ?

— Nécessairement, dit-il.

— [397d] Que ferons-nous donc ? dis-je. Admettrons-nous dans la cité tous ces types, l'un ou l'autre des types non mélangés, ou encore le type mixte ?

— Si ma voix l'emporte, dit-il, nous admettrons le type non mélangé qui imite le vertueux.

— Pourtant, Adimante, le type mixte est bien agréable ; en fait, c'est le plus agréable pour les enfants, pour leurs pédagogues et pour le plus grand nombre, c'est le genre opposé à celui que tu préfères.

— C'est le plus agréable, en effet.

— Mais, repris-je, tu me répliqueras peut-être qu'il ne s'accorde pas avec notre constitution politique, parce que [397e] chez nous il n'existe pas d'homme double ou multiple, compte tenu du fait que chacun exerce une seule activité.

— En effet, il ne s'accorde pas avec elle.

— Voilà pourquoi c'est seulement dans une telle cité que nous trouverons un cordonnier qui soit cordonnier, et non pilote en plus d'exercer l'activité de cordonnerie ; et un laboureur qui soit laboureur, et non juge en plus d'exercer le métier de l'agriculture, et un homme de guerre qui soit homme de guerre, et non commerçant en plus d'exercer le métier de la guerre, et ainsi pour toutes les activités.

— C'est vrai, dit-il.

— **[398a]** Il semble donc que si un homme capable par son talent de se transformer de mille manières et d'imiter toutes sortes de choses venait en personne dans notre cité avec le projet d'y représenter ses compositions poétiques, nous le vénérerions comme un être sacré, merveilleux, délicieux, mais nous lui dirions qu'il n'y a pas d'homme comme lui dans notre cité, et qu'il n'est pas conforme à la loi qu'il s'y intègre. Nous l'enverrions dans une autre cité, non sans avoir oint sa tête de parfums et l'avoir couronné de tresses de laine. En ce qui nous concerne, nous exigerons un poète plus austère et moins plaisant **[398b]**, et un raconteur d'histoires utile, qui n'imiterait pour nous que la manière de s'exprimer de l'homme vertueux, et qui proposerait ses discours selon ces modèles que nous avons prescrits dans nos lois dès l'origine, lorsque nous avons entrepris de former nos guerriers.

— Oui, certes, dit-il, c'est ce que nous ferions si cela était en notre pouvoir.

— À présent, mon ami, dis-je, je crois bien que nous avons parcouru en long et en large ce qui dans l'art musical et poétique a trait aux discours et aux histoires. Nous avons traité en effet de ce qu'il faut dire, et de la façon dont il convient de le dire.

— C'est ce que je crois aussi, dit-il.

— Dès lors **[398c]**, dis-je, il nous reste ensuite à traiter du mode du chant et des mélodies.

— Oui, c'est évident.

— Or, tout le monde est en mesure, n'est-ce pas, de trouver ce que nous devons en dire et ce que sont ces modes, s'ils doivent être en harmonie avec ce que nous avons posé auparavant ? »

Alors Glaucon se mit à rire et dit :

« En ce qui me concerne, Socrate, je risque de me trouver exclu de ce "tout le monde" ! Pour l'instant, je n'ai pas les moyens d'expliquer ce que sont ces modes que nous devons exposer. Mais j'en ai l'intuition.

— En tout cas, repris-je, voici un premier point sur lequel tu es d'emblée capable de répondre : **[398d]** c'est que la mélodie est constituée de trois éléments, la parole, l'harmonie et le rythme.

— Pour cela, oui, dit-il.

— Or, dans la mesure où il s'agit de parole, il ne semble y avoir aucune différence avec la parole non chantée, en ce qui a trait à la conformité à ces modèles que nous avons proposés tout à l'heure et à la manière de faire ?

— C'est vrai, dit-il.

— Quant à l'harmonie et au rythme, ils doivent accompagner la parole.

— Comment faire autrement ?

— Mais pourtant, nous avons affirmé que les plaintes funèbres et les lamentations ne convenaient pas à nos compositions.

— Non, en effet.

— Quelles sont donc les harmonies **[398e]** des plaintes funèbres ? Dis-le moi, puisque tu es musicien.

— C'est l'harmonie lydienne mixte, dit-il, la lydienne aiguë et quelques autres du même genre³¹.

— Celles-là, dès lors, dis-je, faut-il les éliminer ? Elles sont en effet inutiles, même pour les femmes qui doivent être décentes, pour ne rien dire des hommes.

— Tout à fait.

— Par ailleurs, il n'y a rien de plus inconvenant pour les gardiens que l'ivresse, la mollesse et la paresse.

— En effet.

— Et quelles sont les harmonies qui sont molles et propices aux beuveries ?

— Il y a une harmonie de type ionien, dit-il, et une de type lydien, que certains appellent harmonies relâchées.

— **[399a]** Eh bien, mon ami, y a-t-il une manière d'utiliser ces harmonies pour des hommes de guerre ?

— Aucune, dit-il. Il ne te reste guère que la dorienne et la phrygienne.

— Je ne connais pas bien les harmonies, repris-je, mais laisse-nous celle qui pourrait imiter de manière convenable les tons et les accents d'un homme courageux, engagé dans une action guerrière ou dans toute autre entreprise violente et qui, abandonné par le destin, court au-devant des blessures et de la mort ou tombe en proie à quelque autre malheur **[399b]**, mais qui dans toutes ces situations résiste au destin en joignant les rangs et en tenant bon. Laisse-nous-en une autre encore, capable d'imiter un homme engagé dans une action pacifique, non violente, mais qu'il accomplit de plein gré : soit qu'il veuille persuader quelqu'un de lui donner ce qu'il requiert – en adressant une prière au dieu, ou bien en influençant un homme par ses leçons et ses conseils – soit, au contraire, qu'il accède lui-même à la demande d'autrui, lorsqu'on lui sert une leçon ou qu'on veut l'influencer et qui, dans la foulée, agira de manière réfléchie et sans arrogance, mais en toutes circonstances mènera une activité empreinte de sagesse et de mesure **[399c]** en se contentant de ce qui arrive. Ce sont ces deux harmonies, la violente et la volontaire, qui imiteront le mieux les accents de ceux qui souffrent et de ceux qui sont heureux, de ceux qui sont sages et de ceux qui sont courageux. Ces harmonies, laisse-les-nous.

— Justement, dit-il, ces harmonies que tu demandes de te laisser ne sont autres que celles que je mentionnais à l'instant.

— Dès lors, dis-je, nous n'aurons besoin ni d'instruments polycordes, ni de composition panharmonique dans nos chants et nos mélodies.

— Il me semble que non, dit-il.

— Nous n'entretiendrons donc pas de fabricants de lyres triangulaires, de harpes, et de tous ces instruments **[399d]** polycordes et de type panharmonique³² ?

— Apparemment non.

— Et que dire des fabricants de flûtes et des flûtistes, les accueilleras-tu dans la cité ? La flûte n'est-elle pas ce qui est le plus polycorde, et les

instruments qui sont de type panharmonique ne sont-ils pas justement des imitations de la flûte ?

— C'est évident, dit-il.

— Il te reste donc, dis-je, la lyre et la cithare, qui sont utiles dans la cité. Pour la campagne, la syrinx serait utile pour les bergers.

— C'est en tout cas, dit-il, le sens de notre argument.

— D'ailleurs, [399e] repris-je, nous ne faisons rien de nouveau, mon ami, en accordant notre préférence à Apollon et aux instruments d'Apollon, plutôt qu'à Marsyas et aux instruments de Marsyas.

— Par Zeus, dit-il, apparemment non.

— Par le chien ! m'écriai-je, nous ne nous sommes pas aperçus que nous venions encore une fois de purifier la cité dont nous dénoncions le luxe amollissant.

— Et nous avons été sages de le faire, dit-il.

— Eh bien, dis-je, purifions aussi le reste. Faisant suite en effet aux harmonies, il faudrait maintenant que nous abordions les rythmes. Il ne faut pas rechercher des rythmes multiples, ni des mesures de formes variées, mais discerner quels sont les rythmes propres à l'existence d'un homme ordonné et courageux. Une fois qu'on les a discernés [400a], il faut forcer le pied et la mélodie à suivre la parole d'un tel homme, et non la parole à suivre le pied et la mélodie. Quels seraient ces rythmes, ta tâche est de nous les indiquer, comme tu l'as fait pour les harmonies.

— Mais, par Zeus, dis-je, je ne sais pas quoi dire. Ce que je pourrais dire, pour l'avoir observé, c'est qu'il y a trois espèces de rythmes à partir desquels les mesures sont structurées, de la même manière qu'il existe quatre espèces de tons d'où on tire toutes les harmonies. Mais quel rythme est susceptible d'imiter quelle existence, cela je ne suis pas en mesure de le dire.

— Sur ces questions, [400b] dis-je, nous prendrons conseil auprès de Damon, pour savoir quelles mesures conviennent à la servilité, à l'excès violent, à la folie, et à toute autre forme de vice, et quels rythmes sont propres aux qualités contraires. Je crois l'avoir entendu parler de manière obscure d'un certain "enople", qu'il caractérisait comme une mesure composite, et aussi du dactyle et de l'héroïque : je ne sais trop comment il en assurait la composition, ni comment il posait de manière égale les hautes et les basses, en les développant en brèves et en longues. Il nommait également, c'est ce que je crois savoir, "iambe" un certain mètre, "trochée" un autre, et il leur attachait des longues et des brèves. [400c] Dans certains de ces mètres, je crois, il critiquait ou louait les mouvements de la mesure non moins que les rythmes eux-mêmes, quand il ne s'agissait pas de quelque trait qui leur était commun. Je ne suis pas en mesure d'en parler davantage, mais comme je l'ai dit, remettons-nous en pour ces questions à Damon, car un exposé définitif exigerait autre chose qu'une brève présentation, ne crois-tu pas ?

— Par Zeus, c'est aussi mon avis.

— Mais voici, par ailleurs, un point sur lequel tu peux porter un

jugement net, c'est que la grâce dans les gestes ou l'absence de grâce dépendent de la qualité du rythme ou de l'absence de rythme ?

— Sans doute.

— Or, la qualité du rythme [400d] et l'absence de rythme suivent en s'y conformant ce qui se caractérise par une expression de qualité, ou ce qui est le contraire, et il en va de même pour une harmonie de qualité et une absence d'harmonie, s'il est vrai que le rythme tout comme l'harmonie suivent la parole, comme on le disait tout à l'heure, et non la parole le rythme et l'harmonie.

— Et de fait, dit-il, il faut qu'ils accompagnent la parole.

— Mais le mode propre à la manière de s'exprimer, repris-je, et le discours lui-même, ne dépendent-ils pas du caractère de l'âme ?

— Nécessairement.

— Et tout le reste ne dépend-il pas de la manière de s'exprimer ?

— Si.

— Ainsi, l'excellence du discours et de l'harmonie, la grâce du geste et du rythme découlent de l'excellence du caractère [400e], non de ce que nous désignons ainsi par euphémisme et qui n'est qu'absence de réflexion, mais au contraire de cette réflexion authentique d'un caractère où s'allient le bien et le beau.

— Oui, tout à fait, dit-il.

— Nos jeunes ne doivent-ils pas se mettre en quête de toutes ces qualités, s'ils doivent exercer leur activité propre ?

— Ils doivent le faire.

— L'art graphique [401a] est aussi d'une certaine façon rempli de ces qualités, comme tout l'artisanat qui relève de cet art ; l'art du tissage, l'art de la broderie, l'art de l'architecture et aussi l'art de la fabrication de tous les autres objets domestiques en sont remplis. La nature des corps en est aussi remplie, de même que celle des êtres vivants, car dans tout cela, la grâce de l'apparence est présente, ou alors c'est l'absence de grâce. Le défaut de grâce dans l'apparence, le manque de rythme et d'harmonie s'apparentent à la laideur du langage et du caractère, et les qualités contraires sont à la fois les parentes et les imitations du caractère opposé, celui de l'homme sage et excellent.

— Oui, absolument, dit-il.

1- *Odyssée* XI, 489-491.

2- *Iliade* XX, 64-65.

3- *Iliade* XXIII, 103-104.

4- *Odyssée* X, 495.

5- *Iliade* XVI, 856-857.

6- *Iliade* XXIII, 100-101.

7- *Odyssée* XXIV, 6-9. Il s'agit des âmes des prétendants de Pénélope tués par Ulysse.

8- Voir *Iliade* XXIV, 3-12.

9- *Iliade* XVIII, 23-24.

10- *Iliade* XXII, 414-415.

11- *Iliade* XVIII, 54.

12- *Iliade* XII, 168-169.

13- *Iliade* XVI, 433-434.

14- *Iliade* I, 599-600.

15- *Odyssée* XVII, 433-434.

16- *Iliade* IV, 412.

17- *Iliade* III, 8.

18- *Iliade* I, 225 ; IV, 431.

19- *Odyssée* IX, 8-10.

20- *Odyssée* XII, 342.

21- *Iliade* XIV, 294.

22- *Iliade* VIII, 366 sq.

23- *Odyssée* XX, 17-18.

24- Citation d'origine inconnue.

25- Voir *Iliade* IX, 602-605.

26- *Iliade* XXII, 15 et 20.

27- Voir *Iliade* XXIII, 141-152.

28- Eschyle, dans Niobé, *TrGF*, fr. 162 Radt.

29- *Iliade* I, 15-16.

30- Voir *Iliade* I, 39-42.

31- La théorie grecque classique de l'harmonie musicale distinguait plusieurs « harmonies » ou modes harmoniques. Le premier groupe (lydien mixte, etc.) évoque les lamentations, le second (ionien, etc.) les beuveries, tandis que le troisième (doxien et phrygien) évoque l'ardeur virile.

32- Sans doute des instruments susceptibles de produire simultanément plusieurs notes.

— Mais les poètes, repris-je, sont-ils les seuls que **[401b]** nous devons soumettre à des règles et contraindre de ne présenter dans leurs compositions poétiques que les images du caractère vertueux, ou alors de s'abstenir de présenter des compositions chez nous ; ou devons-nous soumettre aussi à des règles les autres artisans, et leur interdire de représenter dans leur production le caractère vicieux, l'intempérance, la servilité, l'absence de grâce, que ce soit dans les images des êtres vivants, dans l'architecture, ou dans tout autre genre de représentation artisanale, ou alors, s'ils ne peuvent l'éviter, ne pas permettre qu'ils produisent chez nous ? Cela, afin d'éviter que nos gardiens ne soient élevés au milieu des images du vice, comme dans un pâturage vicié **[401c]**, qu'ils n'y cueillent et n'y paissent tous les jours, petit à petit, de grandes quantités de ces diverses choses et finissent, sans s'en apercevoir, par amasser dans leur âme un mal immense. Ne faut-il pas se mettre à la recherche de ces artisans qui se montrent doués d'un talent naturel qui les rend capables de suivre à la trace la nature du beau et du gracieux, afin que, semblables à ceux qui habitent une contrée saine, les jeunes bénéficient de tout et, quelle que soit la provenance de ce qui émane des belles œuvres pour frapper leurs yeux et leurs oreilles, qu'ils l'accueillent comme une brise qui apporte la santé de contrées salubres, et **[401d]** dès l'enfance, les dispose insensiblement à la ressemblance, à l'amour et à l'harmonie avec la beauté de la raison ?

— Voilà bien, dit-il, la façon la plus belle de les élever.

— Dès lors, Glaucon, repris-je, n'est-ce pas pour les motifs suivants qu'élever les enfants dans la musique <et dans la poésie> constitue une valeur suprême ? Parce que le rythme et l'harmonie, plus que tout, pénètrent au fond de l'âme, la touchent avec une force d'une très grande puissance en lui apportant la grâce, et l'imprègnent dès lors de cette grâce, si on a été correctement élevé ? Et parce que, en l'absence de cela, c'est le contraire qui se produit ? **[401e]** Et aussi parce que celui qui aura été élevé comme il

convient aura la plus vive conscience des lacunes et de la médiocrité dans les objets de fabrication artisanale, autant que de la médiocrité dans les êtres naturels ? À juste titre, on s'en irrite et on fait l'éloge des belles choses, on s'en réjouit et on les recueille au fond de l'âme pour s'en nourrir et devenir un homme de bien, **[402a]** tandis que pour les choses déshonorantes, on a raison de les blâmer et de les détester dès l'enfance, avant même que de pouvoir entendre raison. Quand la raison intervient, on la chérit et on la reconnaît du fait même de notre parenté avec elle, et cela d'autant plus qu'on a été élevé de cette manière.

— Tels me semblent être en effet, dit-il, les motifs d'une éducation dans la musique <et dans la poésie>.

— Eh bien, repris-je, de la même manière qu'en ce qui concerne la lecture nous n'en avons une maîtrise satisfaisante que lorsque les lettres, dont le nombre est limité, ne nous échappent plus dans tous les mots où elles sont combinées et que nous ne leur accordons plus d'importance, **[402b]** comme s'il ne fallait pas les reconnaître, que ce soit dans un petit ou dans un grand mot, mais que nous faisons l'effort de les saisir partout parce que nous ne deviendrions pas des lecteurs avant d'en être là...

— C'est vrai.

— ... et aussi que les images des termes écrits, si elles apparaissaient par hasard à la surface des eaux ou des miroirs, nous ne saurions les reconnaître avant d'avoir reconnu les lettres elles-mêmes, mais qu'il s'agit du même art et de la même étude...

— Oui, tout à fait.

— ... eh bien ! devant les dieux, je prétends que, de la même manière, nous ne serons pas formés en musique <et en poésie>, ni nous-mêmes ni ceux que nous voulons **[402c]** former pour être gardiens, avant d'avoir reconnu les formes de la modération et du courage, de la libéralité et de la magnanimité, et des autres vertus qui en sont les sœurs, comme également les formes qui sont leurs contraires, partout où elles sont combinées, et avant d'avoir pris conscience de leur présence et de la présence de leurs images dans les êtres où elles subsistent, sans en négliger aucune, ni dans les petites choses ni dans les grandes, et de considérer qu'elles appartiennent au même art et à la même étude.

— Oui, de toute nécessité, dit-il.

— Par conséquent, dis-je, **[402d]** celui chez qui se trouveraient réunies, pour son âme la beauté morale, et pour son apparence des qualités qui s'accordent avec cette beauté et entrent en résonance avec elle parce qu'elles participent du même modèle, ne serait-ce pas le plus beau spectacle pour celui qui peut le contempler ?

— Et de beaucoup.

— Or, le plus beau est aussi le plus aimable ?

— Oui, forcément.

— C'est donc par-dessus tout de tels hommes que serait épris l'homme

formé à la musique <et à la poésie>, et d'un homme dépourvu de cette consonance des qualités, il ne sera pas amoureux.

— Non, dit-il, en tout cas si c'est dans l'âme que se trouve le défaut. Si le défaut est un défaut du corps, il le supportera et consentira à les chérir.

— Je comprends, dis-je. **[402e]** C'est que tu as ou que tu as eu de jeunes aimés de ce genre, et je t'approuve. Mais dis-moi une chose : existe-t-il quelque compatibilité entre la modération et le plaisir débordant ?

— Mais comment cela se pourrait-il, dit-il, puisque ce plaisir rend aussi frénétique que la douleur ?

— Et entre ce plaisir et la vertu en général ?

— **[403a]** Aucunement.

— Et entre ce plaisir et l'excès violent ? Et l'indiscipline ?

— Oui, plus que tout.

— Or, y a-t-il pour toi un plaisir plus grand et plus vif que le plaisir des choses de l'amour ?

— Non, dit-il, et il n'y en a pas de plus fou.

— Au contraire, l'amour correct consiste par nature à aimer avec modération et selon l'esprit de la musique ce qui est ordonné et beau ?

— Oui, certainement, dit-il.

— Il ne faut donc laisser rien de fou ni d'apparenté à l'indiscipline venir dans les parages de l'amour correct ?

— Non, il ne faut pas le laisser.

— Il ne faut donc pas laisser s'approcher **[403b]** ce plaisir fou, ni le laisser avoir part aux rapports de l'amant et des jeunes aimés qui s'aiment d'un amour correct.

— Non, par Zeus, Socrate, dit-il, il ne faut pas le laisser s'en approcher.

— Ainsi donc, semble-t-il, dans la cité que nous sommes en train de fonder, tu établiras comme loi que l'amant, s'il peut l'en persuader, embrasse le jeune aimé, qu'il se tienne dans sa compagnie et le touche comme s'il était son fils, en vue de ce qui est beau et bien, et qu'en ce qui concerne le reste, il se comporte avec celui qu'il entoure de ses soins de telle manière que jamais on ne puisse présumer que quelque chose de plus important soit intervenu entre eux. **[403c]** Sinon, il se verra reprocher son manque de raffinement et de délicatesse.

— Qu'il en soit ainsi, dit-il.

— Est-ce qu'il te semble à toi aussi, repris-je, que nous avons atteint le terme de notre discussion sur la musique <et la poésie> ? Elle s'achève en tout cas là où elle doit aboutir, car les questions relatives à la musique <et la poésie> doivent aboutir aux questions concernant l'amour du beau.

— Je suis bien d'accord, dit-il.

— Après la musique <et la poésie>, c'est par la gymnastique qu'il faut former les jeunes gens.

— Sans doute.

— Il faut donc que dès l'enfance, et tout au cours de leur vie, ils soient

formés rigoureusement dans cet art. **[403d]** Voici, selon moi, la manière de faire. Examine-la aussi de ton côté. Pour moi, ce n'est pas le corps, si fiable soit-il, qui rend par sa vertu propre l'âme bonne, mais c'est au contraire l'âme bonne qui, par sa vertu, procure au corps ce qui le rendra le meilleur possible. Que t'en semble-t-il à toi ?

— À moi aussi, dit-il, il me semble qu'il en va ainsi.

— Dès lors, après avoir soigné l'esprit de manière satisfaisante, ne ferions-nous pas bien de confier à l'art de la gymnastique la tâche de préciser les soins du corps, **[403e]** en nous contentant d'indiquer pour notre part seulement les modèles, afin d'éviter les exposés trop élaborés ?

— Tout à fait.

— Nous avons dit qu'ils doivent se garder de l'ivresse, car plus que tout autre, le gardien doit éviter de s'enivrer, de crainte de ne plus savoir où il se trouve.

— Il serait en effet ridicule, dit-il, qu'un gardien ait besoin d'un gardien.

— Qu'en est-il de leur nourriture ? Nos hommes sont des athlètes engagés dans un combat de la plus haute importance, n'est-ce pas ?

— Si.

— Est-ce que le régime de ceux qui s'entraînent aujourd'hui conviendrait **[404a]** à de tels gardiens ?

— Peut-être.

— Mais, repris-je, c'est un type de régime endormant et dangereux pour la santé. Ne vois-tu pas que ces athlètes qui s'entraînent passent leur vie à dormir et que, pour peu qu'ils s'écartent de la diète qui leur est prescrite, ils sont atteints de graves et violentes maladies ?

— Je le vois bien.

— Il faut pour ces athlètes de la guerre, repris-je, un régime plus rigoureux, eux qui comme les chiens doivent demeurer en alerte et développer pour leur œil et leur oreille la plus grande acuité. Lors des campagnes militaires, ils sont soumis à de nombreux changements **[404b]** dans la boisson et l'alimentation, selon le climat des étés et des hivers, et en dépit de tout cela, ils doivent maintenir une santé robuste.

— C'est mon avis.

— Dès lors, la meilleure gymnastique ne serait-elle pas la sœur de cet art poétique et musical fait de simplicité que nous avons exposé tout à l'heure ?

— Que veux-tu dire ?

— Je veux dire une sorte de gymnastique simple et modeste, et qui convienne avant tout à la guerre.

— Quelle serait donc sa nature ?

— C'est chez Homère, dis-je, qu'on pourrait s'instruire de cela. Car tu sais que lors des repas que ses héros prennent au cours des campagnes militaires, on ne leur sert pas de poisson, **[404c]** même s'ils se trouvent en bord de mer sur l'Hellespont, ni de viandes bouillies, mais seulement des viandes grillées, qui sont justement les plus faciles à apprêter pour des soldats.

Presque partout en effet, il sera pour ainsi dire plus commode de se servir simplement du feu que de se déplacer avec un attirail de cuisine.

— Et comment !

— Quant aux desserts, je crois savoir qu'Homère n'en a jamais fait mention. Les autres qui s'entraînent ne savent-ils pas que pour avoir une bonne condition physique il faut s'abstenir de toutes ces choses ?

— Ils ont bien raison d'y prendre garde, dit-il, et de s'en abstenir.

— **[404d]** Quant à la table de Syracuse et à la cuisine sophistiquée de Sicile, il ne semble pas, cher ami, que tu les recommandes, si bien sûr ces principes te paraissent corrects ?

— Je ne crois pas.

— Tu blâmeras également chez ces hommes qui veulent avoir une bonne condition physique le fait de prendre auprès d'eux une jeune maîtresse corinthienne ?

— Oui, absolument.

— Et dès lors aussi, les délices renommées de la pâtisserie attique ?

— Naturellement.

— Car je pense qu'on ferait un rapprochement approprié en comparant l'ensemble de cette alimentation et de cette diète à la composition mélodique et au chant produits sur la totalité du registre harmonique et incorporant tous les rythmes, **[404e]** n'est-ce pas ?

— Si, bien sûr.

— Ici en effet la variété engendre l'indiscipline, là elle engendre la maladie, tandis que la simplicité dans la musique engendre la modération dans l'âme, et dans la gymnastique elle produit la santé pour le corps, n'est-ce pas vrai ?

— Tout à fait vrai, dit-il.

— Mais si l'indiscipline et la maladie **[405a]** prolifèrent dans la cité, n'y voit-on pas s'ouvrir quantité de tribunaux et de cliniques ? Le droit et la médecine n'y sont-ils pas à l'honneur, quand les hommes libres s'y affaireront énergiquement et en grand nombre ?

— Comment l'éviter ?

— Pourrais-tu trouver meilleur indice d'une éducation médiocre et déshonorante dans une cité que le besoin de médecins et de juges, à qui on fait honneur non seulement chez les gens ordinaires et les travailleurs manuels, mais aussi chez ceux qui se vantent d'avoir été formés dans un esprit libéral ? Ne **[405b]** trouves-tu pas que c'est une honte et l'indice sérieux d'un manque d'éducation que de se trouver contraint de recourir à une justice empruntée à d'autres, qu'on regarde comme des maîtres et des arbitres, en raison de l'impossibilité d'en trouver chez soi ?

— C'est la chose la plus honteuse de toutes.

— Ne crois-tu pas, repris-je, qu'il est plus honteux encore, non seulement de passer la majeure partie de sa vie dans des tribunaux, engagé dans des procès à la défense ou à la poursuite, mais encore, par manque de

conviction morale, de se laisser persuader de faire bonne figure pour cette seule raison qu'on se croit habile [405c] à être injuste et capable de tous les subterfuges, de s'échapper par mille ruses et détours et de se tirer d'affaire au prix de contorsions ? À quelle fin ? Pour éviter la justice et ce, au sujet de questions insignifiantes et dépourvues de valeur, parce qu'on ne sait pas combien il est plus beau et plus noble d'ordonner sa vie de manière à ne pas avoir besoin d'un juge qui dort sous notre nez.

— Si, dit-il, cela me paraît encore plus honteux.

— Avoir besoin, par ailleurs, de la médecine, repris-je, non pas pour des blessures ou pour l'une ou l'autre de ces maladies qui jalonnent le cours des saisons, mais parce qu'en [405d] raison de sa paresse et du régime que nous avons décrit, on se remplit comme un marécage de fluides et de gaz, pour ensuite forcer les ingénieux disciples d'Asclépios à désigner ces maladies du nom de "flatulences" et de "catarrhes", ne trouves-tu pas cela honteux ?

— Si, dit-il, et il s'agit vraiment de noms de maladies inédits et étranges.

— De tels noms, dis-je, n'existaient pas, je pense, du temps d'Asclépios. La preuve ? Ses fils, [405e] voyant à Troie une femme donner à boire à Eurypyle qui était blessé du vin de Pramnos abondamment saupoudré de farine et de fromage râpé [406a], potion réputée inflammatoire, ne la blâmèrent pas, et ils ne désapprouvèrent pas non plus cette manière de soigner recommandée par Patrocle¹.

— C'était en effet, dit-il, une boisson étrange pour quelqu'un dans cet état.

— Pas vraiment, dis-je, si tu considères le fait que les Asclépiades n'avaient pas recours autrefois à l'art médical d'aujourd'hui – qui est l'art d'une école médicale, comme ils disent – et cela jusqu'au temps d'Hérodicos. Ce dernier était un maître de gymnase qui, une fois devenu malade, combina la gymnastique à l'art médical et fit en sorte de s'épuiser d'abord [406b] totalement lui-même, et puis beaucoup d'autres après lui.

— De quelle manière ? demanda-t-il.

— En se préparant une mort lente, dis-je. Il soignait sans cesse sa maladie, qui était mortelle, et il ne trouva pas, je pense, le moyen de se guérir lui-même. Sa vie durant, il fut son propre médecin et il se tint à l'écart de toute espèce d'occupation, au point de s'épuiser si le hasard l'éloignait de sa diète coutumière. Mais parce que son habileté rendait sa mort difficile, il vécut jusqu'à un âge avancé.

— Un bel avantage certes, dit-il, qu'il tira de son art !

— Un avantage bien prévisible, dis-je, [406c] pour celui qui ignore que ce n'est ni par défaut de savoir ni par manque d'expérience qu'Asclépios n'enseigna pas cette manière de se soigner à ses descendants, mais parce qu'il savait que partout où existent des lois excellentes, une tâche propre est assignée à chacun dans la cité, qu'il est obligé d'exercer, et que personne n'a le loisir de passer sa vie à être malade et à se soigner. C'est un fait que nous trouvons drôle quand nous l'observons chez les artisans, alors que chez les

riches et les gens qui semblent heureux, nous ne lui portons pas attention !

— Comment cela ? dit-il.

— Un charpentier, repris-je, **[406d]** quand il est malade, jugera normal de consulter le médecin pour obtenir un remède qu'il ingurgitera pour vomir son mal, ou alors pour s'en débarrasser par une purge, par une cautérisation, ou par une incision. Mais si on lui prescrit une longue diète, qu'on lui recouvre la tête de bonnets de feutre, et tout ce qui va avec, il aura vite fait de répliquer qu'il n'a pas le loisir d'être malade et qu'il ne trouve aucun intérêt à vivre, s'il en résulte qu'il ne pense qu'à sa maladie et en est conduit à négliger le travail qu'il doit faire. Et là-dessus, il congédiera ce médecin **[406e]** et, retournant à sa diète habituelle, il recouvrera la santé et mènera sa vie en exerçant son métier. Si sa condition physique n'est pas suffisante pour résister, la mort le tirera d'affaire.

— Pour un tel homme, dit-il, voilà bien la médecine à laquelle il convient d'avoir recours !

— Est-ce parce qu'il est responsable d'une tâche, dis-je, **[407a]** et que s'il ne l'exerçait pas, il ne trouverait aucun intérêt dans l'existence ?

— C'est évident, dit-il.

— Tandis que pour le riche, nous pourrions dire qu'aucune tâche ne le réclame de manière telle que s'il était contraint de s'en éloigner, son existence deviendrait invivable.

— On peut le dire, assurément.

— N'as-tu pas entendu, repris-je, ce mot de Phocylide qui dit à peu près ceci :

... quand on dispose de quoi vivre, il faut s'exercer à la vertu² ?

— C'est bien ce que je pense, dit-il, d'abord et avant toute chose.

— N'allons pas, dis-je, nous disputer avec lui sur ce point, mais soyons nous-mêmes nos propres maîtres et tentons de savoir si le riche doit s'occuper de cet exercice de la vertu et si son existence est invivable **[407b]** autrement, ou si cette manière de cultiver la maladie qui empêche le charpentier et tous les autres artisans de se consacrer à leur travail ne constitue en rien un obstacle au précepte de Phocylide.

— Mais si, par Zeus, dit-il. Rien, pratiquement, ne constitue un plus grand obstacle que cette préoccupation excessive du corps, qui va bien au-delà de la gymnastique. C'est une préoccupation qui devient gênante dans la gestion d'une maison, dans les expéditions militaires et dans les charges qui exigent qu'on siège dans la cité.

— Mais là où cette préoccupation constitue l'obstacle le plus sérieux, c'est quand elle entrave les études de toute nature, l'activité de réflexion et la concentration **[407c]** sur soi-même, car elle fait craindre des tensions dans la tête et des vertiges, dont elle rend responsable la philosophie. Le résultat ? Partout où l'on pratique la vertu et où elle est mise à l'épreuve de cette manière, partout cette préoccupation y fait obstacle. Constamment, en effet,

elle amène à croire qu'on est malade et fait en sorte qu'on ne cesse de se plaindre de sa condition physique.

— Il semble bien, dit-il.

— Aussi dirons-nous qu'Asclépios lui aussi savait cela, et que c'est pour cette raison qu'il a révélé l'art de la médecine à ceux dont l'état général est tel que la nature et une bonne diète leur assurent une condition physique saine, et qui ne souffrent que **[407d]** d'affections très localisées. C'est à eux et à leurs habitudes qu'est destinée sa médecine. Il les débarrassait de leurs maladies par des drogues ou des interventions, tout en leur prescrivant leur diète habituelle, pour ne pas nuire à leur activité politique. Par contre, à l'égard de ceux qui sont affligés d'une condition physique totalement malade, il n'entreprenait pas, par des diètes faites de légères ponctions progressives et d'infusions, de rendre leur existence longue et misérable, ni de leur faire engendrer des enfants qui, selon toute vraisemblance, seraient constitués comme eux. Au contraire, il n'a pas pensé qu'il fallait soigner celui qui n'était pas en mesure de vivre **[407e]** une vie d'une durée normale, parce que cela ne présente aucun intérêt ni pour lui ni pour la cité.

— C'est un Asclépios politique, dit-il, que tu nous présentes là !

— C'est clair, dis-je, et aussi ses enfants ! Ne vois-tu pas que c'est précisément parce qu'il était un tel homme politique que pendant qu'ils se montraient vaillants **[408a]** au combat devant Troie, ils continuaient d'exercer la médecine comme je viens de le dire ? Ne te souviens-tu pas que lorsque Ménélas fut blessé d'un coup par Pandaros

... en suçant le sang de la blessure, ils versèrent dessus des drogues calmantes³,

« ils ne lui prescrivirent pas ce qu'il fallait boire ou manger ensuite, pas plus qu'ils ne l'avaient fait pour Eurypyle, en se fondant sur le fait que les drogues suffisaient à guérir des hommes qui, avant d'être blessés, étaient en santé et avaient un régime ordonné, **[408b]** même s'ils avaient cru bon de boire à ce moment-là la potion ? Un homme maladif et indiscipliné, ils ne croyaient pas qu'il soit profitable, ni à lui-même ni aux autres, qu'il continue de vivre, ni que l'art de la médecine soit destiné à de tels hommes, ni qu'il fallait les soigner, fussent-ils plus fortunés que Midas.

— Les enfants d'Asclépios, tels que tu les décris, étaient vraiment très astucieux !

— Comme il convient, repris-je, et pourtant les auteurs de tragédies⁴ et Pindare⁵ ne sont guère convaincus par notre propos. Ils disent qu'Asclépios était fils d'Apollon et que néanmoins il se laissa persuader **[408c]** à prix d'or de soigner un homme riche qui était déjà mourant, et que pour cette raison il fut frappé de la foudre. Pour notre part, prenant en compte ce que nous avons dit auparavant, nous ne pourrions les croire sur les deux points à la fois : nous dirons que s'il était le fils d'un dieu, il n'était pas cupide ; s'il était cupide, alors il n'était pas le fils d'un dieu.

— Très juste, dit-il, ce que tu apportes là. Mais que penses-tu de ceci,

Socrate ? N'est-il pas nécessaire que nous puissions disposer de bons médecins dans notre cité ? Or les meilleurs médecins seront sans doute ceux qui auront eu entre les mains le plus grand nombre de gens en santé et **[408d]** de gens malades, et de la même manière les meilleurs juges sont ceux qui ont eu affaire à des natures de toute espèce ?

— Bien sûr, dis-je, il est question d'avoir de bons médecins et de bons juges, mais sais-tu ceux que je tiens pour tels ?

— Je le saurai si tu m'en parles, dit-il.

— Eh bien, je vais essayer, dis-je, mais toi, par contre, tu as posé du même coup une question sur une affaire qui n'est pas apparentée.

— Comment ? dit-il.

— Pour commencer par les médecins, dis-je, ceux qui deviendraient les plus habiles seraient ceux qui commenceraient dès leur jeunesse à se mettre au contact du plus grand nombre possible de constitutions physiques déficientes, en plus de faire l'apprentissage de leur art. **[408e]** Eux-mêmes auraient été affligés de plusieurs maladies et ne seraient pas naturellement dotés d'une condition physique parfaitement saine. Car ce n'est pas, je pense, grâce à leur corps qu'ils soignent le corps, autrement il ne leur serait jamais loisible d'être en mauvaise santé ou de tomber malades. C'est par l'âme qu'ils soignent le corps, et il ne sera guère possible à l'âme de soigner quoi que ce soit si elle est de mauvaise constitution ou si elle devient malsaine.

— C'est juste, dit-il.

— Tandis que le juge, mon ami, c'est par l'âme qu'il commande à l'âme, **[409a]** et il n'est pas permis à l'âme de se former dès la jeunesse au contact d'âmes corrompues, ni de traverser l'expérience de toutes les injustices en les commettant elle-même, dans la seule visée de pouvoir de manière lucide à partir d'elle-même témoigner des injustices commises par les autres, à l'instar de ce que fait le corps pour les maladies. Il faut que dès sa jeunesse, au contraire, elle soit demeurée innocente et exempte d'habitudes mauvaises, si elle doit, en vertu de son excellence propre, juger sainement des choses justes. Voilà la raison pour laquelle ceux qui sont dotés d'un bon tempérament paraissent dès leur jeunesse des gens simples et faciles à tromper par ceux qui sont injustes : ils ne disposent pas en effet **[409b]** en eux-mêmes de modèles d'expérience semblables à ceux des gens corrompus.

— Oui, certes, dit-il, c'est tout à fait leur expérience.

— Pour cette raison, repris-je, le bon juge ne doit pas être un jeune homme, mais un homme mûr ; il faut qu'il ait développé par son expérience la connaissance du genre de chose que constitue l'injustice, qu'il n'en ait pas pris conscience comme d'une caractéristique propre présente dans son âme, mais qu'il se soit appliqué à l'étudier longuement comme une chose étrangère présente chez les autres, de manière à saisir comment elle est en elle-même un mal, en ayant recours pour cela à son savoir et non à son expérience **[409c]** personnelle.

— Un tel juge serait certes, dit-il, de mon point de vue, un juge

remarquable.

— Et ce serait, dis-je, le bon juge que tu réclamais. Car celui qui possède une âme bonne est bon. Par contre, celui qui est habile et soupçonneux, celui qui a lui-même commis plusieurs injustices et se croit pour cette raison ingénieux et expert quand il a affaire à des gens qui sont comme lui, il paraît certes habile dans sa circonspection, parce qu'il réfléchit à partir des modèles qu'il a en lui-même ; mais lorsqu'il se trouve en présence de gens de bien que l'âge a mûris, **[409d]** alors il paraît rempli de sa propre fatuité, méfiant quand il ne convient pas de l'être, et incapable de reconnaître une disposition saine, parce qu'il ne dispose pas du modèle d'une telle disposition. Mais comme il tombe plus souvent sur des gens corrompus que sur des gens honnêtes, il passe pour être plus expert qu'ignorant, à ses yeux comme aux yeux des autres.

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Donc, le juge qu'il faut rechercher, repris-je, le juge bon et sage, ce ne sera pas celui-là, mais le premier. Car la corruption morale ne saurait jamais reconnaître l'excellence morale et se reconnaître elle-même en même temps, alors que l'excellence morale d'une nature qui prend le temps de se former pourra saisir à la fois la connaissance **[409e]** de la corruption morale aussi bien que la connaissance d'elle-même. C'est donc, selon moi, celui-ci qui devient sage, et non pas le méchant.

— C'est aussi mon avis, dit-il.

— Dès lors, tu établiras, par voie de législation, une médecine telle que nous l'avons présentée, accompagnée dans la cité d'une magistrature du genre que nous avons dit : elles prendront soin de tes citoyens, ceux qui sont bien dotés naturellement pour ce qui concerne leur constitution physique et **[410a]** leur âme. Quant à ceux qui ne sont pas bien dotés, dans le cas de ceux qui ne disposent pas d'une bonne constitution physique, on leur permettra de mourir, et dans le cas de ceux qui sont dans leur âme d'un naturel vicié et qui sont inguérissables, ces magistrats les feront mourir eux-mêmes.

— Faire ainsi s'est imposé comme ce qu'il y a de mieux à faire, dit-il, autant pour ceux qui en souffrent que pour la cité.

— Quant aux jeunes gens, repris-je, il est clair qu'ils prendront la précaution d'éviter d'avoir à recourir à la magistrature, s'ils cultivent ce genre simple de musique <et de poésie> qui, nous l'avons dit, engendre la modération.

— Sans doute, dit-il.

— **[410b]** Celui qui est formé en musique <et en poésie> ne poursuivra-t-il pas l'art de la gymnastique sur les mêmes pistes et, s'il le veut, ne prendra-t-il pas la résolution de ne jamais recourir à l'art de la médecine, sauf en cas de nécessité ?

— C'est bien mon avis.

— Quant aux exercices et aux efforts requis par la gymnastique, il ne s'y engagera qu'avec l'objectif d'éveiller l'ardeur morale de sa nature, plutôt que

la force physique et, contrairement aux autres athlètes, il ne s'astreindra pas aux régimes et aux exercices à seule fin d'y gagner une vigueur physique.

— C'est très juste, dit-il.

— Or dis-moi, Glaucon, ceux qui préconisent une formation fondée sur la musique <et la poésie> et sur la gymnastique, **[410c]** ne le font-ils pas dans un autre but que ce que certains supposent, à savoir prendre soin du corps par la gymnastique, et de l'âme par la musique <et la poésie> ?

— Mais dans quel autre but ? dit-il.

— Il se pourrait fort bien, repris-je, que l'une et l'autre aient été préconisées principalement pour l'âme.

— Comment cela ?

— N'as-tu pas remarqué, dis-je, à quelle disposition d'esprit parviennent ceux qui passent leur vie à pratiquer la gymnastique, sans toucher à la musique <et à la poésie> ? Ou alors la disposition d'esprit de ceux qui font l'inverse ?

— De quelle disposition **[410d]** parles-tu ? dit-il.

— De la sauvagerie et de la rudesse des uns, dis-je, et de la mollesse et de la douceur des autres.

— Je l'ai remarqué, dit-il. Ceux qui s'adonnent exclusivement à la gymnastique parviennent à une disposition d'une excessive brutalité, alors que ceux qui se consacrent uniquement à la musique <et à la poésie> deviennent plus mous que ce qui est bon pour eux.

— Et pourtant, dis-je, cette brutalité tient de cet élément d'ardeur morale de leur nature, et s'il est élevé correctement, cet élément devient courageux, alors que s'il est tendu à l'excès, il devient rude et insupportable, comme on peut le prévoir.

— C'est mon avis, dit-il.

— Et la douceur **[410e]** ne caractérise-t-elle pas le naturel philosophe qui, trop relâché, devient exagérément mou, alors que s'il est bien élevé, il demeure doux et ordonné ?

— C'est bien le cas.

— Or, nous prétendons que les gardiens doivent posséder ces deux naturels.

— Il le faut, en effet.

— Il faut donc les harmoniser l'un avec l'autre ?

— Oui, certainement.

— Et l'âme de celui qui sera en harmonie sera à la fois sage et courageuse ? **[411a]**

— Tout à fait.

— Celle de celui qui ne sera pas en harmonie sera lâche et sauvage ?

— Oui, certainement.

— Donc, lorsque quelqu'un laisse la musique du son de la flûte l'envahir et verser dans son âme, pour ainsi dire par le couloir de ses oreilles, ces harmonies suaves, relâchées et plaintives dont nous parlions à l'instant, et

qu'il passe toute sa vie à chantonner et à se laisser porter par le chant, celui-là, s'il possédait quelque élément d'ardeur morale, il l'assouplit comme **[411b]** on le fait pour le fer, et il le rend utile alors qu'il était inutile et raide. Mais s'il ne cesse de s'y adonner et de se laisser charmer, il s'ensuit que son ardeur rapidement se dissout et fond jusqu'à diluer entièrement son courage et à l'exciser de son âme comme on couperait un tendon, produisant de la sorte un "guerrier ramolli⁶".

— C'est bien ainsi que les choses se passent, dit-il.

— Et si, repris-je, il a été doté dès la naissance d'un naturel dépourvu d'ardeur, très tôt il aura produit ce résultat. Si, par contre, il est doté d'un naturel moralement ardent, il rend son cœur prompt à s'emporter, il l'affaiblit et, pour des choses insignifiantes, **[411c]** le fait s'embraser et s'éteindre aussitôt. Ceux-là, au lieu d'être remplis d'ardeur morale, deviennent irascibles et coléreux, ils sont pleins de ressentiment.

— Tout à fait.

— Que se passe-t-il, au contraire, s'il consacre tous ses efforts à la gymnastique et se livre aux plaisirs de la table, mais sans toucher à la musique ni à la philosophie ? Tout d'abord, prenant conscience de sa condition physique, ne se remplit-il pas de fierté et d'ardeur et ne devient-il pas lui-même plus courageux ?

— Si, assurément.

— Mais qu'arrive-t-il dans le cas où il n'exerce aucune activité qui le fasse communier avec la Muse ? **[411d]** Même s'il possède à l'intérieur de lui-même, dans son âme, un désir de savoir, comme il ne goûte à aucune science et ne prend part à aucune recherche, à aucune discussion, ni à quelque autre activité de <poésie et de> musique, ce désir ne s'affaiblit-il pas, ne devient-il pas sourd et aveugle du fait justement qu'il n'est ni mis en éveil ni alimenté, et que ses sensations ne sont pas purifiées ?

— C'est bien le cas, dit-il.

— Un tel homme, je crois bien, devient hostile au discours et étranger à l'art des Muses, et il n'aura plus recours à aucune discussion argumentée pour persuader. Comme un animal sauvage, il s'engage dans toutes ses activités **[411e]** avec violence et brutalité, et il vit dans l'ignorance et la grossièreté, de manière chaotique et disgracieuse.

— Voilà tout à fait sa situation, dit-il.

— Il semble bien donc, je présume, que ce soit pour ces deux éléments, à savoir le naturel ardent et le naturel philosophe, qu'un dieu a donné aux hommes ces deux arts de la musique et de la gymnastique. Il ne les a pas donnés pour l'âme et pour le corps, si ce n'est de manière complémentaire, mais bien pour ces deux éléments, afin qu'ils s'harmonisent l'un avec l'autre **[412a]**, dans une tension et une détente portées jusqu'au point qui convient.

— Il semble bien, en effet, dit-il.

— Ainsi, celui qui mêle la gymnastique et la musique dans le plus bel ensemble et qui les applique à son âme avec le plus de mesure, celui-là, c'est

à bon droit que nous le déclarerons parfait musicien et souverainement harmonieux, et il l'est bien davantage que celui qui accorde entre elles les cordes d'un instrument.

— Selon toute vraisemblance, Socrate, dit-il.

— Il nous faudra donc en tout temps dans notre cité, Glaucon, quelqu'un de ce genre pour exercer un contrôle, si la constitution politique doit être sauvegardée ?

— **[412b]** Assurément, il nous le faudra, et le meilleur possible.

— Voilà donc quels seraient les modèles de notre éducation et de notre manière d'élever les enfants. Pourquoi, en effet, chercherait-on à s'étendre sur les danses de ces hommes, sur leurs chasses, sur leurs déplacements avec des chiens, sur leurs concours gymniques et hippiques ? Il est en gros évident que ces activités doivent suivre ces modèles et il ne sera pas difficile à présent de trouver comment.

— Ce n'est guère difficile, dit-il.

— Bien, dis-je, mais que nous reste-t-il ensuite à déterminer ? N'est-ce pas de choisir quels sont parmi ces hommes eux-mêmes ceux qui commandent et ceux qui sont commandés ?

— **[412c]** Si, bien sûr.

— Or, que les plus vieux doivent être les chefs, et les plus jeunes ceux qui obéissent, cela est évident ?

— C'est évident.

— Et qu'il doit s'agir des meilleurs d'entre eux ?

— Cela aussi.

— Et parmi les cultivateurs, les meilleurs ne sont-ils les mieux doués pour l'agriculture ?

— Si.

— Eh bien, puisque nos chefs doivent être les meilleurs parmi les gardiens, ne faut-il pas qu'ils soient les plus doués pour garder la cité ?

— Si.

— Ne faut-il pas dès lors qu'ils soient, dans ce but, réfléchis, compétents et soucieux du bien de la cité ?

— **[412d]** Tout à fait.

— Mais on se souciera d'autant plus de la cité qu'on s'en trouvera l'ami.

— Nécessairement.

— Or, justement, ce qu'on aime le plus, croit-on, c'est ce dont l'intérêt coïncide avec les mêmes objets que soi, à la pensée que le succès de l'autre se confond avec le sien propre, et inversement alors si ce n'est pas le cas.

— Exactement, dit-il.

— Il faut donc sélectionner parmi nos gardiens ces hommes qui, après examen, nous sembleront déployer pendant toute leur vie le plus d'énergie à faire ce qu'ils estiment être l'intérêt de la cité, **[412e]** et qui ne consentiraient d'aucune façon à des activités contraires.

— Oui, ce sont ceux-là qui conviennent, dit-il.

— Il faut donc, me semble-t-il, les observer à toutes les étapes de leur vie, pour voir s'ils sont bien les gardiens de ce principe et si, sous l'effet d'un sort ou de la contrainte, ils n'en viennent pas à mettre de côté et à oublier leur conviction qu'il est nécessaire de faire ce qu'il y a de mieux pour la cité.

— Que veux-tu dire par “mettre de côté” ?

— Je vais te le dire, répondis-je. Il me semble qu'une opinion nous sort de l'esprit, soit de notre plein gré, soit involontairement. De notre plein gré, lorsqu'il s'agit **[413a]** d'une opinion fausse, quand on s'en avise par la suite ; involontairement, lorsqu'il s'agit de toute opinion vraie.

— Pour celle qui nous sort de l'esprit de notre plein gré, dit-il, je comprends ; mais pour ce qui est involontaire, j'ai besoin que tu me l'expliques.

— Mais quoi ! Ne penses-tu pas comme moi, dis-je, que c'est malgré eux que les êtres humains sont privés des biens, mais que c'est de leur plein gré qu'ils renoncent aux maux ? Or, n'est-ce pas un mal que de se faire illusion sur la vérité, et un bien que d'être dans la vérité ? Ou n'est-ce pas, à ton avis, être dans la vérité que de se former des opinions sur les êtres tels qu'ils sont ?

— Bien sûr, dit-il, tu as raison, et à mon avis ceux qui sont privés de l'opinion vraie le sont contre leur volonté.

— Or, **[413b]** ne souffrent-ils pas de cette privation parce qu'ils sont victimes d'une forme de rapt, ou parce qu'ils sont ensorcelés ou qu'ils y sont forcés violemment ?

— Je ne comprends pas davantage, dit-il.

— Je risque de m'exprimer comme un poète tragique, repris-je. Quand je parle d'être victime d'une forme de rapt, je parle de ceux qui ont été dissuadés de quelque opinion et de ceux qui sombrent dans l'oubli, parce que la raison pour les uns, le temps pour les autres, leur enlève à leur insu leur opinion. Comprends-tu à peu près maintenant ?

— Oui.

— Quand je parle de ceux qui ont été forcés, je veux dire ceux que le chagrin ou la douleur ont conduits à changer d'opinion.

— Je comprends bien cela aussi, dit-il, et tu as raison.

— Ceux qui sont ensorcelés sont ceux **[413c]** qui, selon moi, et cela toi aussi tu peux l'affirmer, changent d'opinion soit parce qu'ils sont charmés par le plaisir, soit parce qu'ils sont troublés par la crainte.

— Apparemment, dit-il, tout ce qui trompe produit un ensorcellement.

— Revenons donc à ce que je disais tout à l'heure : il faut rechercher quels sont ces gardiens excellents qui s'en tiennent au principe qui leur impose de toujours faire ce qui se présente à eux comme le bien supérieur de la cité. Il faut donc les mettre à l'épreuve dès l'enfance, en leur proposant des activités au sein desquelles on est le plus susceptible d'oublier ce principe et de se trouver induit en erreur, et ensuite porter son choix sur celui qui est demeuré fidèle au principe et ne s'est pas laissé abuser **[413d]**, et exclure au

contraire les autres. N'est-ce pas ce qu'il faut faire ?

— Si.

— Il faut également les confronter à des efforts, et aussi à des souffrances et à des luttes, où on les soumettra aux mêmes épreuves.

— C'est juste, dit-il.

— Enfin, repris-je, ne faut-il pas préparer pour eux une troisième espèce d'épreuve, une épreuve d'ensorcellement, et les observer ? De même qu'on examine les poulains qu'on mène au milieu du bruit et du vacarme pour voir lesquels sont craintifs, on doit de même confronter nos jeunes guerriers à des situations horribles, puis les relancer dans les plaisirs, **[413e]** de manière à les éprouver beaucoup plus qu'on n'éprouve l'or par le feu. On observera dès lors lequel semble le moins affecté par l'ensorcellement et garde la meilleure attitude en toute circonstance, gardien de lui-même en raison de son excellence, comme de la musique <et de la poésie> qu'il a apprises, lequel dans toutes ces épreuves se maintient accordé à la règle du rythme et de l'harmonie, demeurant enfin tel qu'il doit être pour être le plus bénéfique à lui-même et à la cité. Celui qui aura traversé entièrement les épreuves de l'enfance, de la jeunesse et de l'âge adulte et qui en sera sorti non entamé, **[414a]** celui-là il faudra l'établir comme gouvernant et gardien de la cité ; il conviendra de l'honorer durant sa vie et jusqu'à sa mort, et de lui consentir en partage des privilèges insignes pour ce qui concerne les tombeaux et les autres monuments commémoratifs. Quant à celui qui n'en sortira pas indemne, nous l'excluons. Voilà donc, Glaucon, dis-je, en quoi consiste notre procédure de sélection et d'établissement des gouvernants et des gardiens, si on doit la présenter selon un modèle général et sans l'élaborer avec précision.

— Il me semble à moi aussi, dit-il, qu'il faut en gros procéder de cette manière.

— Mais ce qui serait réellement l'appellation la plus exacte, ne serait-ce pas d'appeler **[414b]** gardiens ceux qui gardent entièrement la cité, aussi bien des ennemis de l'extérieur que des amis de l'intérieur, en empêchant que les uns ne veuillent lui faire du mal, et pour éviter que les autres n'y emploient leurs capacités ? Et d'appeler auxiliaires et assistants des décisions des gouvernants ces jeunes que nous appelions à l'instant gardiens ?

— Il me semble, dit-il.

— Quel moyen serait alors à notre disposition, dis-je, dans le cas où se présente la nécessité de ces mensonges dont nous parlions tout à l'heure, pour persuader de la noblesse d'un certain mensonge d'abord les gouvernants eux-mêmes, et si ce n'est pas possible, le reste de la cité ? **[414c]**

— Quel mensonge ? demanda-t-il.

— Rien de nouveau, dis-je, seulement une affaire phénicienne⁷, qui s'est passée autrefois déjà en maints endroits, comme l'ont dit et fait croire les poètes, mais qui n'est pas arrivée chez nous et qui, à ce que je sache, n'est pas susceptible de se reproduire et dont on ne se convaincra pas facilement.

— Tu me sembles, dit-il, avoir quelque difficulté à en parler.

— Tu verras bien, dis-je, quand j’aurai parlé, qu’il y a des raisons d’hésiter.

— Parle, dit-il, n’aie crainte.

— Je parlerai donc, **[414d]** et pourtant je ne sais trop comment j’en aurai l’audace, ni à quels arguments je pourrai recourir pour le faire. J’entreprendrai en premier lieu de persuader les gouvernants eux-mêmes et les hommes de guerre, ensuite le reste de la cité, que tout ce dont nous les avons nourris et formés, tout cela était pour ainsi dire comme des rêveries dont ils font l’expérience lorsqu’elles se présentent à eux. En réalité, ils étaient alors modelés dans le sein de la terre et élevés, eux, leurs armes, et tout leur équipement en cours de fabrication ; **[414e]** quand ils furent entièrement confectionnés, la terre qui est leur mère les a mis au monde, et maintenant ils doivent considérer cette contrée où ils se trouvent comme leur mère et leur nourrice et la défendre si on l’attaque, et réfléchir au fait que les autres citoyens sont comme leurs frères, sortis eux aussi du sein de la terre.

— Pas surprenant, dit-il, que tu aies eu longtemps scrupule à formuler ce mensonge.

— Il y avait, en effet, dis-je, **[415a]** de bonnes raisons. Mais écoute néanmoins la suite de l’histoire : “Vous qui faites partie de la cité, vous êtes tous frères, leur dirons-nous en poursuivant l’histoire, mais le dieu, en modelant ceux d’entre vous qui sont aptes à gouverner, a mêlé de l’or à leur genèse ; c’est la raison pour laquelle ils sont les plus précieux. Pour ceux qui sont aptes à devenir auxiliaires, il a mêlé de l’argent, et pour ceux qui seront le reste des cultivateurs et des artisans, il a mêlé du fer et du bronze. Dès lors, du fait que vous êtes tous parents, la plupart du temps votre progéniture sera semblable à vous, mais il pourra se produire des cas où **[415b]** de l’or naîtra un rejeton d’argent, et de l’argent un rejeton d’or, et ainsi pour toutes les filiations entre eux. Aussi le dieu prescrit-il d’abord et avant tout à ceux qui gouvernent d’être les excellents gardiens des rejetons comme de personne d’autre, et de ne rien protéger avec autant de soin qu’eux, en tenant compte de ces métaux qui ont été mélangés à leurs âmes : si leurs propres rejetons sont formés d’un alliage de bronze et de fer, qu’ils n’aient **[415c]** aucune forme de pitié à leur égard et qu’ils les assignent aux tâches des artisans et des cultivateurs, en respectant ce qui convient à leur nature ; si par ailleurs surgissent dans leur descendance quelques rejetons alliant l’or et l’argent, qu’ils respectent leur valeur et qu’ils les élèvent, les uns à la tâche de gardiens et les autres à la tâche d’auxiliaires, tenant compte de ce que l’oracle dit que la cité périra si son gardien est de fer ou si elle est gardée par l’homme de bronze.” À présent, disposes-tu de quelque moyen pour persuader de cette histoire ?

— Aucun, dit-il, **[415d]** s’il s’agit de ces hommes-là eux-mêmes. Mais dans le cas de leurs fils et de ceux qui viendront après eux, leurs descendants et leur postérité, oui.

— Et même cela, repris-je, renforcerait leur souci de la cité et de leurs

relations mutuelles, car je suis près de comprendre ce que tu veux dire. Cette histoire suivra de toute façon le chemin où la conduira la tradition. Quant à nous, fourbissons les armes de ces fils de la terre et faisons-les avancer sous la conduite des gouvernants. Qu'ils se mettent en marche pour découvrir sur le territoire de la cité l'endroit le meilleur pour y établir leur campement, là où ils pourront le mieux contenir les habitants de l'intérieur, **[415e]** s'il s'en trouve qui ne veulent pas obéir aux lois, et résister aux attaques de l'extérieur, si l'ennemi attaque le troupeau comme un loup. Quand ils auront établi leur campement et offert les sacrifices qui sont requis, qu'ils dressent leurs tentes. Qu'en dis-tu ?

— Qu'ils fassent ainsi, dit-il.

— Qu'elles soient suffisantes pour les protéger des rigueurs de l'hiver et des chaleurs de l'été ?

— Sans doute, car tu veux probablement parler, dit-il, de leurs habitations ?

— Je parle, bien sûr, dis-je, des quartiers des soldats, et non des habitations des commerçants.

— **[416a]** Comment, dit-il, différent-elles, selon toi, l'une de l'autre ?

— Je vais essayer, repris-je, de te l'expliquer. Ce serait en effet une chose tout à fait épouvantable, et d'une certaine manière absolument honteuse, que des bergers élèvent des chiens pour en faire leurs auxiliaires pour les troupeaux, et qu'ils fassent en sorte qu'en raison de leur manque de discipline, ou de la faim, ou de quelque autre mauvaise habitude, ces chiens se mettent eux-mêmes à faire du mal aux moutons, et qu'au lieu d'être des chiens, ils deviennent semblables à des loups.

— Ce serait terrible, dit-il, pour sûr.

— Ne faut-il pas se garder, **[416b]** par tous les moyens, que nos auxiliaires se comportent ainsi à l'égard des citoyens et qu'en raison de leur force supérieure, ils se mettent à ressembler à des tyrans sauvages au lieu d'être des protecteurs bienveillants ?

— Il faut s'en garder, dit-il.

— Or la précaution la plus grande qu'on puisse prendre n'est-elle pas de faire en sorte qu'ils reçoivent une éducation de réelle qualité ?

— Mais ne l'ont-ils pas déjà reçue ? » dit-il.

Et moi de répondre :

« Ce n'est pas une position que nous devrions soutenir avec trop d'insistance, mon cher Glaucon. Ce qui mérite d'être soutenu, en revanche, c'est ce que nous disions tout à l'heure, qu'il faut leur donner en partage **[416c]** une éducation de qualité, quelle qu'elle soit, s'ils doivent développer la plus grande douceur possible entre eux et à l'égard de ceux qui sont placés sous leur garde.

— Tu as bien raison, dit-il.

— Mais en plus de cette éducation, si on y réfléchit, on dira qu'il faut que leurs habitations comme l'ensemble de leurs biens ne les empêchent pas

d'être des gardiens aussi parfaits que possible, et que rien ne les dispose à la malveillance à l'égard des autres **[416d]** citoyens.

— Et on aura raison de le dire.

— Vois donc, repris-je, s'ils doivent devenir tels que nous venons de dire, s'il ne faut pas qu'ils mènent leur vie et soient logés selon certaines modalités particulières. D'abord, nul bien ne sera la possession privée d'aucun d'entre eux, sauf ce qui est de première nécessité ; ensuite, aucun ne possèdera d'habitation ou de cave telles que quiconque le souhaite ne puisse y entrer. Quant aux commodités qui sont nécessaires à ces hommes, qui sont des athlètes de la guerre à la fois tempérants et courageux, que cela soit l'objet d'une ordonnance **[416e]** des autres citoyens qui leur alloueront en compensation de leur garde ce qu'il faut pour traverser l'année, sans surplus ni manque. Qu'ils soient assidus aux syssities et qu'ils vivent en communauté, comme ceux qui sont en expédition militaire. Pour l'or et l'argent, on leur dira que les dieux ont donné à leur âme de l'or et de l'argent divins, et qu'ils n'ont pas besoin de l'or et de l'argent des hommes ; on leur dira aussi qu'il n'est pas pieux de souiller cette possession divine, en l'alliant à la possession de l'or mortel, parce que quantité d'actes impies ont été commis au nom de la monnaie du grand nombre **[417a]**, alors que l'or qui se trouve en eux est pur. Parmi les habitants de la cité, qu'ils soient les seuls à n'avoir pas droit de prendre une part, ou de toucher l'or et l'argent, les seuls à ne pouvoir entrer sous un toit qui en abrite, en porter sur eux comme ornement, ou boire dans un récipient d'or ou d'argent. C'est ainsi qu'ils assureront leur salut et sauveront la cité. Car dès qu'ils posséderont privément de la terre, une habitation et de l'argent, ils deviendront administrateurs de leurs biens, cultivateurs au lieu d'être les gardiens de la cité ; et au lieu d'être les compagnons défenseurs **[417b]** des autres citoyens, ils en deviendront les tyrans et les ennemis, remplis de haine et eux-mêmes haïs, ils passeront leur vie conspirant contre les autres et deviendront objets de conspiration, et ils redouteront bien davantage et plus souvent les ennemis de l'intérieur que ceux de l'extérieur, se précipitant vers la ruine eux-mêmes et l'ensemble de la cité. Voilà donc, pour conclure, les motifs qui nous conduisent à établir de cette manière l'habitation des gardiens et les autres modalités de leur existence. Ne faut-il pas en faire des dispositions de la loi ?

— Si, tout à fait », dit Glaucon.

1- Voir *Illiade* XI, 580 sq., 650 et 828-836.

2- Phocylide, fr. 9 Gentili-Prato.

3- *Illiade* IV, 218-219.

4- Voir Eschyle, *Agamemnon*, 1022 sq.

5- Voir *Pythiques* III, 55-58.

6- *Illiade* XVII, 588.

7- Allusion au mythe de la fondation de Thèbes par le Phénicien Cadmos (voir *Lois* II, 663d-e où le mythe est encore évoqué). Suivant le conseil d'Athéna, Cadmos sème les dents du serpent qu'il vient de tuer ; alors surgissent de terre les ancêtres des Thébains.

Livre IV

[419a] Et alors Adimante, s'interposant, dit :

« Que diras-tu pour ta défense, Socrate, si quelqu'un s'avise de t'objecter que tu ne rends pas ces hommes vraiment heureux et que cette situation se produit par leur faute, eux à qui en vérité la cité appartient, mais qui ne jouissent par contre d'aucun des biens de la cité, par comparaison avec d'autres qui possèdent des domaines agricoles et s'établissent dans des résidences somptueuses et imposantes, pour lesquelles ils acquièrent tout le mobilier qui convient ? Ceux-là offrent aux dieux des sacrifices privés, ils accueillent des étrangers, et pour en venir aux questions que tu abordais à l'instant, ils possèdent de l'or et de l'argent, ainsi que tous ces biens qu'on a l'habitude de reconnaître à ceux qui sont en chemin vers la félicité. On pourrait risquer d'affirmer qu'ils apparaissent tout simplement comme des auxiliaires salariés [420a] résidant dans la cité, ne faisant rien d'autre que de monter la garde.

— Oui, dis-je, et cela tout en recevant leur nourriture, mais nul autre salaire outre les repas, comme en reçoivent les autres, de sorte que s'ils faisaient le projet de voyager à l'étranger à titre privé, il ne leur serait pas loisible d'offrir des cadeaux à des compagnes de voyage, ou même de dépenser en quelque autre endroit de leur choix, comme le font ceux qui dans notre opinion sont des gens heureux.

Ces aspects-là, et quantité d'autres du même genre, tu les exclus de ton accusation.

— Eh bien, dit-il, faisons en sorte de les inclure également dans l'accusation. [420b]

— Tu demandes ce que nous répondrons pour notre défense ?

— Oui.

— C'est en suivant le même chemin, dis-je, que nous trouverons, je crois, les choses qu'il faut dire. Nous affirmerons en effet qu'il n'y aurait rien

d'étonnant à ce que ces hommes soient, dans ces circonstances, tout à fait heureux, et que nous n'établissions pas cette cité en ayant pour seule perspective qu'un groupe unique soit chez nous exceptionnellement heureux, mais bien la cité tout entière autant que possible. Nous avons pensé, en effet, que c'est dans une telle cité que nous trouverions vraiment la justice et, à l'inverse, que nous trouverions l'injustice dans la cité établie de la pire façon, de sorte qu'en les examinant de près, **[420c]** nous pourrions porter un jugement sur ce que nous recherchons depuis si longtemps. Notre tâche actuelle, croyons-nous, consiste donc à façonner la cité heureuse, non pas en y prenant un petit nombre pour en faire des gens heureux, mais pour la rendre heureuse tout entière. La cité qui se trouve à l'opposé, nous l'examinerons dans la foulée.

« C'est comme si quelqu'un venait vers nous, alors que nous serions en train de peindre des statues d'hommes, et nous reprochait de ne pas appliquer les plus belles couleurs sur les parties les plus belles de l'être vivant : les yeux, en effet, qui sont bien la partie la plus belle, n'auraient pas été peints en pourpre, mais en noir. Il me semble que nous **[420d]** aurions raison de nous défendre en répliquant : "Homme étonnant, ne crois pas que nous devons peindre les yeux de manière si belle qu'ils finissent par ne plus paraître être des yeux, et ainsi pour les autres parties du corps ; vois plutôt si en rendant à chacune ce qui lui convient, nous rendons l'ensemble beau. Et dans le cas qui nous occupe présentement, ne nous force pas à accorder aux gardiens un bonheur tel qu'il les transforme en tout autre chose que des gardiens. **[420e]** Nous savons comment habiller les agriculteurs de tenues luxueuses, les couvrir d'or et leur ordonner de ne travailler la terre que selon leur bon plaisir ; nous savons comment installer les potiers sur des lits de banquet, allongés sur le côté droit, buvant et faisant bombance auprès du feu, en plaçant devant eux leur tour de potier pour le cas où l'envie leur prendrait de tourner une céramique, et nous savons comment rendre de cette manière tous les autres heureux afin de rendre la cité tout entière heureuse. Non, vraiment, ne nous mets pas cela dans la tête ! Si nous devons te suivre, il en résulterait que l'agriculteur ne serait plus un agriculteur, **[421a]** et le potier ne serait plus un potier, et personne d'autre n'occuperait plus ces fonctions qui sont constitutives de la cité. L'argument a cependant moins de poids pour ces autres fonctions. Si ce sont en effet des savetiers qui deviennent médiocres et se corrompent, et prétendent remplir leur fonction sans être ce qu'ils prétendent, cela n'a rien de grave pour une cité. Mais quand il s'agit des gardiens des lois et de la cité, qui paraissent tels sans l'être, tu vois bien qu'ils peuvent détruire toute la cité de fond en comble, tout comme ils sont par ailleurs les seuls capables de saisir l'occasion de la bien gouverner et de lui procurer du bonheur."

« Alors, si pendant que nous fabriquons des gardiens authentiques, qui soient le moins possible susceptibles de faire du mal à la cité **[421b]**, notre interlocuteur en fait de son côté une sorte d'agriculteurs, heureux pour ainsi

dire de banqueter dans des festivals, mais non heureux dans la cité, peut-être parle-t-il en ce cas d'autre chose que d'une cité ? Il nous faut donc examiner si nous voulons instituer des gardiens dans la perspective suivante, à savoir que le plus grand bonheur possible soit leur lot à eux, ou alors s'il faut envisager cette perspective pour la cité entière et examiner si le bonheur sera son lot à elle ; il faudra alors contraindre ces auxiliaires, de même que les gardiens, **[421c]** à envisager de réaliser ce bonheur et les en persuader, de sorte qu'ils deviennent les meilleurs artisans possible dans leur fonction propre, et de la même manière pour tous les autres. La cité se développant dans son entièreté de cette manière et se trouvant ainsi bien administrée, il faudra laisser la nature accorder à chacun des groupes la possibilité d'avoir part au bonheur.

— À mon avis, dit-il, tu parles très justement.

— Mais alors, dis-je, selon toi, le propos qui serait frère de celui-ci serait-il une parole qui convient ?

— Quel propos au juste ? **[421d]**

— Considère maintenant les autres artisans, pour savoir si ce sont ces facteurs qui les corrompent au point d'en devenir mauvais.

— Quels facteurs précisément ?

— La richesse, dis-je, et la pauvreté.

— Comment cela ?

— De la manière suivante. À ton avis, un fabricant de vases qui s'est enrichi aura-t-il encore le désir de s'occuper de son art ?

— Non, pas du tout, dit-il.

— Il deviendra alors paresseux et indolent, plus qu'il ne l'était auparavant ?

— Oui, bien plus.

— Il devient dès lors un fabricant de vases médiocre ?

— C'est bien cela, dit-il, bien moins bon.

— Et certes, si en raison de la pauvreté il se trouve privé de ses outils ou de quelque autre des choses utiles à son art, il façonnera des œuvres moins valables ; **[421e]** quant à l'enseignement qu'il dispense à ses fils et aux autres à qui il enseigne, il en fera de moins bons artisans.

— Comment l'éviter ?

— En raison donc de ces deux facteurs considérés ensemble, la pauvreté et la richesse, les œuvres des artisans sont moins réussies et les artisans eux-mêmes plus médiocres.

— Apparemment.

— Quant aux gardiens, il semble bien que nous ayons découvert d'autres choses, dont il faut prendre garde par tous les moyens qu'elles s'insinuent jamais par inadvertance dans la cité.

— Lesquelles ?

— **[422a]** La richesse, dis-je, et la pauvreté. La première parce qu'elle engendre le goût du luxe, la paresse et l'appétit de la nouveauté ; la deuxième,

parce qu'elle entraîne la servilité et la médiocrité dans le travail, en plus de l'appétit de la nouveauté.

— Oui, tout à fait, dit-il. Mais justement, Socrate, examine comment notre cité sera en mesure de faire la guerre si elle se trouve privée de richesses, surtout si elle doit combattre une cité à la fois grande et riche.

— Contre une seule cité, c'est clair, dis-je, ce sera plus difficile **[422b]**, alors que contre deux cités de ce genre, ce sera plus facile.

— Que veux-tu dire ? dit-il.

— D'abord, la chose suivante, dis-je : s'il devient nécessaire d'engager le combat, ne combattront-ils pas des hommes riches, alors qu'ils sont eux-mêmes des athlètes de la guerre ?

— Oui, c'est ce qui se produira, dit-il.

— Eh bien, Adimante, dis-je, un pugiliste unique, disposant de la meilleure préparation possible dans ce genre de combat, ne mènera-t-il pas, à ton avis, un combat facile contre deux adversaires qui ne sont pas pugilistes et qui sont de surcroît riches et gras ?

— Peut-être pas, dit-il, s'il doit les combattre ensemble.

— Même dans le cas, dis-je, où il aurait la possibilité, en prenant la fuite **[422c]** et ensuite en se retournant de continuer à porter des coups au premier qui s'attaquerait à lui ? Et à supposer qu'il puisse répéter la chose plusieurs fois dans la chaleur d'un plein soleil ? Celui qui combattrait de la sorte ne viendrait-il pas à bout de nombreux adversaires de ce genre ?

— Pour sûr, dit-il, il n'y aurait là rien d'étonnant.

— Mais ne crois-tu pas que les riches disposent d'une connaissance et d'une expérience de l'art du pugilat plus considérables que de celui de la guerre ?

— C'est bien ce que je pense, dit-il.

— Alors nos athlètes, selon toutes les apparences, combattront facilement contre des adversaires deux fois et même trois fois plus nombreux qu'eux ?

— Je serai d'accord avec toi, dit-il, tu me sembles en effet avoir raison.

— **[422d]** Que se passerait-il alors s'ils envoyaient une délégation dans une cité étrangère, pour lui porter en toute sincérité le message suivant : "Nous, nous ne faisons aucun usage de l'or ni de l'argent ; notre loi nous l'interdit, alors que cela vous est permis ; si donc vous faites alliance avec nous pour faire la guerre, vous pourrez vous emparer des biens de nos adversaires" ? Crois-tu qu'il se trouverait des hommes qui ayant entendu ces propos choisiraient de combattre des chiens robustes et élancés, au lieu de faire la guerre aux côtés de ces chiens contre des moutons gras et sans défense ?

— Selon moi, non. Mais, dit-il, si c'est dans une seule cité que viennent s'accumuler les richesses des autres, **[422e]** prends garde que cela ne présente un danger pour la cité qui ne dispose pas de telles richesses.

— Bienheureux sois-tu, dis-je, si tu crois que toute cité autre que celle-là

même que nous avons établie mérite d'être appelée "cité" !

— Mais que veux-tu dire ? dit-il.

— C'est une dénomination plus étendue, dis-je, qu'il faut donner aux autres cités. Chacune d'elles constitue en effet une multiplicité de cités, et non pas une seule cité, selon l'expression des joueurs. Il y en a d'abord deux, quelle que soit la cité, en guerre l'une contre l'autre, **[423a]** la cité des pauvres et la cité des riches. Dans chacune de ces deux cités, il s'en trouve par ailleurs une multiplicité ; si tu les considérais comme une seule, tu te tromperais complètement, alors que si tu les considères comme une multiplicité, c'est-à-dire en donnant aux uns les biens des autres, de même que leurs pouvoirs ou les gens eux-mêmes, tu disposeras toujours de nombreux alliés et tu auras peu d'ennemis. Tant et aussi longtemps que ta cité sera administrée avec modération, conformément à ce qui a été établi tout à l'heure, elle sera la plus puissante — je ne veux pas dire par la qualité de sa réputation, mais la plus puissante véritablement — et cela, même si elle ne dispose que de mille hommes. Tu ne trouveras pas facilement, en effet, ni chez les Grecs ni chez les Barbares, une cité unique d'une telle grandeur, **[423b]** encore qu'il soit facile d'en trouver plusieurs qui semblent plus grandes que celle-ci. À moins que tu ne sois d'un autre avis ?

— Non, par Zeus, dit-il.

— Par conséquent, dis-je, voici ce qui constituerait la limite la meilleure pour nos dirigeants, celle qu'il faut fixer à la dimension de la cité et qui, en fonction de son extension, déterminera son territoire et fera abandonner le reste.

— Quelle limite ? dit-il.

— Je pense, dis-je, à la limite suivante : que, dans son essor, la cité s'accroisse jusqu'à ce point où elle consent encore à demeurer une, et non au-delà.

— **[423c]** Excellent, dit-il.

— Nous prescrivons donc aux gardiens une directive supplémentaire, en leur demandant de prendre garde par tous les moyens que la cité ne soit ni petite ni grande au seul regard de sa réputation, mais qu'elle constitue plutôt quelque chose d'autonome et d'unifié.

— Peut-être leur prescrivons-nous là, dit-il, quelque chose de simple.

— Alors voici, dis-je, quelque chose d'encore plus simple, un point que nous avons mentionné dans notre propos antérieur en disant qu'il faudrait, chaque fois que naîtrait chez les gardiens un rejeton de qualité médiocre, le renvoyer chez les autres habitants **[423d]**, et chaque fois que naîtrait chez les autres un rejeton de grande valeur, il faudrait le renvoyer chez les gardiens. Ceci dans le but de clarifier le fait que les autres citoyens doivent s'occuper de cette fonction particulière qui leur est propre à chacun, celle pour laquelle ils sont naturellement doués, de telle façon que chacun s'occupant de cette fonction qui est la sienne ne devienne pas multiple, mais un, et de cette manière la cité tout entière croîtra comme une cité unique, et non plusieurs.

— Cette prescription, dit-il, est en effet de moindre importance que la précédente.

— Certes, dis-je, mon bon Adimante, nous n'allons pas leur imposer, comme on pourrait le croire, un grand nombre de directives importantes, elles sont toutes plutôt banales, [423e] si seulement ils prennent garde à ce qu'on présente comme l'unique grande prescription, et que moi j'appellerais, plutôt que grande, la prescription suffisante.

— Laquelle donc ? dit-il.

— L'éducation, dis-je, et la manière d'élever les rejetons. Car s'ils sont bien éduqués et qu'ils deviennent des hommes mesurés, ils discerneront aisément toutes ces recommandations, de même que tout ce qu'à présent nous laissons de côté – la possession des épouses, les mariages et la procréation – et ils sauront qu'il faut en ces choses [424a] agir le plus possible en conformité avec le proverbe qui veut qu'entre amis, tout est commun.

— Ce serait, en effet, dit-il, la manière la plus correcte.

— Et sans doute, dis-je, une constitution politique, à condition d'avoir au départ une bonne impulsion, développe-t-elle son mouvement de croissance de façon concentrique. La manière d'élever et d'éduquer les enfants, si elle demeure honnête, produit des natures bonnes ; et, à leur tour, des natures honnêtes, quand elles reçoivent une éducation de cette qualité, deviennent meilleures encore que celles qui les ont précédées, tant en ce qui concerne la procréation que pour le reste, [424b] comme cela se produit aussi chez les autres animaux.

— C'est probable, dit-il.

— Pour le résumer maintenant en peu de mots, il faut que les gardiens qui prennent soin de la cité s'attachent à ceci, à savoir qu'ils ne la laissent pas se corrompre hors de leur connaissance ; ils doivent plutôt veiller à ce que, envers et contre tout, il n'y ait pas d'innovation en gymnastique et en musique en dehors de la règle établie, mais qu'on les garde, autant que possible, telles quelles, de crainte que lorsqu'on proclame que

... les hommes estiment davantage le chant
le plus nouveau qui se répand autour de ceux qui chantent¹

« [424c] on ne croie souvent que le poète désigne non des chants nouveaux, mais un mode nouveau de chant, et que l'on n'en fasse l'éloge. Or il ne faut ni faire l'éloge de pareille innovation, ni interpréter les vers de cette manière. Il faut, en effet, se prémunir d'une conversion à une forme inusitée de musique, comme il faut en général se prémunir contre ce qui constitue un danger. Car nulle part les modes de la musique ne sont ébranlés sans que ne soient ébranlées par le fait même les lois politiques les plus élevées, comme l'affirme Damon, et c'est aussi ma pensée.

— Et moi aussi certainement, dit Adimante, compte-moi parmi ceux qui en sont convaincus.

— [424d] Quant à l'édifice réservé à la garde, dis-je, apparemment c'est

sur cette base, n'est-ce pas, qu'il faut le construire pour les gardiens, dans la musique <et dans la poésie>.

— Certes, dis-je, cette insoumission aux lois, en s'insinuant, passe aisément inaperçue.

— Oui, dis-je, comme si la musique n'était qu'un jeu et comme si elle ne pouvait produire rien de mauvais.

— En effet, dit-il, elle ne produit rien d'autre, si ce n'est qu'elle s'établit lentement, alors que tranquillement elle s'infiltre dans les mœurs et dans les occupations. À partir de là, gagnant en puissance, elle atteint les contrats que les hommes passent les uns avec les autres, et des contrats elle se dirige vers les lois **[424e]** et les constitutions politiques avec une totale impudence, Socrate, jusqu'à ce qu'elle finisse par renverser tout ce qui tient du privé comme du public.

— Soit, dis-je, mais est-ce bien ainsi que les choses se passent ?

— C'est ce qui me semble à moi, dit-il.

— Par conséquent, nous l'affirmons depuis le début, il faut sans attendre faire participer nos jeunes à un jeu qui les rapproche davantage de la loi, en tenant compte du fait que si ce jeu en vient à contourner la loi et que ces enfants agissent de même, **[425a]** il sera impossible que ces jeunes se transforment en hommes respectueux des lois et intègres.

— Comment faire autrement ? dit-il.

— En effet, dès lors que dès leur jeune âge les enfants, en jouant à des jeux convenables, se verront présenter à travers la musique <et la poésie> l'idéal du respect de la loi, alors, contrairement à ceux dont nous venons de parler, ce respect de la loi les accompagnera en toutes choses et les fera grandir, allant jusqu'à rectifier ce qui au cœur de la cité avait pu antérieurement tomber en désuétude.

— Certes, c'est la vérité, dit-il.

— Et alors, même les règlements en apparence de moindre importance, toutes ces dispositions qu'auparavant on avait laissé disparaître, ces hommes-là les remettent en vigueur.

— Lesquels ?

— **[425b]** Ceux-ci. Par exemple, le respect silencieux qu'il convient que les jeunes manifestent devant ceux qui sont plus âgés ; les manières de s'asseoir et de se lever, et les soins à l'égard des parents ; la manière de se coiffer, de s'habiller, de se chausser, tout ce qui touche à l'apparence corporelle et tous les détails de ce genre. Ne crois-tu pas ?

— Si.

— Légiférer sur ces questions serait, je crois, candide. Cela ne se fait en effet nulle part, et des lois sur ces questions ne pourraient être établies ni par écrit ni oralement.

— Comment le faire, en effet ?

— Il est en tout cas probable, Adimante, dis-je, que dans la mesure où quelqu'un est orienté au point de départ dans une certaine direction par son

éducation [425c], ce qui surviendra par la suite pour lui sera conforme à cette orientation. Ce qui est semblable n'appelle-t-il pas le semblable ?

— Oui, en effet.

— Et je pense que nous pourrions dire qu'au bout du compte cela aboutit à quelque chose d'achevé et de robuste, qu'il s'agisse de quelque chose de bien ou non.

— Inévitablement, dit-il.

— Et quant à moi, dis-je, c'est pour ces raisons que je n'entreprendrais pas de légiférer en ces domaines.

— Cela va de soi, dit-il.

— Mais au nom des dieux, dis-je, que dire de ces questions qui se traitent au marché, de ces contrats que tous sur l'Agora négocient les uns avec les autres et, si tu veux, [425d] des contrats relatifs aux travailleurs manuels, des libelles et des poursuites pour voies de fait, du dépôt des plaintes devant la justice et de l'appointment des juges ? Que dire aussi, si la chose s'impose, de la perception des impôts ou des décrets qui leur sont relatifs, que ce soit sur les places publiques ou dans les ports ? Que dire en général de toute la réglementation des marchés, autant celle des villes que celle des ports, et de toutes les questions de ce genre ? Oserons-nous légiférer en ces matières ?

— Non, cela ne vaut pas la peine de dicter des règlements à des hommes à tous égards excellents. [425e] Toutes ces questions qui exigeraient de légiférer, ils les découvriront facilement chacune en son temps.

— Oui, mon ami, dis-je, à condition cependant qu'un dieu leur accorde de conserver ces lois que nous avons exposées plus tôt.

— Et sinon, dit-il, ils passeront leur vie à instituer sans cesse des législations dans ces domaines et à les modifier, dans l'espoir d'atteindre un bien supérieur.

— Tu veux dire, dis-je, que de tels hommes vivront comme ceux qui sont atteints d'une maladie et qui, par indiscipline, ne consentent pas néanmoins à renoncer à un régime de vie nocif.

— Oui, exactement. [426a]

— Et certes, ces hommes-là passeront leur vie de manière agréable ; en consultant les médecins, ils n'obtiennent rien, sauf de multiplier leurs maux et de les aggraver, et ils continuent néanmoins d'espérer, chaque fois qu'on leur conseille un médicament, recouvrer la santé grâce à celui-ci.

— Voilà tout à fait, dit-il, le genre d'affections des malades de cette catégorie.

— Mais dis-moi, repris-je, n'est-il pas divertissant de constater chez eux qu'ils jugent comme le plus méprisable de tous celui qui leur dit la vérité, à savoir que tant et aussi longtemps qu'ils ne cesseront pas de s'enivrer, de s'empiffrer, de se vautrer dans les plaisirs d'Aphrodite et de paresser, [426b] nul médicament, nulle cautérisation ni chirurgie, nulle incantation ou amulette, ni aucun des moyens de cette nature ne sera de quelque utilité que ce soit ?

— Ce n'est pas réjouissant du tout, dit-il. Il n'y a en effet aucun plaisir à rudoyer celui qui parle avec justesse.

— Tu ne sembles pas, dis-je, porté à faire l'éloge d'hommes pareils.

— Non vraiment pas, par Zeus !

— En conséquence, si, comme nous le disions tout à l'heure, la cité tout entière agissait de cette manière, tu n'en ferais pas l'éloge non plus. Ne te semble-t-il pas que parmi les cités celles qui sont mal gouvernées se comportent exactement comme ces hommes-là, [426c] quand elles interdisent à leurs citoyens de perturber l'ordre politique établi, en menaçant de la peine de mort celui qui le ferait ? En revanche, celui qui avec un maximum de complaisance se met au service de ceux qui sont assujettis à une telle constitution politique, et qui cherche à les gratifier en les flattant et en allant au-devant de leurs désirs, lui qui par ailleurs s'entend à les satisfaire, c'est lui qui sera l'homme de vertu, connaisseur des choses essentielles, et c'est lui qui sera l'objet de leur vénération ?

— Elles me semblent effectivement, dit-il, faire la même chose, et je n'ai aucun éloge à en faire, d'aucune sorte que ce soit.

— [426d] Et que dire de ceux qui consentent à se mettre au service de cités de ce genre et qui montrent de l'ardeur à les servir ? N'admires-tu pas leur courage et leur bonne volonté ?

— Je l'admire, dit-il, si je mets à part ceux qui sont trompés par ces gens-là et qui croient qu'il s'agit de politiciens authentiques du seul fait qu'ils sont l'objet des éloges du grand nombre.

— Que veux-tu dire ? N'as-tu pas, dis-je, de sympathie pour ces hommes-là ? À moins que tu ne croies qu'il soit possible pour un homme qui ne sait pas comment mesurer, [426e] alors que d'autres qui sont dans la même situation que lui affirment qu'il mesure quatre coudées, de ne pas penser que cette mesure s'applique à lui ?

— Non, cela je ne le pense pas, dit-il.

— Alors dans ce cas, ne sois pas intolérant. Ces hommes-là sont en effet, d'une certaine façon, les plus charmants de tous les hommes, eux qui instituent les lois et qui les modifient comme nous l'exposons tout à l'heure, toujours avec la pensée qu'ils trouveront une forme de limite aux méfaits qui se commettent dans les contrats et dans ces matières que j'abordais à l'instant, mais qui demeurent inconscients du fait qu'en réalité, pourrait-on dire, ils sont en train de trancher la tête de l'Hydre.

— [427a] Eh bien, dit-il, ils ne font en fait rien d'autre.

— Quant à moi, repris-je, j'ai pour ma part pensé que le véritable nomothète n'avait pas à s'occuper de ce genre de lois, ni même à en traiter au sujet de la constitution politique, qu'il s'agisse d'une cité possédant une bonne ou une mauvaise constitution. Dans le cas d'une mauvaise constitution, parce que cela est inutile et n'apporte rien ; dans le cas d'une bonne constitution, d'abord parce que n'importe qui découvrira ces dispositions, et ensuite parce que ces dispositions découlent spontanément des occupations établies

antérieurement.

— [427b] Mais que peut-il bien nous rester, dit-il, qui puisse encore faire l'objet de notre activité législative ?

— Pour nous, répondis-je alors, il ne reste rien, mais pour l'Apollon de Delphes, il reste les législations les plus essentielles, les plus belles et les plus fondamentales de toutes.

— Lesquelles ? dit-il.

— Les législations relatives aux fondations des temples sacrés, aux sacrifices et à toutes les choses qui concernent le culte des dieux, des démons et des héros. Aussi ce qui concerne les sépultures des défunts et tout ce qui est requis pour servir ceux qui sont là-bas et leur assurer la sérénité. Les choses de ce genre, nous ne les connaissons pas nous-mêmes quand nous fondons une cité, et si nous sommes intelligents, nous ne nous laisserons influencer par personne, [427c] pas plus que nous n'aurons recours à un exégète différent de celui de nos ancêtres. Ce dieu, en effet, est de toute évidence l'exégète ancestral de toutes ces questions pour tous les hommes, lui qui, siégeant au centre de la terre, en son ombilic, y exerce l'activité de l'interprétation.

— Ce que tu dis est juste, dit-il, et c'est ce qu'il faut faire.

— Mais alors, fils d'Ariston, dis-je, ta cité serait donc maintenant fondée. [427d] Dans cette cité, la prochaine étape sera d'examiner, t'étant muni au préalable d'une lumière adéquate, la question suivante – fais-le toi-même et invite ton frère, Polémarque et les autres à se joindre à toi – : est-il possible pour nous de voir de quelque manière où exactement résident la justice et l'injustice, et comment elles diffèrent l'une de l'autre, et laquelle doit posséder celui qui désire être heureux, et aussi si cet homme échappera ou non au jugement de tous les dieux et de tous les hommes ?

— Tu dis n'importe quoi, lança Glaucon. Tu as promis de te mettre toi-même à sa recherche, [427e] parce qu'il serait impie de ne pas venir en aide à la justice par tous les moyens qui sont en ton pouvoir.

— Tu me remets en mémoire quelque chose de vrai, dis-je, et c'est bien de cette manière qu'il faut procéder, mais encore faut-il que vous aussi vous vous joigniez à l'entreprise.

— Bien entendu, dit-il, nous le ferons.

— J'espère dès lors, repris-je, que nous parviendrons à découvrir cela de la manière suivante : je pense que notre cité, si vraiment elle a été correctement fondée, sera absolument excellente.

— Nécessairement, dit-il.

— Dès lors, manifestement, elle est sage, courageuse, modérée et juste.

— Manifestement.

— Par conséquent, chaque fois que nous trouverons en elle une de ces <vertus>, le reste sera ce qui n'a pas été découvert ?

— [428a] Assurément.

— Ainsi, comme pour tout autre <ensemble> de quatre <éléments>, si nous nous mettons à la recherche de l'un de ces éléments en particulier dans

quelque <ensemble> que ce soit, quand nous reconnâtrions cet élément en premier, cela devrait nous suffire ; mais si nous devons reconnaître les trois autres d'abord, par le fait même de cette découverte, l'élément recherché serait également découvert. Manifestement, il ne pourrait être en effet rien d'autre que l'élément restant.

— Tu as raison, dit-il.

— Dès lors, dans le cas de ces éléments-ci, puisqu'ils se trouvent justement au nombre de quatre, ne convient-il pas de faire la recherche de cette même manière ?

— C'est clair.

— Il me semble qu'en fait c'est la sagesse qui se manifeste clairement en premier dans cet <ensemble>. **[428b]** Et quelque chose d'étrange apparaît en ce qui la concerne.

— Quoi donc ? demanda-t-il.

— La cité que nous avons décrite me semble être réellement sage. Elle est en effet sage dans ses délibérations, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Et justement, cette qualité particulière, la sagesse dans les délibérations, il est manifeste qu'elle constitue une forme de savoir. Car ce n'est certainement pas l'ignorance, mais bien le savoir qui fait que les hommes délibèrent avec sagesse, n'est-ce pas ?

— Manifestement.

— Il existe certes des savoirs nombreux et variés dans la cité.

— Comment en irait-il autrement ?

— Mais alors, est-ce en raison du savoir du charpentier que la cité doit être appelée sage et prudente dans ses délibérations ?

— **[428c]** Non, pas du tout, dit-il, grâce au savoir du charpentier, la cité est appelée experte dans l'art de la construction.

— Ce n'est donc pas en fonction du savoir relatif aux constructions en bois, un savoir qui procurerait des conseils pour réaliser les charpentes les meilleures, que la cité est appelée sage ?

— Certainement pas.

— Mais alors, serait-ce en fonction du savoir relatif aux objets de bronze ou en fonction de quelque autre savoir de ce genre ?

— Non, ce n'est pas en fonction de savoirs de ce genre.

— Ce n'est pas non plus le savoir relatif à la production de la récolte à partir de la terre, car à cet égard la cité est appelée experte en agriculture.

— C'est bien mon avis.

— Que dire de ceci ? repris-je. Existe-t-il dans la cité que nous venons de fonder un certain savoir, propre à certains citoyens, **[428d]** en fonction duquel on ne délibère pas dans la cité au sujet d'une question particulière, mais au sujet de l'ensemble de la cité, en cherchant de quelle manière notamment la cité entretient les meilleures relations aussi bien avec elle-même qu'avec les autres cités ?

— Ce savoir existe assurément.

— Quel est-il ? dis-je, et chez qui le trouve-t-on ?

— Il s'agit, dit-il, de ce savoir qui consiste dans l'expertise de la garde, et il appartient en propre à ces dirigeants que nous avons justement appelés les gardiens parfaits.

— En fonction de ce savoir particulier, comment appelles-tu donc la cité ?

— Prudente dans ses délibérations, dit-il, et véritablement sage.

— Se trouvera-t-il dès lors, repris-je, à ton avis, dans notre cité plus de forgerons [428e] que ces gardiens véritables ?

— Il y aura beaucoup plus de forgerons, dit-il.

— Par conséquent, dis-je, au nombre de tous ceux qui sont l'objet d'une désignation particulière parce qu'ils sont détenteurs de savoirs particuliers, ces gardiens ne constitueront-ils pas parmi tous ceux-là le groupe le plus restreint ?

— Et de beaucoup.

— C'est donc en fonction du groupe le plus restreint, groupe qui est une partie d'elle-même, et en fonction du savoir particulier qui réside en lui et fait de lui la partie qui supervise et qui dirige, que la cité fondée en accord avec la nature serait sage dans sa totalité. Et c'est ce groupe qui apparemment constitue naturellement le groupe le plus restreint, [429a] parce que c'est à lui qu'il revient de participer à ce savoir particulier qui est le seul, parmi tous les autres savoirs, à mériter le nom de sagesse.

— Ce que tu dis est tout à fait vrai, dit-il.

— Nous avons donc découvert, je ne sais trop de quelle manière, cet <élément> parmi les quatre, à la fois ce qu'il est lui-même et là où il réside dans la cité.

— À mon avis en tout cas, dit-il, nous l'avons découvert de manière satisfaisante.

— Et ensuite le courage, à la fois ce qu'il est lui-même et là où il réside dans la cité, ce courage en vertu duquel la cité doit être appelée courageuse, il n'est pas vraiment difficile de l'apercevoir.

— Comment l'entends-tu ?

— [429b] Qui affirmerait, dis-je, qu'une cité est courageuse ou lâche, tout en tournant ses regards vers quelque autre partie de la cité que celle qui assure sa défense et qui combat militairement pour elle ?

— Il n'y a personne, dit-il, qui regarderait dans quelque autre direction.

— Je ne pense donc pas, dis-je, que le fait que les autres membres de la cité soient lâches ou courageux serait décisif pour rendre la cité lâche ou courageuse.

— Ce ne serait pas décisif.

— Ainsi donc, une cité est courageuse par une certaine partie d'elle-même, grâce à ce pouvoir qui réside en elle et qui assure la préservation, en toute circonstance, du jugement [429c] concernant les choses qu'il faut

craindre, jugement qui affirme que ces choses demeurent les mêmes et du même type que celles que le législateur a désignées comme telles dans l'éducation. N'est-ce pas cela que tu appelles courage ?

— Je n'ai pas bien compris, dit-il, ce que tu as dit. Reprends, je t'en prie.

— J'affirme pour ma part, dis-je, que le courage constitue une sorte de préservation.

— Quelle sorte de préservation, au juste ?

— La préservation du jugement qui résulte de la loi pendant toute la durée de l'éducation, concernant les choses à redouter, leur identité, leur nature. En parlant de préservation en toute circonstance, je voulais dire le fait de maintenir le jugement, aussi bien dans les épreuves difficiles que dans les situations agréables [429d], dans les désirs et dans les craintes, et de ne pas en déroger. Si tu le désires, je suis disposé à le comparer à ce à quoi, d'après moi, il est semblable.

— Je le veux bien.

— Ne sais-tu pas, dis-je, que les teinturiers, lorsqu'ils veulent teindre la laine de couleur pourpre, choisissent en premier lieu, dans l'ensemble des laines de toutes les couleurs, une espèce naturelle filée à partir des fibres blanches ; ensuite, ils la préparent et ils s'en occupent en y consacrant beaucoup de soin, de sorte qu'elle reçoive le mieux possible à l'étape suivante la pourpre brillante, et c'est ainsi qu'ils font les teintures. [429e] Et si quelque chose est teint selon ce procédé, il s'agira d'une teinture grand teint, et le lavage, avec ou sans lessive, ne pourra pas enlever la couleur. Quant à ce qui n'est pas grand teint, qu'on ait teint avec d'autres couleurs ou qu'on ait procédé sans préparation soignée, tu sais bien ce qu'il en advient.

— Je sais, dit-il, que cela déteint et que c'est ridicule.

— Dès lors, dis-je, reconnais que nous étions en train de réaliser, autant que faire se peut, quelque chose de ce genre, quand nous avons choisi les guerriers et [430a] que nous les avons éduqués par la musique, <la poésie> et la gymnastique. Ne va pas croire que nous ayons arrangé tout cela dans un autre but : convaincus le mieux possible de la valeur des lois, ils les reçoivent de nous comme une teinture, en sorte que leur jugement devient grand teint, qu'il s'agisse du jugement concernant les dangers à redouter ou des autres choses, en raison de leur nature et du fait qu'ils ont reçu la formation adéquate. Leur teinture n'aura pas été effacée par ces lessives si redoutables pour délayer que sont le plaisir – plus à craindre à cette fin que toute espèce de soude de Chalestra² et que l'alcali – [430b] et la peine, la crainte et le désir, pires que n'importe quel détergent. Ce pouvoir particulier, cette préservation en toute circonstance du jugement droit et conforme à la loi, concernant les dangers à redouter et ceux qui ne le sont pas, c'est cela que moi j'appelle courage, et je m'en tiens là, à moins que tu ne veuilles ajouter quelque chose.

— Mais je n'ai rien de plus à dire, dit-il. Tu me sembles en effet considérer que le jugement droit qui se forme sur ces questions sans le soutien

de l'éducation, par exemple celui qu'on trouve chez les bêtes ou chez les esclaves, n'est en aucune façon conforme à la loi, et tu l'appelles d'un autre nom que celui de courage. [430c]

— Tu as tout à fait raison, dis-je.

— Très bien, alors je reconnais que c'est bien cela, le courage.

— Oui, accepte de le considérer, dis-je, comme le courage politique, et tu aurais raison de le considérer comme tel. Si tu veux, nous lui consacrerons plus tard une discussion plus fine. Pour l'instant, en effet, ce n'est pas cela que nous cherchions, mais la justice. Aux fins de notre recherche actuelle, cela suffit, je pense.

— Tu dis juste, dit-il.

— Eh bien, repris-je, il nous reste encore deux éléments à considérer dans la cité, [430d] la modération, et cela même en vue de quoi nous élaborons toute cette recherche, la justice.

— Tout à fait.

— Comment faire dès lors pour découvrir la justice, de telle sorte que nous n'ayons pas à nous préoccuper plus avant de la modération ?

— Pour l'heure, je n'en ai aucune idée, dit-il, et je ne souhaiterais pas que la justice soit d'abord mise en lumière si cela doit avoir pour conséquence que nous renoncions à l'examen de la modération. Mais si tu désires me faire plaisir, examine ce point avant l'autre.

— [430e] Mais au contraire, dis-je, je le souhaite, ce serait une faute que de ne pas le faire.

— Alors examine la question, dit-il.

— Il faut faire cet examen, dis-je. Autant qu'on puisse l'entrevoir de notre position, la modération semble constituer un certain accord, une harmonie, plus que les <vertus> précédentes.

— Comment ?

— La modération, dis-je, est une certaine forme d'ordre harmonieux, elle est la maîtrise de certains plaisirs et désirs. C'est un peu ce qu'on veut dire quand on recourt à des expressions telles que "plus fort que soi-même", je ne sais trop en quel sens, ou encore à toutes les expressions de ce genre qui en constituent pour ainsi dire les indices dans le langage. N'est-ce pas le cas ?

— Très certainement, dit-il.

— Est-ce qu'en fait l'expression "plus fort que soi-même" n'est pas une expression ridicule ? Car celui qui est plus fort que lui-même serait le même de quelque manière que celui qui est plus faible que lui-même, et celui qui serait plus faible serait aussi le même que celui qui est plus fort. [431a] C'est au même "soi" qu'on se réfère dans toutes ces expressions.

— Oui, certes.

— Mais, repris-je, ce discours me semble pourtant vouloir exprimer quelque chose concernant l'âme, comme si dans le même être humain il y avait quelque chose de meilleur et quelque chose de pire. Chaque fois que ce qui est naturellement le meilleur est le maître de ce qui est le pire, c'est cela

qu'on entend par "plus fort que soi-même". Cela constitue au moins une forme d'éloge ! Mais chaque fois que, du fait d'une formation déficiente ou de quelque mauvaise compagnie, ce qui est le meilleur et l'élément le plus rare se trouve dominé par la force massive du pire, [431b] celui qui se trouve dans cet état est appelé "plus faible que lui-même" et intempérant, et cela lui est adressé comme un blâme.

— Oui, dit-il, et non sans fondement.

— Eh bien maintenant, dis-je, jette un regard sur notre jeune cité, et tu trouveras en elle l'un de ceux-là. Tu diras qu'elle est appelée à juste titre "plus forte qu'elle-même", si toutefois ce dans quoi la meilleure partie dirige la moins bonne doit être appelé modéré et plus fort que lui-même.

— Mais je la regarde, dit-il, et tu dis vrai.

— Et d'ailleurs, on trouverait de nombreuses formes différentes de désirs, de plaisirs et de peines, notamment chez les enfants, [431c] chez les femmes et chez les domestiques, et parmi ceux qu'on appelle hommes libres, chez la multitude des gens ordinaires.

— Très certainement, en effet.

— Mais pour ce qui est des désirs, des plaisirs et des peines qui sont simples et mesurés, ceux qui bien sûr sont dirigés par un raisonnement soutenu par l'intellect et l'opinion droite, tu les rencontreras chez le petit nombre, chez ceux qui sont doués d'un naturel excellent et qui ont pu recevoir la meilleure éducation.

— C'est vrai, dit-il.

— Alors vois-tu que ceux-ci se trouvent justement dans ta cité, et que là les désirs de la foule ordinaire [431d] sont dominés par les désirs et la sagesse qui résident dans la minorité de ceux qui sont plus respectables ?

— Je le vois, dit-il.

— Si donc une cité particulière doit être dite plus forte que les plaisirs et les désirs, et elle-même plus forte qu'elle-même, c'est bien celle-ci qui doit l'être.

— Absolument, dit-il.

— Et dès lors, elle sera aussi modérée à tous égards ?

— Tout à fait, dit-il.

— Et, de plus, d'un autre point de vue, s'il existe une cité dans laquelle [431e] ceux qui dirigent et ceux qui sont dirigés ont la même opinion concernant ceux qui doivent diriger, alors c'est certainement dans cette cité-ci que cela se produira. N'est-ce pas ton avis ?

— Si, dit-il, c'est tout à fait mon avis.

— Alors, parmi les citoyens, chez lesquels diras-tu que réside l'activité de modération, lorsqu'ils se trouvent dans ces dispositions ? Chez ceux qui dirigent ou chez ceux qui sont dirigés ?

— Chez les deux, assurément, dit-il.

— Tu vois donc bien, dis-je, que nous avons correctement deviné tout à l'heure que la modération ressemble à une forme d'harmonie ?

— Pourquoi donc ?

— Parce qu'elle n'est pas comme le courage et la sagesse, qui résident chacune dans une partie particulière, [432a] procurant l'une la sagesse à la cité, l'autre le courage. La modération n'agit pas de cette manière, elle s'étend en fait totalement à travers la cité tout entière, faisant chanter le même chant au diapason, à ceux qui sont les plus faibles comme à ceux qui sont les plus forts, et aussi à ceux qui se tiennent au milieu, que tu veuilles les considérer du point de vue de leur sagesse ou du point de vue de leur force, ou encore de leur nombre, de leurs richesses ou de quoi que ce soit de ce genre. De sorte que nous affirmerions tout à fait à bon droit que cette concorde est la modération, un accord naturel de l'élément meilleur et de l'élément moins bon, ayant pour objet de déterminer celui qui doit commander dans la cité et dans chaque individu en particulier. [432b]

— Je suis tout à fait du même avis, dit-il.

— Excellent, dis-je. Trois <espèces> ont donc été repérées dans notre cité, du moins de manière suffisante pour en juger. Quelle pourrait donc bien être l'espèce qui reste, celle par laquelle la cité participe encore davantage à la vertu ? Manifestement, c'est la justice.

— Oui, manifestement.

— Nous devons dès lors, Glaucon, tels des chasseurs, nous placer en cercle autour du fourré et exercer notre vigilance pour éviter que la justice ne nous échappe quelque part et qu'en disparaissant elle ne devienne invisible. [432c] Il est clair qu'elle se trouve par ici, quelque part. Regarde donc attentivement et concentre-toi pour la repérer, tu pourrais éventuellement la saisir plus rapidement que moi et me la signaler.

— Si seulement j'en étais capable ! dit-il. Aie plutôt recours à moi comme à quelqu'un qui peut suivre et qui est capable de reconnaître ce qu'on lui montre, tu useras alors de moi de façon tout à fait raisonnable.

— Suis-moi donc, repris-je, non sans avoir prié en ma compagnie.

— Je le ferai, dit-il, seulement, toi, prends la tête.

— Vraiment, dis-je, le lieu semble peu praticable et rempli d'obscurité. En tout cas, il est couvert d'ombre et difficile à explorer. Mais il faut néanmoins s'y aventurer. [432d]

— Oui, il faut y aller », dit-il.

Et moi, de mon côté, je l'aperçus et je m'écriai :

« Par ici, hé là, Glaucon, nous sommes peut-être tombés sur un indice, et selon moi l'objet ne pourra pas facilement nous échapper !

— Tu apportes de bonnes nouvelles, dit-il.

— Sans doute, dis-je, notre état d'esprit était-il quelque peu stupide !

— Comment cela ?

— Déjà depuis longtemps, en fait depuis le début, bienheureux homme, il semble bien que l'objet se roule à nos pieds, et néanmoins nous ne parvenions pas à l'apercevoir, nous étions tout à fait ridicules. De la même manière que ceux qui tiennent quelque chose dans leurs mains se mettent

parfois en quête de ce qu'ils ont déjà, [432e] nous aussi nous évitions de le regarder, et nous détournions notre regard en direction de quelque horizon lointain, ce qui est expliqué sans doute qu'il nous échappait.

— Que veux-tu dire ? dit-il.

— La chose suivante, dis-je, à savoir que depuis longtemps apparemment nous parlions de cet objet et nous en entendions parler, sans toutefois comprendre nous-mêmes que nous étions en train de l'exprimer d'une certaine manière.

— Voilà, dit-il, un bien long prélude pour celui qui désire entendre quelque chose ! [433a]

— Écoute donc plutôt, dis-je, si j'arrive, moi, à en dire quelque chose. Ce que nous avons établi dès le point de départ, alors que nous fondions la cité en posant ce qu'il faut y faire de part en part, cela ou à tout le moins une certaine forme de <cette règle>, voilà ce qu'est à mon avis la justice. Nous avons posé en effet, et nous en avons parlé souvent si tu t'en souviens, que chacun devait exercer une fonction particulière parmi celles qui concernent la cité, celle-là même en vue de laquelle la nature l'a fait le mieux doué.

— C'est bien ce que nous disions.

— Et nous avons dit, de plus, que la justice consiste à s'occuper de ses tâches propres et à ne pas se disperser dans des tâches diverses, et cela, nous l'avons souvent entendu dire de plusieurs autres [433b] et nous-mêmes l'avons affirmé à plusieurs reprises.

— Nous l'avons affirmé, en effet.

— Eh bien, dis-je, mon ami, cela même, ce fait de s'occuper de ses tâches propres, pour peu que cela en vienne à se produire selon une modalité particulière, c'est cela la justice. Sais-tu comment j'en arrive à cette conclusion ?

— Non, dit-il, explique-le-moi.

— Il me semble, repris-je, que <la vertu> qui reste à découvrir parmi celles que nous avons considérées dans la cité – la modération, le courage et la sagesse – c'est celle-là : c'est elle, en effet, qui procure à toutes les autres le pouvoir qui les fait advenir et, une fois advenues, elle leur procure la force de se maintenir aussi longtemps qu'elle subsiste au sein de la cité. [433c] Et nous affirmions, en effet, que la justice constituait l'élément restant de cet ensemble, si nous pouvions trouver les trois autres.

— Oui, nécessairement, dit-il.

— Mais, dis-je, si on avait par ailleurs à déterminer lequel de ces éléments, par son avènement, contribue le plus à rendre notre cité bonne, on aurait du mal à juger s'il s'agit de l'unité d'opinion entre les dirigeants et les dirigés, ou alors de cette capacité de maintenir chez les guerriers l'opinion conforme à la loi, concernant ce qu'il faut redouter et ce qu'il ne faut pas craindre. Ou alors serait-ce [433d] la sagesse chez les dirigeants, cet art de la garde qu'on trouve chez eux ? Ou alors est-ce le fait que la cité se procure à elle-même le plus grand bien quand, dans le cas de l'enfant, de la femme, de

l'esclave, de l'homme libre, de l'artisan, du dirigeant aussi bien que du dirigé, chacun s'occupe de ce qui le concerne particulièrement et ne se disperse pas dans des tâches diverses ?

— Il serait difficile de le déterminer, dit-il, inévitablement.

— Il se trouve donc apparemment, quand il s'agit de contribuer à l'excellence de la cité, un compétiteur qui entre en rivalité avec sa sagesse, sa modération et son courage, c'est la capacité pour chacun de ceux qui résident dans la cité de s'occuper de sa tâche propre.

— Assurément.

— Dès lors, tu soutiendrais que c'est la justice qui constitue le compétiteur de ces <vertus>, s'il s'agit de contribuer à l'excellence de la cité ?
[433e]

— Oui, tout à fait.

— Examine maintenant si, à ton avis, il en sera de même du point de vue suivant. Attribueras-tu aux dirigeants de la cité le pouvoir de juger les causes portées devant les tribunaux ?

— Bien sûr.

— Quand ils devront porter jugement, poursuivront-ils davantage quelque autre but que le but suivant : faire en sorte que personne ne possède ce qui appartient aux autres, ni ne soit privé de ce qui lui appartient en propre ?

— Aucun autre but que celui-là.

— Parce que cela est juste ?

— Oui.

— Et par conséquent, de ce point de vue également, on reconnaîtrait que la justice consiste dans la possession de ce qui est notre propriété et dans la pratique de notre tâche propre. **[434a]**

— C'est bien cela.

— Vois donc maintenant si tu es du même avis que moi. Un charpentier qui entreprend de faire le travail d'un cordonnier, ou un cordonnier qui entreprend de faire le travail d'un charpentier, ou encore le fait qu'ils échangent leurs outils ou la reconnaissance qu'ils tirent de leur métier, ou encore le même homme qui entreprend d'exercer ces deux métiers, tenant compte du fait que l'on renverserait tout l'ordre des choses, à ton avis cela causerait-il un grand tort à la cité ?

— Pas vraiment, dit-il.

— Mais je suppose que si un artisan ou quelqu'un d'autre naturellement doué pour les affaires, **[434b]** après s'être élevé par la richesse, ou par le nombre de ses gens, ou par sa puissance ou pour d'autres raisons de ce genre, entreprenait de joindre les rangs de la classe militaire, ou alors que l'un des guerriers qui ne le mériterait pas entreprenait de joindre la classe responsable du conseil et de la garde, et que ces gens échangeaient les uns avec les autres leurs outils et la reconnaissance qu'ils tirent de leur fonction, ou alors si un même homme entreprenait d'accomplir toutes ces tâches en même temps,

alors je pense que tu jugerais que ce renversement et cette dispersion dans les tâches constitueraient la destruction de la cité.

— Tout à fait.

— Cette dispersion dans une multiplicité de tâches au sein des trois classes de la cité, [434c] cette inversion des tâches les unes avec les autres, constituent donc le plus grand tort pour la cité, et c'est tout à fait à bon droit qu'on les jugerait comme une calamité extrême.

— Oui, parfaitement.

— Mais ne diras-tu pas que la calamité la plus grande à l'endroit de sa propre cité est l'injustice ?

— Bien sûr.

— Voilà donc ce qu'est l'injustice. Tentons de le réexposer de la manière suivante. Le contraire de cette injustice serait donc la justice, qui consisterait pour chaque classe – celle de l'homme d'affaires, celle du militaire auxiliaire, celle du gardien – à exercer ses propres activités dans la cité ; c'est cela qui rendrait la cité juste. [434d]

— Mon opinion n'est pas différente, dit-il, la justice est cela et rien d'autre.

— Cependant, n'en faisons pas tout de suite, repris-je, l'objet d'une affirmation aussi absolue, mais si on reconnaît que cette forme pénètre chacun des hommes pris individuellement et que là aussi on trouve la justice, alors nous nous accorderons pour l'affirmer. Que pourrions-nous demander de plus ? Mais si tel n'est pas le cas, alors nous examinerons autre chose. Pour l'instant donc, nous allons achever l'examen en fonction duquel nous avons pensé qu'il serait plus facile, ayant entrepris dans un premier temps de contempler la justice dans quelque ensemble plus vaste qui la contient, de saisir ensuite ce qu'elle est dans un seul individu. [434e] C'était de plus notre opinion que cet ensemble plus vaste est la cité, et nous en avons donc fondé une aussi parfaite que nous pouvions le faire, sachant pertinemment que la justice existerait dans une cité qui serait bonne. Ce qui nous est apparu alors dans cet ensemble plus vaste, transférons-le vers l'individu, et si les deux s'accordent, tout ira bien. Si, par contre, quelque chose de différent se manifeste dans l'individu, nous ferons retour vers la cité pour le mettre à l'épreuve. [435a] Peut-être que si nous les examinons l'un dans son rapport à l'autre et si nous les frottons ensemble, nous ferons alors, comme à partir d'un briquet, jaillir la justice. Une fois qu'elle sera devenue une lumière évidente, nous la saisirons pour nous l'approprier.

— Mais, dit-il, tu parles en indiquant bien le chemin, et il faut procéder de cette manière.

— Alors, repris-je, ce qu'on appelle le même, qu'il s'agisse du plus grand ou du plus petit, cela est-il dissemblable ou semblable sous le rapport qui le fait désigner comme le même ?

— Semblable, dit-il. [435b]

— Et l'homme juste ne sera donc en rien différent de la cité juste, sous

le rapport de la forme de la justice prise en tant que telle, mais il sera semblable à elle ?

— Semblable, dit-il.

— Mais une cité semblait précisément être juste quand les trois groupes naturels présents en elle exerçaient chacun sa tâche propre, et elle nous semblait modérée, ou encore courageuse et sage, en raison d'affections et de dispositions particulières de ces mêmes groupes.

— C'est vrai, dit-il.

— Eh bien, mon ami, nous porterons le même jugement sur l'individu : s'il possède dans son âme à lui ces mêmes classes, et qu'il éprouve les mêmes affections qui y correspondent, **[435c]** alors nous jugerons à bon droit qu'il est digne de porter les mêmes noms que la cité.

— De toute nécessité, dit-il.

— Mais voilà que nous butons maintenant, ô homme surprenant, dis-je, sur une question banale concernant l'âme : possède-t-elle ou non en elle-même ces trois espèces ?

— À mon avis, il ne s'agit aucunement d'une question banale, dit-il. Peut-être, Socrate, le dicton "les belles choses sont difficiles" montre-t-il ici sa vérité ?

— Apparemment, dis-je. Mais sache bien, Glaucon, que selon mon opinion, si nous en restons à ces méthodes auxquelles nous recourons à présent dans nos discussions, **[435d]** jamais nous ne le comprendrons avec précision. Il existe en effet un autre chemin plus long et plus complexe qui mène à ce but. Mais peut-être pouvons-nous néanmoins y parvenir valablement à partir des propos et des questionnements menés jusqu'à maintenant ?

— Ne devrions-nous pas en effet nous en contenter ? dit-il. Dans les circonstances actuelles, ce serait bien suffisant pour moi.

— Eh bien, dis-je, je m'en trouverai aussi entièrement satisfait.

— Alors ne te lasse pas, dit-il, poursuis ton examen. **[435e]**

— Ne devons-nous pas, dis-je, reconnaître nécessairement que ces trois mêmes espèces et ces habitus qui se trouvent dans la cité existent aussi en chacun de nous ? Car ils ne sont certainement pas parvenus là provenant de je ne sais quelle autre origine. Il serait en effet ridicule de penser que l'ardeur du tempérament dans les cités ne trouve pas son origine dans les individus particuliers, ceux-là mêmes qui possèdent cette réputation, à l'exemple de ceux qu'on trouve en Thrace et en Scythie, et presque dans toute la région du Nord ; ou alors l'amour de la connaissance, **[436a]** qu'on pourrait tout à fait imputer à notre région, ou encore l'amour des richesses, qu'on prétend trouver surtout chez les Phéniciens et chez les habitants de l'Égypte.

— Oui, certainement, dit-il.

— Voilà ce qu'il en est, dis-je, et il n'y a rien là de difficile à comprendre.

— Certainement pas.

— Mais voici maintenant ce qui est difficile. Est-ce que nous accomplissons chacune de ces actions en fonction d'un même principe identique, ou alors, s'il en existait trois, accomplissons-nous chaque action en fonction d'un principe différent ? Apprenons-nous en fonction d'un principe différent ? Nous emportons-nous en fonction d'un autre principe qui existe en nous-mêmes ? Désirons-nous les plaisirs de la nourriture et de la génération, et tous ceux qui leur sont apparentés, en fonction d'un troisième principe ? Ou alors **[436b]** agissons-nous, chaque fois que nous sommes portés par un élan, avec notre âme tout entière engagée dans chacun de nos actes ? Voilà ce qui sera difficile à déterminer d'une manière qui soit à la hauteur de notre entretien.

— C'est aussi mon avis, dit-il.

— Faisons dès lors l'effort de les distinguer de la manière suivante, pour voir si ces principes sont identiques les uns aux autres, ou s'ils sont différents.

— Comment faire ?

— Il est clair que le même principe ne consentira pas à accomplir des choses contraires ou à les subir en même temps, en fonction de la même partie de l'âme et en relation avec la même chose. Par conséquent, si nous devons trouver que cela se produit dans ces choses, nous saurons alors qu'il ne s'agit pas d'un principe identique, **[436c]** mais bien d'une pluralité de principes.

— Très bien.

— Considère à présent ce que j'avance.

— Parle, dit-il.

— Est-il possible, repris-je, que la même chose, en même temps et sous le même rapport, se tienne au repos et se meuve ?

— Aucunement.

— Mettons-nous donc d'accord de manière encore plus précise, pour éviter de nous disputer au fur et à mesure que nous progresserons. Si quelqu'un devait dire d'un homme qui se tient au repos tout en bougeant ses mains et sa tête que le même homme se tient au repos et se meut en même temps, je ne crois pas que nous serions d'avis qu'il convient de s'exprimer de la sorte, **[436d]** mais il y aurait lieu de dire plutôt qu'une partie de lui-même se tient au repos et qu'une autre se meut. Il en va bien ainsi, n'est-ce pas ?

— Oui, c'est le cas.

— Et alors si celui qui s'exprime ainsi continuait de s'amuser en apportant l'argument subtil que voici : quand le pivot est planté au même endroit et qu'elles tourbillonnent autour de leur axe, les toupies se tiennent totalement au repos en même temps qu'elles se meuvent, ou alors si on disait que tout objet qui se meut circulairement en un point fixe accomplit cela également, nous ne l'accepterions pas, parce que ce n'est pas en rapport avec la même partie d'elles-mêmes que les choses qui agissent de la sorte **[436e]** se tiennent au repos et se meuvent en même temps. Nous dirions plutôt que ces choses possèdent en elles-mêmes un axe vertical et une circonférence, et qu'elles se tiennent au repos en fonction de leur axe vertical – car elles ne

subissent jamais aucune déclivité – et qu’elles se meuvent circulairement en fonction de leur circonférence. S’il se produit que l’axe vertical incline vers la droite, vers la gauche, devant ou derrière en même temps qu’il tourbillonne, alors il ne se tient aucunement au repos.

— Et nous aurions raison, dit-il.

— Cette manière de présenter les choses ne nous troublera donc pas, et elle ne nous persuadera pas que la même chose puisse simultanément, dans la même partie d’elle-même [437a] et en rapport avec le même objet, subir, ou même être ou accomplir des choses contraires.

— Moi, en tout cas, on ne m’en convaincra pas.

— Cependant, repris-je, pour ne pas nous trouver forcés de faire un examen suivi de toutes ces objections et peiner à démontrer qu’elles ne sont pas fondées, faisons l’hypothèse qu’il en est ainsi et allons de l’avant ! Mettons-nous d’accord que si d’aventure ces choses nous apparaissent autrement qu’à présent, toutes les conséquences que nous en aurons tirées se trouveront invalidées.

— Voilà justement, dit-il, comment il faut procéder. [437b]

— Mais alors, repris-je, faire signe qu’on approuve et faire signe qu’on désapprouve, désirer s’approprier quelque chose et exprimer un rejet, tirer vers soi et repousser, toutes les choses de ce genre, qu’il s’agisse de passions ou d’actions – il n’y aurait à cet égard aucune différence – tu les considérerais comme des contraires les unes par rapport aux autres ?

— Certes, dit-il, il s’agit de choses contraires.

— Mais encore, dis-je, la faim et la soif, et en général les désirs, et aussi le vouloir et le souhait, tout cela [437c] n’appartient-il pas d’une certaine manière à ces espèces que nous venons de poser ? Par exemple, n’affirmeras-tu pas que l’âme de celui qui désire se tend de convoitise vers cela qu’elle désire, ou qu’elle attire vers elle ce qu’elle souhaite posséder, ou encore que dans la mesure même où elle veut que quelque chose lui soit procuré elle s’adresse à elle-même une expression d’approbation, comme si quelqu’un le lui demandait, elle-même remplie du souhait que cela se produise ?

— Si.

— Mais encore, ne pas souhaiter et ne pas vouloir, et ne pas désirer, ne poserons-nous pas que cela appartient au même genre que rejeter et repousser loin de soi, et toutes les choses contraires à celles que nous venons d’évoquer ?

— [437d] Comment l’éviter ?

— Puisqu’il en est ainsi, n’admettons-nous pas qu’il existe une espèce particulière de désirs, et que les plus manifestes d’entre eux sont ceux que nous appelons la faim et la soif ?

— Nous l’affirmerons, dit-il.

— L’un est le désir de boire, l’autre de manger, n’est-ce pas ?

— Oui.

— Alors la soif, en tant qu’elle est “soif”, constitue-t-elle dans l’âme le

désir de quelque chose de plus que ce que nous affirmons qu'elle désire ? Par exemple, la soif est-elle soif d'une boisson chaude ou froide, abondante ou peu abondante, pour le dire en un mot, est-elle soif d'une boisson déterminée ? Ou plutôt, s'il se trouve qu'un échauffement s'ajoute à la soif, [437e] ne suscitera-t-il pas simultanément le désir de la fraîcheur, ou si c'est un refroidissement, le désir de la chaleur ? Et si en raison de la présence de la quantité, la soif est considérable, elle provoquera le désir de boire beaucoup, mais si la soif est petite, elle provoquera le désir de boire peu ? Mais en ce qui concerne la soif en elle-même, elle ne saurait jamais être le désir d'autre chose que de son objet naturel, la boisson en elle-même, comme la faim est le désir de la nourriture, n'est-ce pas ?

— C'est bien vrai, dit-il, chaque désir, considéré en lui-même, est le désir de cela seul qui constitue son objet naturel, alors que le désir de telle chose déterminée dépend des éléments qui viennent s'y ajouter.

— [438a] Prenons garde, repris-je, si nous n'y réfléchissons pas, que quelqu'un nous trouble en soutenant que personne ne désire la boisson, mais bien une boisson de bonne qualité, ni la nourriture, mais un repas de bonne qualité. Tous désirent en effet ce qui est bon, cela va de soi. Si par conséquent la soif constitue un désir, alors ce serait le désir de ce qui est de bonne qualité, qu'il s'agisse de boisson ou de quoi que ce soit qui est l'objet de son désir, et il en serait ainsi de tous les autres désirs.

— Sans doute, dit-il, celui qui s'exprimerait de la sorte aurait-il l'impression de dire quelque chose !

— Pourtant, repris-je, toutes les choses qui sont telles [438b] qu'elles sont relatives à quelque chose, si elles sont d'une qualité déterminée, elles sont en rapport avec un objet déterminé, c'est ma position, alors que les mêmes choses considérées en elles-mêmes n'ont rapport chacune qu'à leur objet considéré en lui-même.

— Je n'ai pas compris, dit-il.

— Tu n'as pas compris qu'une chose plus grande n'est telle que par rapport à quelque chose ?

— C'est vrai.

— Il s'agit donc de quelque chose de plus petit ?

— Oui.

— Et qu'une chose beaucoup plus grande n'est telle que par rapport à quelque chose de beaucoup plus petit, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Et que ce qui a été autrefois plus grand l'a été par rapport à ce qui a été plus petit, et que ce qui sera plus grand le sera par rapport à ce qui sera plus petit ?

— Mais bien sûr, dit-il.

— [438c] Et donc que le plus a rapport au moins, et que le double a rapport à la moitié, et ainsi de tous les rapports de ce genre ; et d'autre part, que le plus lourd a rapport au plus léger, le plus rapide au plus lent, et de

même le chaud a rapport au froid, et ainsi de toutes les choses du même genre, reconnais-tu qu'elles sont dans ce rapport-là ?

— Oui, tout à fait.

— Mais qu'en est-il dans le cas des savoirs ? Ne s'agit-il pas du même modèle ? Le savoir en lui-même est savoir de l'objet de connaissance en lui-même, c'est-à-dire de ce dont il faut poser qu'il y a savoir. En revanche, un savoir particulier, un savoir déterminé est savoir d'un objet déterminé et particulier. Voici comment je l'entends : **[438d]** lorsque se constitua le savoir de la construction des édifices, ne se différencia-t-il pas des autres savoirs au point qu'on lui a donné le nom d'architecture ?

— Oui, bien sûr.

— N'était-ce pas justement en raison du fait que c'était un savoir déterminé, tel qu'il était différent de tous les autres ?

— Si.

— Or, n'était-ce pas parce que <l'architecture> était le savoir d'un objet déterminé qu'elle se constitua en savoir déterminé ? Et n'est-ce pas le cas également des autres arts et des autres savoirs ?

— C'est bien le cas.

— Eh bien maintenant, repris-je, si tu m'as bien compris, voilà comment tu peux exprimer ce que je voulais dire à l'instant : toutes les choses qui, considérées selon leur nature, sont relatives à un objet, lorsqu'on les considère seules et en elles-mêmes n'ont de rapport qu'à elles-mêmes ; mais si, au contraire, on les considère en rapport à des objets déterminés, alors elles constituent des choses déterminées. **[438e]** Je ne veux pas dire cependant qu'elles deviennent telles que les objets auxquels elles se rapportent ; par exemple, je ne veux pas dire que le savoir de ce qui est utile ou nocif à la santé soit lui-même utile ou nocif à la santé, ou que le savoir du bien et du mal soit lui-même bon ou mauvais. Je soutiens plutôt que puisque le savoir dans ce cas ne s'est pas constitué comme savoir en lui-même, mais bien comme savoir d'un objet déterminé, c'est-à-dire de la santé et de la maladie, alors il est devenu lui-même un savoir particulier. Voilà la raison pour laquelle on ne l'appelle plus simplement "savoir", mais savoir médical, compte tenu de l'objet déterminé qui s'y adjoint.

— Je comprends, dit-il, et à mon avis tu as raison.

— **[439a]** Pour ce qu'il en est par ailleurs de la soif, repris-je, la rangeras-tu parmi les choses qui sont telles qu'elles sont en fonction de leur rapport à un objet particulier ? Il est évident que la soif est...

— ... soif de boisson, répondit-il d'emblée.

— Or, si on la rapporte à une boisson particulière, il y aura donc une soif particulière, alors que la soif considérée en elle-même n'est pas la soif de boire beaucoup ou peu, ni d'une boisson de qualité ou médiocre, pour le dire en un mot, d'une boisson déterminée ; au contraire, la soif considérée seule et en elle-même est par nature soif de la boisson en elle-même.

— C'est tout à fait juste.

— Par conséquent, l'âme de celui qui est assoiffé ne souhaite pas, en tant qu'il a soif, [439b] autre chose que de boire, c'est cela qu'elle désire, c'est vers cela que la porte son élan.

— C'est clair.

— Donc, si elle se trouve dans cet état de soif et que quelque chose l'entraîne dans une autre direction, c'est qu'il existe en elle autre chose que cet être assoiffé et se démenant comme une bête pour parvenir à boire : car il n'est pas possible, nous l'avons reconnu, que la même chose puisse, par la même partie d'elle-même et eu égard au même objet, produire des effets contraires.

— Ce n'est pas possible, en effet.

— De la même manière, je pense qu'on a tort de représenter l'archer comme si ses mains repoussaient et attiraient l'arc en même temps ; en fait, une main repousse l'arc loin de lui, alors que l'autre l'attire vers lui.

— [439c] C'est évident, dit-il.

— Ne devons-nous pas reconnaître qu'il y a parfois des personnes qui ont soif et qui ne veulent pas boire ?

— Bien sûr, dit-il, on en trouve plusieurs et souvent.

— Alors, dis-je, comment faudrait-il présenter leur état, si ce n'est en affirmant qu'il se trouve dans leur âme quelque chose qui leur commande de boire, et une autre chose qui les en empêche ? Cette dernière n'est-elle pas différente de la première, ne l'emporte-t-elle pas sur la chose qui commande ?

— Si, dit-il, c'est bien mon avis.

— N'est-ce donc pas que le principe qui empêche de telles actions, lorsqu'il intervient, est le résultat du raisonnement, [439d] alors que ce qui s'agite et pousse vers l'action se produit par l'entremise des passions et des troubles maladifs ?

— Il semble bien.

— Nous n'aurions donc pas tort, repris-je, de soutenir qu'il s'agit de deux principes, et qu'ils diffèrent l'un de l'autre : l'un, celui par lequel l'âme raisonne, nous le nommerons le principe rationnel de l'âme ; l'autre, celui par lequel elle aime, a faim, a soif et qui l'excite de tous les désirs, celui-là, nous le nommerons le principe dépourvu de raison et désirant, lui qui accompagne un ensemble de satisfactions et de plaisirs.

— [439e] Non, nous n'aurions pas tort de penser de cette manière.

— Par conséquent, repris-je, distinguons ces deux espèces qui se trouvent dans l'âme. Mais pour ce qui est du cœur, cette espèce par laquelle nous nous emportons, s'agit-il d'une troisième espèce, ou alors de quelle espèce parmi les deux premières est-elle la plus parente par nature ?

— Peut-être de la deuxième, dit-il, de l'espèce désirante.

— Mais justement, dis-je, on m'a rapporté le fait suivant et je l'ai cru : Léontios, fils d'Aglaïon, remontait du Pirée en suivant le mur extérieur du Nord, et il aperçut des cadavres qui gisaient au lieu des exécutions publiques. Il était à la fois pris du désir de regarder, et en même temps il était rempli

d'aversion et se détournait de cette vue. Pendant un certain temps, il aurait résisté et se serait voilé le visage **[440a]**, mais finalement subjugué par son désir, il aurait ouvert grands les yeux et, courant vers les suppliciés, il aurait dit : "Voilà pour vous, génies du mal, rassasiez-vous de ce beau spectacle !"

— Moi aussi, dit-il, j'ai entendu cette histoire.

— Eh bien, dis-je, ce récit signifie que la colère fait parfois la lutte aux autres désirs, comme un principe à un principe distinct.

— Oui, c'est ce qu'il signifie, dit-il.

— Et dans bien d'autres circonstances, dis-je, ne sommes-nous pas souvent amenés à observer **[440b]** que lorsque les désirs contraignent quelqu'un avec violence, en se dressant contre l'activité de sa raison, il se méprise lui-même et s'emporte contre ce qui, en lui-même, lui fait violence ? Et que, comme s'il y avait une dissension entre deux opposants se faisant la guerre, le cœur d'un tel homme devient l'allié de la raison ? Mais que le cœur fasse cause commune avec les désirs, alors que la raison prend le parti qu'il ne faut pas s'y opposer, je ne crois pas que tu puisses affirmer l'avoir jamais observé en toi-même ni, je ne crois pas non plus, chez quelqu'un d'autre.

— Non, en effet, par Zeus, dit-il.

— Mais que se passe-t-il, repris-je, **[440c]** lorsque quelqu'un pense qu'il a agi injustement ? N'est-il pas vrai que plus son tempérament est noble, moins il sera disposé à s'emporter, s'il doit subir la faim, le froid, ou toute autre épreuve de ce genre de la part de celui qui, selon son jugement, lui inflige justement ces épreuves ? N'est-il pas vrai, c'est mon argument, que son cœur ne consentira pas à s'emporter contre cet homme ?

— C'est vrai, dit-il.

— Mais que se passe-t-il lorsqu'au contraire quelqu'un estime être l'objet d'une injustice ? Ne le voyons-nous pas bouillir intérieurement, s'indigner et combattre pour ce qui lui semble juste ? N'est-il pas vrai **[440d]** qu'endurant la faim, le froid et toutes les épreuves de ce genre, il finit par en triompher et qu'il ne met pas fin à ses nobles efforts avant d'avoir atteint son but, quitte à en mourir, ou alors, à l'exemple du chien rappelé par le berger, avant d'avoir été rappelé par la raison qui se trouve en lui et de s'en trouver apaisé ?

— C'est bien vrai, dit-il, il en va comme tu dis. Dans notre cité en tout cas, nous avons établi les auxiliaires comme des chiens devant servir les dirigeants, eux qui sont pour ainsi dire les bergers de la cité.

— Tu saisis bien, dis-je, ce que j'essaie d'exprimer. Mais n'es-tu pas par ailleurs convaincu de la chose suivante ?

— **[440e]** Laquelle ?

— Qu'en ce qui concerne l'espèce de l'ardeur morale, il semble bien que ce soit le contraire de ce que nous disions tout à l'heure. Nous pensions en effet alors qu'il s'agissait d'un principe désirant, alors que maintenant nous affirmons qu'il s'en faut de beaucoup et que, dans le conflit intérieur de l'âme, ce principe prend les armes beaucoup plus pour soutenir le principe de la

raison.

— Oui, absolument, dit-il.

— Est-il alors si différent de ce principe, ou en constitue-t-il une certaine espèce particulière, de telle sorte qu'il n'existerait pas trois espèces à l'intérieur de l'âme, mais deux, l'espèce rationnelle et l'espèce désirante ? Ou bien que de la même manière que coexistent dans la cité qui les contient trois groupes [441a], dont les fonctions sont la production de biens, la garde auxiliaire et la délibération, de même il existerait dans l'âme une troisième espèce, l'espèce de l'ardeur morale, dont la fonction naturelle est d'être un auxiliaire du principe rationnel, à moins qu'il n'ait été corrompu par une mauvaise formation ?

— Il constitue nécessairement, dit-il, une troisième espèce.

— Oui, repris-je, du moins s'il nous apparaît constituer quelque chose de différent du principe rationnel, de la même manière qu'il nous est apparu différent du principe désirant.

— Mais il n'est pas difficile de le montrer, dit-il. On peut même observer cela chez les enfants : dès la naissance, ils sont remplis de la ferveur du cœur, mais pour ce qui est du raisonnement, certains ne me semblent [441b] jamais capables d'y prétendre, et la plupart n'y accèdent que très tard.

— Oui, par Zeus, dis-je, tu as bien parlé. Et chez les bêtes aussi on peut observer que les choses se passent comme tu les présentes. À ces observations, le passage d'Homère que nous avons cité plus haut apporte confirmation :

... et s'étant frappé la poitrine, il réprimanda son cœur en lui tenant ce discours³.

« On peut voir dans ce passage avec quelle clarté [441c] Homère représente comme une espèce différente – l'une s'adressant à l'autre pour la réprimander – l'espèce qui a conclu le raisonnement concernant ce qui est le meilleur et ce qui est le pire en s'adressant à l'espèce emportée irrationnellement par le cœur.

— Tu as parfaitement raison, dit-il.

— Voilà donc, repris-je, que nous avons franchi le cap, non sans peine, et que nous nous sommes mis d'accord de manière satisfaisante pour reconnaître que les classes qui existent dans la cité sont bien les mêmes que celles qui existent dans l'âme de chacun pris individuellement, et qu'elles y sont présentes en nombre égal.

— C'est cela.

— N'est-il pas nécessaire, dès lors, de reconnaître que l'individu lui aussi est sage de la même manière et en fonction du même principe que la cité ?

— Sans doute.

— [441d] Et que ce qui rend un individu courageux, et la manière dont il l'est, c'est cela aussi qui rend la cité courageuse, et de la même manière ? Et qu'il en est ainsi pour tout ce qui contribue à l'excellence, et que cela existe

de part et d'autre ?

— Nécessairement.

— Et donc pour ce qui est d'être juste, Glaucon, je crois que nous affirmerons qu'un homme est juste de la même manière que la cité l'est.

— Cela, nous l'affirmons de toute nécessité.

— Mais il n'est certes guère possible d'oublier que si cette cité-là est juste, c'est parce qu'en elle chacun des trois groupes qui la composent s'occupe de ses tâches propres.

— Je ne crois pas, dit-il, que nous l'ayons oublié.

— Il faut alors nous souvenir que pour chacun de nous également, **[441e]** c'est dans la mesure où chacun des <principes> qui nous constituent remplit ses fonctions que chacun de nous sera juste et qu'il se consacrera à ce qui est sa tâche propre.

— Oui, dit-il, il faut s'en souvenir.

— Donc, c'est au principe rationnel qu'il revient de commander, puisqu'il est sage et qu'il possède la capacité de penser avec prévoyance pour la cité tout entière, alors qu'il revient au principe de l'ardeur du cœur de se soumettre au principe rationnel et de faire alliance avec lui pour combattre à ses côtés ?

— Tout à fait.

— Alors justement, pour faire suite à ce que nous disions, un mélange de musique, <de poésie> et de gymnastique ne produira-t-il pas pour eux un état d'accord, en tendant l'un et en le nourrissant **[442a]** de beaux discours et de connaissances, et en détendant l'autre par des récits encourageants et en l'apaisant par l'harmonie et le rythme ?

— Si, parfaitement, dit-il.

— Et de la sorte, ainsi nourris, forts de ce qu'ils savent être véritablement leur fonction et éduqués dans ce but, ils prendront la position de commande du principe désirant, lequel occupe le plus massivement notre âme et par nature désire insatiablement les biens matériels ; ils le surveilleront pour empêcher que, se rassasiant des plaisirs qu'on attribue au corps, il ne grandisse et se fortifie **[442b]** au point d'abandonner sa tâche propre et d'entreprendre au contraire d'asservir et de diriger ceux qui ne sont pas tributaires de son genre, et ainsi bouleverser l'existence entière de tous.

— Oui, dit-il, assurément.

— Par conséquent, repris-je, comment mieux monter la garde contre ces ennemis de l'extérieur aussi, dans l'intérêt de l'âme entière et du corps, si ce n'est en confiant à un principe la fonction de délibération, et à l'autre la fonction de combat, en se mettant aux ordres de celui qui dirige et en exécutant par son courage les décisions découlant de la délibération ?

— Voilà.

— Et c'est, je pense, en vertu de cette partie-là que nous qualifions quelqu'un de courageux **[442c]**, lorsque chez lui le principe de l'ardeur morale parvient à maintenir, nonobstant les peines et les plaisirs, ce qui est

promulgué par la raison concernant ce qui est à craindre ou ne l'est pas.

— Tu as raison, dit-il.

— Et nous qualifions quelqu'un de sage en vertu de cette petite partie de lui-même qui dirige en lui et qui a communiqué ces préceptes, puisque c'est elle justement qui possède en elle-même la connaissance de ce qui est le bien de chacun, autant de la partie que du tout composé de ces trois principes joints ensemble.

— Exactement.

— Mais alors, ne qualifions-nous pas quelqu'un de modéré en raison de l'amitié et de la concorde entre ces trois principes, **[442d]** lorsque le principe qui dirige et ceux qui sont dirigés s'accordent pour reconnaître que le principe rationnel doit commander et que les principes dirigés n'entrent pas en conflit avec lui ?

— Pour sûr, la modération, dit-il, n'est rien d'autre que cela, qu'il s'agisse d'une cité ou d'un individu particulier.

— Enfin, selon ce que nous avons souvent exposé, si quelqu'un doit être juste, c'est bien en suivant ce modèle qu'il le deviendra.

— De toute nécessité.

— Eh bien, repris-je, est-ce que la justice a perdu pour nous son contour défini au point de sembler différente de ce qu'elle paraissait dans la cité ?

— Non, dit-il, à moi en tout cas, elle n'apparaît pas autrement.

— Il y a un moyen, dis-je, de consolider **[442e]** parfaitement notre position si d'aventure il restait dans notre âme un brin de perplexité, c'est en la transposant sur des situations banales.

— Lesquelles donc ?

— Par exemple, s'il fallait nous mettre d'accord précisément sur une question concernant cette cité et sur l'homme individuel qui a grandi et qui a été formé conformément à son modèle : est-il pensable qu'un tel homme détourne un dépôt d'or ou d'argent dont il serait le dépositaire ? Qui, selon toi, jugerait qu'il peut être l'auteur d'un acte pareil, **[443a]** lui plutôt que ceux qui ne sont pas tels que lui ?

— Personne, dit-il.

— Et alors, cet homme ne serait-il pas étranger aux pillages des temples, aux vols, aux trahisons, aussi bien dans ses relations personnelles à ses compagnons que dans la vie publique des cités ?

— Il y serait étranger.

— Et certainement, il ne sera d'aucune manière infidèle à la parole donnée sous serment, et à tous ses autres engagements.

— Comment le pourrait-il ?

— Quant aux adultères, à la négligence dans le soin des parents, aux manquements dans le culte des dieux, tout cela convient à tout autre que lui.

— Certes, à tout autre, dit-il.

— Et la raison de tout cela, **[443b]** n'est-ce pas que chacun des principes qui sont en lui exerce sa fonction propre, qu'il s'agisse de diriger ou d'être

dirigé ?

— Oui, c'est cela et rien d'autre.

— Alors, te demandes-tu encore si la justice est autre chose que cette puissance capable de produire de tels hommes et de telles cités ?

— Par Zeus, dit-il, non, pas moi.

— Ainsi donc, notre rêve a été parfaitement accompli, ce rêve qui, comme nous le disions, nous laissait entrevoir, dès les premières esquisses de la construction de notre cité, que nous serions peut-être amenés, grâce à un dieu, à tomber sur un principe **[443c]** et un certain modèle de la justice.

— Oui, certainement.

— Il s'agissait donc là, Glaucon, d'une image de la justice, une image qui nous a soutenus, à la pensée que celui qui est par nature cordonnier a raison d'exercer sa tâche de cordonnier et nulle autre, et le charpentier de construire des charpentes, et ainsi des autres tâches.

— Il semble bien.

— La vérité est que la justice était apparemment quelque chose de ce genre, à la différence près qu'elle ne concerne pas **[443d]** la réalisation extérieure des tâches propres de l'homme, mais l'action intérieure, celle qui existe dans un rapport réel à lui-même et à ses tâches : que l'homme juste n'autorise aucune partie de lui-même à réaliser des tâches qui lui sont étrangères, qu'il ne laisse pas les classes qui existent dans son âme se disperser dans les tâches les unes des autres, mais qu'il établisse au contraire un ordre véritable des tâches propres, qu'il se dirige lui-même et s'ordonne lui-même, qu'il devienne un ami pour lui-même, qu'il harmonise les trois <principes> existant en lui exactement comme on le fait des trois termes d'une harmonie musicale – le plus élevé, le plus bas et le moyen, et d'autres s'il en existe dans l'intervalle –, **[443e]** qu'il lie ensemble tous ces <principes> de manière à devenir, lui qui a une constitution plurielle, un être entièrement unifié, modéré et en harmonie. Ainsi, s'il lui arrive d'exercer une activité en vue de la possession de la richesse, ou des soins du corps, ou de quelque affaire politique, ou de relations avec des particuliers, que dans toutes ces occasions il agisse de telle façon qu'il trouve juste et belle, en la nommant ainsi, l'activité qui préserve cette disposition et en assure la réalisation, et qu'il appelle sagesse la connaissance qui préside à cette activité ; et qu'il appelle au contraire activité injuste **[444a]** celle qui va toujours à l'encontre de cette disposition, et ignorance l'opinion qui préside à cette activité.

— Absolument, Socrate, dit-il, tu dis vrai.

— Admettons, dis-je. Pour l'homme juste comme pour la cité juste, et aussi pour la justice, c'est-à-dire la justice qui se trouve en chacun d'eux, si nous affirmions que nous les avons découverts, il semble bien, je pense, que nous ne mentirions pas.

— Non certes, par Zeus, dit-il.

— L'affirmerons-nous alors ?

— Affirmons-le.

— Alors soit, dis-je. Il nous faut ensuite poursuivre, je crois, en examinant l'injustice.

— C'est clair.

— Ne faut-il pas qu'elle soit une sorte de dissension interne entre ces trois <principes> qui existent [444b], une forme d'activité qui se disperse en s'ingérant dans les tâches des autres, et la révolte d'une partie de l'âme contre le tout, dans le but de diriger dans l'âme ce qui ne lui convient pas, puisque cette partie est par nature telle qu'il lui revient d'être esclave de la classe qui est réellement dirigeante ? C'est en cela, je pense, mais également dans le trouble et la confusion qui s'y attachent, que nous pourrions affirmer que consistent l'injustice, l'indiscipline, la lâcheté, l'ignorance, et en un mot, toute espèce de vice.

— Oui, tout cela est du même ordre, [444c] dit-il.

— Dès lors, repris-je, commettre des injustices et être injuste, de même qu'accomplir des actes justes, tout cela ne se trouve-t-il pas clairement mis en lumière, si vraiment nous distinguons bien l'injustice et la justice ?

— Comment cela ?

— C'est que, repris-je, tout cela en fait ne diffère en rien des choses saines et des choses malsaines, étant entendu que ces dernières sont au corps ce que les autres sont à l'âme.

— De quelle manière ? demanda-t-il.

— Les choses saines engendrent la santé, les choses malsaines [444d] la maladie.

— Oui.

— De la même manière, les actions justes engendrent la justice, et les actions injustes l'injustice ?

— Nécessairement.

— Il revient en effet à la santé de produire, pour <les éléments> du corps, une structure qui par nature les fait commander et se soumettre les uns aux autres, alors qu'au contraire la maladie produit une structure qui les fait commander et se soumettre les uns aux autres contre l'ordre naturel.

— En effet.

— De même, repris-je, engendrer la justice ne produit-il pas pour les <principes> de l'âme une structure qui par nature les fait commander et se soumettre les uns aux autres, alors que l'injustice produit une structure qui les fait commander et se soumettre contre l'ordre naturel ?

— C'est évident, dit-il.

— La vertu serait donc apparemment une forme de santé, la beauté et le bon état [444e] de l'âme, alors que le vice en serait la maladie, la laideur et la faiblesse.

— C'est vrai.

— Or les occupations qui sont belles ne conduisent-elles pas à la possession de la vertu, alors que celles qui sont honteuses conduisent au vice ?

— Nécessairement.

— Il semble donc qu'il nous reste alors à examiner s'il est profitable de faire des actions justes, [445a] de se consacrer aux belles occupations et d'être juste – que le fait d'être tel passe inaperçu ou non – ou alors de commettre des actes injustes et d'être injuste, en comptant que justice ne sera pas rendue, et qu'on n'aura pas à s'amender par suite du châtement.

— Mais, Socrate, dit-il, cette recherche me semble sur le point de devenir ridicule. Si, quand la nature du corps se corrompt, l'existence ne nous semble plus vivable – même quand on peut goûter tous les mets et toutes les boissons, jouir de l'opulence complète autant que du pouvoir absolu – alors quand c'est la nature même de ce principe qui nous fait vivre qui est troublée [445b] et corrompue, nous devrions admettre que l'existence serait encore vivable, même si quelqu'un pouvait faire tout ce qu'il veut, sauf ce qui le libérerait du vice et de l'injustice et lui ferait acquérir la justice et l'excellence, en accordant bien entendu que l'une et l'autre sont bien telles que nous les avons exposées ?

— Ridicule en effet, dis-je. Mais puisque justement nous avons exposé ces questions au point de pouvoir les considérer avec la plus grande clarté possible et de juger qu'il en est bien ainsi, il ne faut pas reculer.

— Non, par Zeus, dit-il, pas question de renoncer.

— Concentre-toi maintenant, [445c] dis-je, afin de voir également combien, selon moi, le vice a d'espèces, en tout cas d'espèces qui méritent considération.

— Je te suis, dit-il, mais parle.

— Eh bien, repris-je, parvenus pour ainsi dire au point élevé où l'horizon se dégage, puisque c'est en ce point du dialogue que nous sommes de fait arrivés, il me semble qu'il y a une espèce unique de l'excellence, alors qu'il existe un nombre illimité d'espèces du vice, au nombre desquelles quatre surtout méritent d'être retenues.

— Que veux-tu dire ? dit-il.

— Autant il existe de types de constitutions politiques constituant des espèces distinctes, dis-je, autant il risque d'y avoir de types de l'âme.

— Combien en existe-t-il [445d] donc ?

— Cinq pour les constitutions politiques, dis-je, et cinq pour l'âme.

— Dis-moi lesquels, dit-il.

— Je dis, repris-je, que la constitution politique que nous avons exposée pourrait constituer un type distinct, bien qu'on puisse lui donner deux noms ; si un seul homme se démarque du groupe des dirigeants, alors il s'agit d'une royauté, alors que s'il y en a plusieurs, on l'appelle aristocratie.

— C'est vrai, dis-je.

— Je déclare donc, repris-je, qu'il s'agit d'une espèce unique. Qu'il y ait un seul ou plusieurs dirigeants, [445e] il est impensable qu'ils viennent bouleverser les lois fondamentales de la cité, s'ils se fondent sur la formation et l'éducation que nous avons décrites.

— Ce n'est guère vraisemblable », dit-il.

1- *Odyssée* I, 351-352.

2- Ville de Macédoine où l'on produisait cette soude.

3- Voir *supra*, III, 390d.

Livre V

[449a] « Voilà donc le genre de cité – et le genre de constitution politique – que j’appelle à présent bonne et droite, ainsi que le type d’homme qui lui correspond. Pour autant que celle-ci soit droite, j’appelle les autres formes mauvaises et défectueuses, qu’il s’agisse de l’administration des cités aussi bien que de l’organisation du caractère pour l’âme des individus, et ces formes déficientes sont de quatre espèces.

— Quelles sont ces espèces ? » dit-il.

J’allais en faire la liste moi-même, comme elles m’apparaissent chacune se produire en se transformant [449b] les unes à partir des autres, mais Polémarque, qui se tenait assis un peu plus loin qu’Adimante, tendant la main et saisissant ce dernier par son manteau à la hauteur de l’épaule, le tira vers lui et, le tenant contre lui, lui dit quelques mots à voix basse, dont nous n’entendîmes pratiquement rien, sauf ceci :

« Laisserons-nous passer, dit-il, ou alors que ferons-nous ?

— Non, pas le moins du monde », dit alors Adimante, élevant alors la voix.

Et moi je repris :

« Qu’est-ce donc que vous ne laisserez pas passer ?

— Toi, dit-il. [449c]

— Mais pour quelle raison précisément, dis-je ?

— Tu nous sembles prendre la chose bien légèrement, dit-il, et tu nous dérobes une part entière, et non la moindre, de la discussion, pour éviter d’avoir à l’élaborer. Tu as cru nous échapper en affirmant négligemment au sujet des femmes et des enfants qu’il était bien clair pour tout le monde qu’entre amis tout est commun.

— N’est-ce pas exact, Adimante ? repris-je.

— Certes, dit-il, mais cette “exactitude”, comme toute chose, a besoin d’un exposé argumenté montrant le mode particulier de cette communauté.

Car il pourrait en exister plusieurs. [449d] Ne laisse donc pas de côté le mode dont tu parles. Il y a longtemps en effet que nous attendons, en supposant que tu voudrais peut-être revenir sur la question de la procréation des enfants – comment les enfants doivent être engendrés et, une fois qu’ils sont nés, comment on les élèvera – et en général sur toute cette question de la communauté des femmes et des enfants dont tu parles. Nous pensons qu’il s’agit d’une question d’une grande importance, et même d’une importance capitale pour la constitution politique, selon que cela se produira correctement ou incorrectement. Maintenant donc, puisque tu abordes une autre forme de constitution politique avant même d’avoir exposé ces questions de manière satisfaisante, nous avons convenu, ainsi que tu viens de l’entendre, [450a] de ne pas te laisser aller plus loin avant que tu n’aies exposé toutes ces questions, comme tu l’as fait pour les autres.

— Moi aussi, dit Glaucon, comptez-moi maintenant comme participant à ce vote unanime.

— De toute manière, dit Thrasymaque, crois bien, Socrate, que ces opinions sont celles de nous tous.

— Qu’est-ce que vous avez manœuvré là, dis-je, en vous en prenant à moi ? Quelle multitude d’arguments mettez-vous de nouveau en branle, comme si on reprenait dès le début le sujet de la constitution politique ? En ce qui me concerne, je me réjouissais d’avoir déjà exposé cette question, heureux qu’on laisse passer, en acceptant cet exposé tel qu’il avait été alors formulé. En le rappelant maintenant, [450b] vous ne savez pas quel essaim d’arguments vous venez réveiller ! Moi, c’est parce que je l’ai vu que je l’ai mis de côté alors, de crainte qu’il ne nous en apporte une multitude !

— Mais quoi ! s’écria Thrasymaque, crois-tu que ceux qui se trouvent ici sont venus pour fondre de l’or, et non pour entendre des arguments ?

— Pour discuter, certes, dis-je, mais avec mesure !

— La mesure de telles discussions, Socrate, reprit Glaucon, est la vie entière pour les esprits sensés. Mais ne t’inquiète pas pour nous, réponds plutôt toi-même à propos de ces questions que nous avons soulevées, sans te lasser et comme il te semblera devoir les exposer : [450c] quelle est donc cette communauté des enfants et des femmes destinée à nos gardiens, communauté des soins pour ceux qui sont encore petits, au cours de cette période intermédiaire entre la naissance et l’éducation qui semble de toutes la plus éprouvante ? Essaie donc de nous dire selon quelle modalité elle doit advenir.

— Ce n’est guère facile à exposer, heureux homme, dis-je. Le sujet présente plusieurs motifs de perplexité, encore plus que ceux que nous avons traités jusqu’à maintenant. Et en effet on pourrait mettre en doute que les choses dont on parle soient possibles, et même si elles devaient se réaliser dans d’excellentes conditions, on pourrait tout aussi bien douter qu’il s’agisse des choses les meilleures. [450d] C’est la raison pour laquelle une sorte de doute s’attache à ces questions : notre discours, mon cher camarade, ne serait-il pas qu’un vœu pieux ?

— N’aie aucune crainte de cette sorte, dit-il. Ceux qui seront tes auditeurs ne sont ni des ignorants, ni des sceptiques, ni des malveillants. »

Je repris alors moi-même :

« Ô toi, le meilleur des hommes, est-ce dans le désir de m’encourager que tu dis cela ?

— C’est bien mon intention, dit-il.

— Eh bien, repris-je, c’est alors tout le contraire que tu fais. Si j’avais moi-même confiance de bien savoir ce dont je parle, cette parole rassurante serait bienvenue. Car en présence des personnes sages et des amis, dire la vérité, du moins ce qu’on en sait, au sujet des questions les plus importantes qui nous sont chères, constitue une entreprise sans risque et rassurante, [450e] mais si on présente des arguments alors qu’on est perplexe et dans un état de recherche, ce que précisément je fais, c’est quelque chose d’effrayant et qui peut déraper [451a]. Non que cela prête à rire, ce serait puéril, mais de peur que, si je faillis à la vérité, ce ne sera pas seulement moi-même qui déraperai, mais aussi les amis que je me trouverai à entraîner sur toutes ces questions au sujet desquelles il convient de déraper le moins possible. Je me prosterne donc devant Adrastée, Glaucon, pour ce que je m’appête à dire. J’ai bon espoir, en effet, que ce soit une faute de moindre importance de devenir involontairement le meurtrier de quelqu’un que de devenir trompeur au sujet des institutions qui sont belles, bonnes et justes. Il est donc d’emblée préférable de courir ce risque-là en présence d’ennemis plutôt qu’en présence d’amis. [451b] Aussi est-ce très bien que tu viennes m’encourager ! »

Alors Glaucon, se mettant à rire, dit :

« Mais, Socrate, si nous devons faire l’expérience de quelque discordance du fait de ce discours, nous t’acquitterons pour ainsi dire de l’accusation de meurtre, et nous jugerons que tu es innocent et que tu ne nous as pas trompés. Mais parle donc en toute confiance.

— Eh bien, dis-je, celui qui a été acquitté dans ce cas est considéré comme innocent, comme le dit la loi, de sorte qu’il est probable que s’il l’est dans ce cas, il le soit aussi dans le second.

— Parle donc alors, puisque telle est la situation.

— Il faut par conséquent, repris-je, que je fasse marche arrière, en disant maintenant les choses qu’il aurait sans doute fallu dire alors dans l’ordre. [451c] Peut-être serait-il dès lors correct, après avoir exploré entièrement la fonction masculine, d’explorer également la fonction féminine, d’autant plus que tu insistes pour procéder de la sorte. Pour ce qui est de ces hommes, nés et éduqués comme nous l’avons exposé, il n’y a pas selon notre opinion d’autre possession ni disposition des femmes et des enfants qui soit correcte, si ce n’est pour eux de suivre cette tendance que, dès le point de départ, nous avons cherché à leur donner. Or nous avons entrepris dans notre discours d’établir ces hommes, en quelque sorte comme les gardiens d’un troupeau.

— Oui. [451d]

— Soyons donc conséquents en accordant <aux femmes> une naissance

et des soins de même nature, et examinons si cela nous convient ou non.

— Comment cela ? dit-il.

— De la manière suivante. Croyons-nous que les femelles de nos chiens de garde doivent garder en leur compagnie ce que les mâles gardent, et également chasser avec eux et faire tout le reste en commun avec eux, ou pensons-nous qu'elles doivent demeurer à l'intérieur du foyer, en présumant que le fait d'être mères de chiots et responsables de les élever les rend incapables de ces tâches, alors que les mâles peineraient et prendraient tout le soin des troupeaux ? **[451e]**

— Elles doivent tout accomplir en commun avec eux, dit-il. Sauf que nous les utilisons comme des êtres plus faibles, alors que nous avons recours aux mâles comme à des êtres plus forts.

— Est-il dès lors possible, repris-je, d'avoir recours à quelque être vivant pour les mêmes tâches, si on ne lui a pas procuré les mêmes soins et la même éducation ?

— Non, ce n'est guère possible.

— Si donc nous devons avoir recours aux femmes pour les mêmes fonctions que les hommes, il faut leur enseigner les mêmes choses. **[452a]**

— Oui.

— Or eux, on leur a donné la musique et la gymnastique.

— Oui.

— Il faut donc également que ces arts soient accordés aux femmes, de même que ce qui concerne la guerre, et il faut avoir recours à elles dans les mêmes conditions.

— Cela semble découler de ce que tu dis, dit-il.

— Peut-être alors, repris-je, bien des choses que nous exposons maintenant paraîtraient-elles ridicules et contraires à l'usage, si on mettait en pratique ce qu'on avance en paroles.

— Oui, en effet, dit-il.

— Que vois-tu, dis-je, de vraiment ridicule là-dedans ? N'est-ce pas évidemment de laisser les femmes s'entraîner nues dans les palestres en compagnie des hommes, **[452b]** non seulement les jeunes femmes, mais celles qui sont déjà plus âgées, à l'exemple des ces hommes âgés qui aiment encore s'exercer nus dans les gymnases, même s'ils sont ridés et plus très agréables à regarder ?

— Oui, par Zeus, dit-il, cela paraîtrait ridicule, surtout à notre époque !

— Eh bien, repris-je, puisque nous avons cédé à notre désir de parler, il ne faut pas avoir peur des moqueries des beaux esprits, quelles que soient les objections qu'ils formuleraient au regard de la réalisation de ce changement, **[452c]** tant en ce qui concerne les exercices de gymnastique que la musique, et encore moins le port des armes et l'art de la cavalerie.

— Tu as raison, dit-il.

— Mais puisque nous avons commencé à parler, il faut que nous progressions jusqu'à ce point de la loi qui semble rébarbatif. Demandons à ces

beaux esprits de ne pas exercer leurs tâches mais d'être sérieux, et rappelons-leur qu'il n'y pas si longtemps qu'aux yeux des Grecs certaines choses paraissaient honteuses et ridicules qui le sont encore aujourd'hui aux yeux de la majorité des Barbares, à savoir que des hommes se laissent voir nus. Rappelons-leur aussi que lorsque les Crétois, les premiers, puis les Lacédémoniens, commencèrent à s'exercer à la gymnastique, [452d] pour les gens raffinés de ce temps-là, tout cela était objet de raillerie. Ne le crois-tu pas ?

— C'est mon avis.

— Mais lorsque, je pense, au jugement de ceux qui faisaient tous ces exercices, il apparut préférable de se dévêtir que de demeurer vêtu, même ce qui semblait ridicule à leurs yeux disparut devant ce que les arguments révélaient comme ce qu'il y a de meilleur. Et cela montra combien sot est celui qui trouve ridicule autre chose que ce qui est mal, et également celui qui entreprend de faire rire en tournant en ridicule tout autre spectacle [452e] que ce qui est insensé et mauvais, et de la même manière, pour ce qui est de la vision du beau, également sot celui qui tend tous ses efforts en se déterminant vers tout autre but que le bien.

— C'est tout à fait certain, dit-il.

— Ne convient-il pas dès lors, quand on discute ces questions, de s'accorder d'abord sur le point suivant : s'agit-il de choses réalisables ou non ? Ensuite, de confier au débat – qu'on désire s'y adonner pour le plaisir de la joute ou qu'on le fasse sérieusement – [453a] la question de savoir si la nature humaine, quand il s'agit de la femelle, est capable de s'associer avec le genre du mâle dans toutes ses tâches, ou alors pas même dans une seule, ou bien si elle est capable de s'associer dans certaines tâches, mais pas dans d'autres. Ne convient-il pas alors de se demander auquel de ces deux genres appartient l'activité de la guerre ? Celui qui de la sorte aurait disposé du meilleur point de départ ne serait-il pas en mesure, selon toute probabilité, de parvenir à la conclusion la meilleure ?

— Tout à fait, dit-il.

— Veux-tu alors, repris-je, que nous en débattions nous-mêmes entre nous, en nous mettant à la place des autres, pour éviter que les positions et les arguments de l'adversaire ne demeurent seuls à subir le siège ? [453b]

— Rien ne l'empêche, dit-il.

— Parlons donc ainsi à leur place, en disant : "Socrate et Glaucon, rien n'exige que d'autres engagent le débat avec vous. Vous-mêmes, au moment initial de la fondation, alors même que vous mettiez en place la cité, vous avez reconnu que chacun devait exercer uniquement les tâches qui lui convenaient en fonction de sa nature."

— Nous étions d'accord là-dessus, je crois. Comment faire autrement ?

— "Or est-il possible que la femme ne diffère pas entièrement de l'homme par sa nature ?"

— Comment pourrait-elle ne pas être différente ?

— “C’est donc une fonction différente qu’il convient d’attribuer à l’un et à l’autre, fonction qui s’accordera avec la nature de chacun ?” **[453c]**

— Assurément.

— “Comment ne pas reconnaître dès lors que vous commettez maintenant une faute et que vous affirmez le contraire les uns des autres quand vous dites que les hommes et les femmes doivent accomplir les mêmes tâches, alors qu’ils possèdent une nature éminemment distincte ?” Auras-tu, homme admirable, de quoi réfuter ces propos ?

— Comme ça, tout de go, dit-il, ce n’est guère facile. Mais je te prierai, et je t’en prie en fait, de te faire l’interprète de l’argument à notre place, quel que soit cet argument.

— Voilà bien, dis-je, Glaucon, les propos, et tous ceux de même acabit, que depuis longtemps je prévoyais et redoutais, **[453d]** alors que j’hésitais à aborder la question de la loi relative à la possession et à la formation des femmes et des enfants.

— Par Zeus, dit-il, cela ne semble pas facile !

— Non, en effet, dis-je. Mais il en va pourtant ainsi : que quelqu’un tombe dans une petite piscine ou qu’il tombe en pleine mer, il n’en devra pas moins nager.

— Oui, certainement.

— Par conséquent, il nous faut nager nous aussi, et tenter de nous tirer d’affaire de cet argument, que nous mettions notre espoir dans un dauphin¹ pour nous soutenir, ou dans quelque autre moyen de salut extraordinaire. **[453e]**

— Il semble bien, dit-il.

— Tâche donc de voir, repris-je, si nous pourrions trouver quelque issue. Nous sommes d’accord qu’une nature distincte doit se consacrer à quelque activité distincte, et nous reconnaissons que la nature de la femme est différente de la nature de l’homme. Et voilà qu’à présent nous affirmons que des natures distinctes doivent se consacrer aux mêmes occupations. C’est bien cela qui nous est reproché ?

— Oui, parfaitement.

— **[454a]** Il est certes d’une puissance formidable, dis-je, Glaucon, l’art de contredire.

— Comment cela ?

— C’est que, dis-je, plusieurs me semblent, même involontairement, y succomber et ils en arrivent à croire qu’ils ne se disputent pas, mais qu’ils dialoguent réellement. Ils sont bien incapables d’examiner ce dont on parle en y introduisant des distinctions selon les espèces, et ils poursuivent, en s’en tenant à l’expression elle-même, la contradiction dans le discours tenu, de sorte qu’ils entretiennent entre eux un rapport qui tient davantage de la querelle que du dialogue.

— En effet, dit-il, cette situation est celle de nombre de gens, mais cela nous affecte-t-il nous-mêmes dans le moment ? **[454b]**

— Oui, tout à fait, dis-je. Sans le vouloir, nous courons en tout cas le risque de nous attacher à la contradiction.

— Comment ?

— Le fait qu'une nature qui est différente ne doit pas se trouver en situation d'exercer les mêmes occupations, c'est courageusement et dans un esprit éristique que nous en poursuivons l'examen en nous attachant seulement au mot. Et pourtant, au moment où nous avons attribué des occupations différentes à une nature différente, et les mêmes occupations à une nature identique, nous n'avons pas du tout examiné de quelle manière nous définissons le genre particulier de cette différence de nature et celui de cette identité de nature, ni ce à quoi elles se rapportent.

— Non, en effet, dit-il, nous ne l'avons pas examiné. [454c]

— Par conséquent, dis-je, il ne nous est guère possible, apparemment, de nous interroger pour savoir si la nature des chauves est la même que celle des hommes chevelus, et non pas une nature contraire, et puis lorsque nous aurions été d'accord pour dire qu'elle est contraire, s'il appartenait aux chauves d'exercer l'occupation de savetier, de l'interdire aux chevelus, et si ce devait être les chevelus, de l'interdire aux autres.

— Ce serait certes ridicule, dit-il.

— Est-ce que ce ne serait pas ridicule, repris-je, pour une autre raison, à savoir qu'à ce moment-là nous n'avons pas posé la nature identique et la nature différente de manière absolue, mais que nous n'avons porté attention qu'à l'espèce d'altérité et de similitude qui se rapporte à ces occupations ? [454d] Par exemple, nous avons dit qu'un homme doué pour la médecine et un homme qui a l'esprit médical possèdent la même nature. Ne le crois-tu pas ?

— C'est mon avis.

— Mais un homme doué pour la médecine et un homme doué pour la construction en ont une différente ?

— Oui, absolument différente.

— Par conséquent, dis-je, pour le genre des hommes et pour celui des femmes, s'il apparaît différent pour l'exercice d'un art particulier ou encore pour une occupation particulière, nous affirmerons qu'il faut attribuer cet art ou cette occupation à l'un des deux. Mais si le genre n'apparaît différer que sur ce seul point, à savoir que le genre féminin enfante, [454e] alors que le genre masculin féconde, alors nous affirmerons qu'il n'a aucunement été démontré pour autant que la femme diffère de l'homme quant à l'objet de notre discussion, mais nous serons encore d'avis que nos gardiens et leurs femmes doivent exercer les mêmes occupations.

— Et nous l'affirmerons avec raison, dit-il.

— Par conséquent, nous solliciterons celui qui nous tient un propos contraire, en lui demandant de nous apprendre la chose suivante : [455a] pour quel art ou pour quelle occupation, parmi ceux qui touchent l'organisation de la cité, la nature de la femme et la nature de l'homme constituent-elles non

pas une même nature, mais des natures différentes ?

— Ce serait juste en tout cas.

— Peut-être bien que ce que tu disais il y a un instant, un autre le dirait également, à savoir que s'exprimer sur-le-champ de manière satisfaisante n'a rien de facile, et pour celui qui examine la question, rien de difficile non plus.

— Il le dirait sans doute, en effet.

— Veux-tu alors que nous exigions de celui qui nous oppose des arguments de ce genre de nous accompagner, **[455b]** pour le cas où nous pourrions lui montrer qu'il n'existe aucune occupation propre à la femme en ce qui concerne l'administration de la cité ?

— Oui certainement.

— "Allons", lui intimerons-nous, "réponds : quand tu disais justement que celui-ci était doué naturellement pour quelque chose, et que celui-là ne l'était pas, voulais-tu dire par là que le premier apprenait cette chose avec facilité, et l'autre avec difficulté ? Et que le premier, à partir d'un court apprentissage deviendrait très inventif dans le domaine de son expertise, alors que l'autre, même après avoir bénéficié d'un apprentissage étendu et d'une grande application ne pourrait retenir ce qu'il aurait appris ? Et que chez le premier les fonctions du corps se subordonneraient à la pensée, mais que chez l'autre elles lui feraient obstacle ? **[455c]** Existe-t-il d'autres critères que ceux-là pour te permettre de distinguer dans chaque cas celui qui est doué naturellement et celui qui ne l'est pas ?"

— Personne, dit-il, ne pourrait en énoncer d'autres.

— As-tu par ailleurs connaissance d'une activité exercée par les êtres humains, et dans laquelle le genre des hommes ne se distingue pas à tous égards de celui des femmes ? À moins que nous ne nous étendions en discours sur l'art du tissage, ou encore sur le soin porté à la confection des pâtisseries et des mets cuisinés, arts dans lesquels le genre féminin semble vraiment montrer sa valeur et où il serait tout à fait ridicule de le considérer comme inférieur ? **[455d]**

— Tu dis vrai, dit-il, en affirmant que dans toutes les activités l'un des genres est, pour ainsi dire, dominé entièrement par l'autre. Sans doute plusieurs femmes sont-elles meilleures que bien des hommes dans plusieurs activités, mais dans l'ensemble, il en va comme toi tu le dis.

— Il n'y a donc pas, mon ami, d'occupation relative à l'administration de la cité qui appartienne à une femme parce qu'elle est une femme, ni à un homme parce qu'il est un homme, mais les dons naturels sont répartis de manière semblable dans les deux genres d'êtres vivants. La femme participe naturellement à toutes les occupations, l'homme de son côté participe à toutes également, **[455e]** mais dans toutes ces activités, la femme est un être plus faible que l'homme.

— Tout à fait.

— Alors assignerons-nous toutes les occupations aux hommes, et n'en concéderons-nous aucune à la femme ?

— Comment le ferions-nous ?

— Mais il existe certes, je pense, comme nous l'affirmerons, une femme douée pour la médecine, et une autre qui ne l'est pas, et telle femme douée pour la musique, et telle autre non musicienne par nature.

— Bien entendu. **[456a]**

— Et n'en existe-t-il pas une qui soit douée pour la gymnastique et l'art de la guerre, alors qu'une autre ne montrera aucune disposition pour l'art militaire et n'aura aucun goût pour la gymnastique ?

— C'est bien ce que je pense.

— Mais alors, en existera-t-il une qui aime la sagesse et une autre qui la déteste ? et une qui a de l'ardeur morale, et une autre qui n'en a pas ?

— C'est bien le cas.

— Il existe donc une femme douée pour la fonction de gardien, et une autre qui ne l'est pas. N'est-ce pas là justement cette aptitude naturelle que nous recherchions pour les hommes que nous destinons à la fonction de gardien ?

— Celle-là même, en effet.

— C'est donc bien la même aptitude naturelle à la garde de la cité qui existe chez la femme autant que chez l'homme, sauf que dans le premier cas, cette aptitude est plus faible, dans le second, plus forte.

— Apparemment. **[456b]**

— C'est donc bien de telles femmes qu'il faut choisir pour vivre en communauté avec des hommes du même genre, et pour exercer l'activité de garde ensemble, puisqu'elles y sont aptes et montrent une parenté de nature avec eux.

— Tout à fait.

— Ne faut-il pas attribuer les mêmes occupations aux naturels identiques ?

— Si, les mêmes.

— Nous sommes donc revenus à notre point de départ, après avoir fait le tour de la question, et nous sommes d'accord pour reconnaître qu'il n'est pas contre nature d'accorder aux femmes des gardiens <une éducation> par l'art de la gymnastique et de la musique.

— Nous le reconnaissons en effet entièrement.

— Nous n'avons donc pas institué des législations impossibles, ni semblables à des vœux pieux, puisque nous avons institué la loi conformément à la nature. **[456c]** C'est au contraire ce qui se passe aujourd'hui dans ce domaine qui semble plutôt contre nature.

— Il semble bien.

— Or précisément notre examen ne consistait-il pas à vérifier si nous parlions de choses possibles et qui soient les meilleures ?

— C'est cela.

— Et qu'il s'agisse de choses possibles, cela a été l'objet d'un véritable accord ?

— Oui.

— Et qu'il s'agisse des choses les meilleures, c'est sur ce point qu'il faut ensuite se mettre d'accord ?

— C'est clair.

— Or donc, pour ce qui est de produire une femme apte à la fonction de garder, ce n'est pas une éducation différente qui nous fera tantôt des hommes, et tantôt des femmes, **[456d]** du fait notamment que cette éducation prend en charge le même naturel ?

— Elle ne sera pas différente.

— Quelle est donc ton opinion sur le point suivant ?

— Lequel ?

— Selon ton jugement, supposes-tu que tel homme est meilleur et tel autre pire, ou alors juges-tu que tous sont semblables ?

— Pas du tout.

— Ainsi donc, dans la cité que nous avons fondée, crois-tu que les meilleurs hommes que nous aurons produits seront les gardiens, eux qui auront bénéficié de l'éducation que nous avons proposée, ou alors s'agira-t-il des savetiers, eux qui auront été instruits dans l'art de la cordonnerie ?

— Tu poses là une question ridicule, dit-il.

— Je comprends, dis-je. Mais alors, parmi tous les citoyens, ne sont-ce pas les premiers qui sont les meilleurs ? **[456e]**

— Et de beaucoup.

— Mais alors, les femmes aptes à la fonction de garder ne seront-elles pas elles-mêmes les meilleures parmi les femmes ?

— Et là aussi, de beaucoup.

— Et quoi de meilleur pour une cité que de produire en son sein les femmes et les hommes les meilleurs possible ?

— Non, il n'y a rien de meilleur.

— Et c'est cela qu'accompliront la musique et la gymnastique, lorsqu'on les appliquera comme nous venons de l'exposer ? **[457a]**

— Comment en serait-il autrement ?

— Ce n'est donc pas seulement une législation réalisable que nous avons instituée, mais encore la meilleure qui soit pour une cité.

— Oui, c'est le cas.

— Il faudra dès lors que les femmes des gardiens se dépouillent de leurs vêtements, puisqu'elles se couvriront d'excellence au lieu de manteaux, et il faut aussi qu'elles participent à la guerre comme à tout ce qui concerne la garde de la cité, et elles ne doivent s'occuper de rien d'autre. De toutes ces tâches cependant, il faut confier aux femmes une part plus légère qu'aux hommes, compte tenu de la faiblesse de leur genre. **[457b]** Quant à l'homme qui tourne en ridicule les femmes qui s'exercent nues, alors qu'elles s'adonnent à la gymnastique en vue de la fin la meilleure, "il cueille un fruit de sagesse qui n'est pas mûr²" et il ne semble pas savoir de quoi il se moque, ni même ce qu'il fait. Car voilà bien en effet la plus belle maxime qu'on

puisse répéter, à savoir que c'est le bénéfique qui est beau, et le nuisible qui est laid.

— Oui, absolument.

— Pouvons-nous affirmer qu'en nous exprimant sur cette législation relative aux femmes, nous échappons à quelque chose qui, dans les circonstances, ressemble à un raz de marée, de sorte que nous ne sommes pas entièrement submergés en proposant que nos gardiens et aussi les gardiennes s'occupent de toutes leurs tâches en commun [457c] et que notre discours s'accorde pour ainsi dire avec lui-même quand il énonce des propositions aussi réalisables que bénéfiques ?

— Et ce n'est certes pas à une petite vague que tu échappes là ! dit-il.

— Tu ne diras pas qu'elle était grosse, repris-je, quand tu auras vu celle qui vient après.

— Parle, que je la voie, dit-il.

— À cette législation, dis-je, ainsi qu'à toutes celles qui ont précédé, je pense, fait suite la législation que voici.

— Laquelle ?

— Que ces femmes soient toutes communes à tous ces hommes, [457d] et qu'aucune ne cohabite avec aucun en privé ; que les enfants également soient communs, et qu'un parent ne sache pas lequel est sa progéniture, ni un enfant son parent.

— Cela va susciter une perplexité encore plus considérable que la législation précédente, dit-il, tant pour ce qui est de la réalisabilité que du caractère bénéfique.

— Je ne pense pas, dis-je, qu'on puisse contester, en ce qui concerne le caractère bénéfique, que ce soit un bien excellent que les femmes soient communes et que les enfants soient communs, si toutefois cela est possible. Je pense par ailleurs que sur la question du caractère réalisable ou non, il se produira une contestation très vive. [457e]

— C'est sur l'une et l'autre, dit-il, qu'on peut prévoir pas mal de controverse.

— Tu présentes, dis-je, un système d'arguments, alors que de mon côté, je croyais pouvoir me dégager au moins de l'autre question, à savoir si cela t'était apparu bénéfique, et dès lors il ne me serait resté que la question de savoir si c'est réalisable ou non.

— Eh bien, ton mouvement de dégagement n'est pas passé inaperçu, dit-il ; présente-moi plutôt les arguments pour l'une et pour l'autre.

— Il faut se soumettre, dis-je, à la justice ! Accorde-moi cependant la faveur suivante. [458a] Autorise-moi un petit congé, comme les paresseux qui ont l'habitude de nourrir leur pensée par eux-mêmes, lorsqu'ils déambulent en solitaires. Ce genre d'hommes en effet, avant même de se mettre en quête du moyen de réaliser ce qu'ils souhaitent, s'en désintéressent, afin de n'avoir pas à s'épuiser en délibérations sur ce qui est réalisable et sur ce qui ne l'est pas. Ils présument que ce qu'ils désirent se trouve réellement à leur portée, et dès

lors ils mettent en ordre le reste et se réjouissent à l'examen détaillé de ce qu'ils feront une fois la chose réalisée, rendant ainsi leur âme déjà paresseuse plus paresseuse encore. [458b] Alors maintenant, moi aussi je me ramollis, et j'ai bien envie de repousser à plus tard la tâche d'examiner cette question de la possibilité. Pour le moment, en présumant qu'il s'agit de choses réalisables, j'examinerai avec ta permission comment les dirigeants mettront tout cela en ordre une fois cet état de choses arrivé, et aussi pourquoi, si ces choses se réalisaient, ce serait tout à fait utile pour la cité et pour les gardiens. Voilà ce que je vais tenter d'examiner en premier de concert avec toi, en remettant les questions précédentes à plus tard, si tu me laisses faire.

— Je te laisse faire, bien entendu, dit-il ; vas-y de ton examen.

— Je pense donc, repris-je, que s'ils sont dignes de ce nom, [458c] les dirigeants ainsi que ceux qui dans ces domaines sont leurs auxiliaires consentiront, pour ce qui est de ces derniers, à faire ce qu'on leur aura ordonné, et pour ce qui est des premiers, à leur donner des ordres ; ils le feront dans certains cas en obéissant eux-mêmes aux lois, et dans d'autres cas, pour lesquels nous nous en remettons à eux, en imitant ces lois.

— C'est probable, dit-il.

— Quant à toi donc, dis-je, toi qui es pour eux le législateur, de la même manière que tu as choisi les hommes, tu choisiras pour eux également les femmes et tu les attribueras autant que possible en fonction d'un naturel similaire. Comme ils auront en commun leurs logements et aussi les repas collectifs, et qu'aucun d'entre eux ne possédera privément rien de tel, ils seront dès lors ensemble, [458d] et c'est ensemble qu'ils se mêleront dans les gymnases aussi bien que dans toute leur formation et que, en vertu d'une nécessité que je crois quasi naturelle, ils seront poussés à s'unir les uns aux autres. Ne crois-tu pas que nous parlions ici de réelles nécessités ?

— De nécessités qui ne sont pas géométriques, dit-il, mais bien érotiques, et qui risquent d'être plus stimulantes que les autres pour convaincre et entraîner la masse du peuple.

— Oui certainement, dis-je. Mais après cela, Glaucon, qu'ils s'unissent les uns aux autres ou qu'ils fassent quoi que ce soit d'autre de manière désordonnée, [458e] cela ne sera pas pieux dans une cité de gens heureux, et les dirigeants ne le permettront pas.

— Ce n'est guère juste, en effet, dit-il.

— Il est donc clair que notre prochaine tâche est de donner aux mariages le caractère le plus sacré possible. Ceux qui seraient sanctifiés seraient les plus bénéfiques.

— Oui, absolument. [459a]

— Or, comment seront-ils les plus bénéfiques ? Je te le demande, Glaucon. Je vois bien dans ta maison des chiens de chasse et quantité d'oiseaux de race. N'as-tu pas, par Zeus, consacré quelque soin à leurs unions et à la reproduction ?

— Comment l'entends-tu ?

— D'abord, parmi ces oiseaux, bien qu'ils soient de race, n'y en a-t-il pas certains qui sont les meilleurs et qui se développent comme tels ?

— Il y en a.

— Et est-ce que tu favorises également la reproduction de tous, ou te préoccupes-tu surtout de la reproduction des meilleurs ?

— Des meilleurs.

— **[459b]** Eh bien, surtout des plus jeunes ou bien des plus vieux, ou encore de ceux qui ont atteint la maturité ?

— De ceux qui ont atteint la maturité.

— Et si on ne favorisait pas la reproduction de cette manière, crois-tu que la race des oiseaux et celle des chiens seraient chez toi nettement inférieures ?

— C'est mon avis, dit-il.

— Et que crois-tu qu'il arriverait à la race des chevaux, dis-je, et à celle des autres animaux ? Crois-tu qu'il en irait autrement ?

— Ce serait bien étonnant, dit-il.

— Oh là là, dis-je, mon cher compagnon, mais il faut alors que nos dirigeants soient au plus haut point éminents, si toutefois il en va de même pour la race des êtres humains. **[459c]**

— Il en va certes ainsi, dit-il, mais à quoi penses-tu ?

— C'est qu'il y a nécessité pour eux, repris-je, de recourir à l'usage de nombreuses drogues. Prenons le cas d'un médecin : pour des corps qui ne requièrent pas de drogues, mais qui appartiennent à des gens qui veulent se soumettre à une diète, nous sommes d'avis qu'un médecin même médiocre suffit ; mais lorsqu'il devient nécessaire de recourir aux drogues, nous savons qu'il faut un médecin plus audacieux.

— C'est vrai, mais quel est le rapport ?

— Le rapport est le suivant, dis-je. C'est à une quantité considérable de mensonges et de tromperies que nos dirigeants risquent de devoir recourir dans l'intérêt de ceux qui sont dirigés. **[459d]** Nous avons déclaré quelque part que toutes les choses de ce genre étaient utiles, en tant qu'elles relèvent des drogues.

— Et c'était à juste titre, dit-il.

— Eh bien maintenant, dans les mariages ainsi que dans la procréation, il semble bien que la justesse de ce jugement ne soit pas moindre.

— Comment cela ?

— Il faut, dis-je, selon les points sur lesquels nous sommes tombés d'accord, que les hommes les meilleurs s'unissent aux femmes les meilleures le plus souvent possible, et le plus rarement possible pour les plus médiocres s'unissant aux femmes les plus médiocres ; il faut aussi nourrir la progéniture des premiers, et non celle des autres, **[459e]** si on veut que le troupeau soit de qualité tout à fait supérieure ; et il faut enfin que tout cela se produise hors de la connaissance de tous, sauf des dirigeants eux-mêmes, si justement la troupe des gardiens doit être le plus possible exempte de dissension interne.

— C’est tout à fait correct, dit-il.

— Il faudra donc des législations instituant certaines fêtes au cours desquelles nous rassemblerons les promesses et les promis ; il faudra également des sacrifices **[460a]** et des hymnes composés par nos poètes, convenant expressément aux cérémonies des mariages. Nous laisserons aux dirigeants la question du nombre des mariages, afin que le plus possible ils préservent le même nombre d’hommes, compte tenu des guerres, des maladies et de tous les facteurs de ce genre et afin d’éviter que la cité ne devienne plus grande ou plus petite.

— Avec raison, dit-il.

— Je pense aussi qu’il faudra faire des tirages au sort sophistiqués, de manière que l’homme médiocre, après chaque union, en rende le sort responsable, et non les dirigeants.

— Oui, certainement, dit-il. **[460b]**

— Quant à ceux des jeunes qui excellent de leur côté, à la guerre ou ailleurs, il faut bien entendu leur accorder des privilèges, et toutes sortes de récompenses, en particulier une liberté plus généreuse de partager leur couche avec les femmes, de façon telle qu’en même temps, en vertu de ce prétexte, le plus grand nombre possible d’enfants soient conçus par la semence de tels hommes.

— Oui, c’est bien.

— Et donc les enfants nés de ces unions seront toujours pris en charge par ceux qui ont la responsabilité de veiller sur eux – qu’il s’agisse d’hommes ou de femmes, ou des deux ensemble –, car ces responsabilités sont bien sûr communes aux femmes et aux hommes ?

— Oui.

— **[460c]** Recevant donc les enfants de ceux qui sont excellents, je pense qu’ils les conduiront dans l’enclos auprès de certaines nourrices qui habitent à l’écart, dans un endroit réservé de la cité. Quant à la progéniture de ceux qui ont moins de valeur, et dans tous les cas où naîtrait chez les premiers un enfant malformé, ils les cacheront comme il convient dans un endroit secret et isolé.

— Si on veut, dit-il, que la race des gardiens soit pure.

— Ces responsables s’occuperont donc des soins des nourrissons, et ils amèneront les mères dans l’enclos quand elles auront les montées de lait, **[460d]** employant toute espèce de stratagème pour faire en sorte qu’aucune ne reconnaisse le sien. Ils en feront venir d’autres qui ont du lait, si les premières ne devaient plus être capables d’allaiter, et ils auront soin que chacune d’entre elles n’allaité que pendant une période de temps bien mesurée, et ils confieront les veilles et les autres soins aux gouvernantes et aux nourrices.

— D’après ce que tu dis, dit-il, il sera très facile pour les femmes des gardiens de concevoir des enfants.

— C’est ce qui convient, dis-je. Mais exposons la suite de ce que nous avons proposé. Nous avons affirmé que la progéniture devait être engendrée

par ceux qui ont atteint la maturité.

— C'est vrai. **[460e]**

— Eh bien, es-tu d'avis comme moi que la durée moyenne de la maturité est de vingt années pour une femme et de trente pour un homme ?

— De quelles années s'agit-il pour eux ? dit-il.

— Pour la femme, dis-je, elle peut enfanter pour la cité en commençant à sa vingtième année et jusqu'à sa quarantième année ; pour l'homme, de son côté, dès le moment où il atteint le sommet de sa performance à la course, qu'il engendre pour la cité à partir de là jusqu'à l'âge de cinquante-cinq ans. **[461a]**

— Pour l'un et pour l'autre, en effet, dit-il, cela correspond à la maturité du corps et de l'esprit.

— Ainsi donc, toutes les fois que parmi eux un plus vieux ou un plus jeune que cet âge s'engagera dans la procréation pour la communauté, nous déclarerons qu'il s'agit d'une faute impie et injuste, dans la mesure où elle fait naître pour la cité un enfant qui, s'il demeure caché, aura été conçu et grandira sans la protection des sacrifices et des prières que les prêtresses et les prêtres, de même que la cité tout entière, offriront à l'occasion de chaque mariage pour que les enfants nés de parents excellents soient meilleurs, et pour que les enfants nés de parents utiles à la cité soient encore plus utiles qu'eux, **[461b]** alors que cet enfant-là aura été conçu dans l'ombre, par suite d'une terrible incapacité de se dominer.

— Nous aurons raison, dit-il.

— Ce sera la même législation, dis-je, si l'un de ceux qui sont encore en âge de procréer s'attache à l'une des femmes qui sont dans cette période de leur vie, sans qu'un dirigeant ne les ait unis. Nous déclarerons en effet que cet homme impose à la cité un enfant bâtard, dépourvu de toute légitimité et de toute consécration.

— Nous aurons tout à fait raison, dit-il.

— Mais lorsque, par ailleurs, les femmes et les hommes auront dépassé l'âge d'engendrer, nous laisserons, je pense, les hommes quasiment libres de s'unir avec qui ils veulent, **[461c]** sauf avec leur fille, leur mère, les filles de leurs filles et les femmes en remontant plus haut que la mère ; il en sera de même pour les femmes : sauf avec leur fils, leur père, et les parents de ceux-ci en ligne ascendante ou descendante. Instruits de toutes ces restrictions, ils auront à cœur par-dessus tout de ne jamais faire voir la lumière du jour, ne fût-ce qu'à un seul fruit de la grossesse, si d'aventure il avait été conçu ; et dans le cas où l'un d'eux vienne à voir le jour malgré tout, qu'on en dispose de telle façon qu'il n'y ait aucune subsistance pour lui.

— Ces propositions, dit-il, sont mesurées. **[461d]** Mais quel moyen auront-ils pour distinguer les uns des autres leurs pères, leurs filles et tous les parents que tu mentionnais tout à l'heure ?

— Ils n'en auront pas le moyen, dis-je. Mais à compter du jour où l'un d'eux devient l'époux promis, tous les enfants qui seront nés dans les dix

mois, et même le septième mois suivant, tous ceux-là qui sont des enfants de sexe masculin, il les appellera ses fils, et les enfants de sexe féminin ses filles, et eux l'appelleront père. De la même façon, leurs enfants à eux, il les appellera petits-enfants, et ceux-ci à leur tour l'appelleront grand-père (et aussi grand-mère). Quant à ceux qui seront nés durant la période où leurs mères et leurs pères engendraient, ils s'appelleront frères et sœurs, **[461e]** en conséquence de quoi, comme nous le disions tantôt, ils ne s'attacheront pas les uns aux autres. La législation accordera que des frères et des sœurs cohabitent, si le tirage au sort en décide ainsi et que la Pythie³ y donne son consentement.

— Il s'agira de mesures tout à fait correctes, dit-il.

— Telle est donc, Glaucon, cette communauté des femmes et des enfants pour les gardiens de ta cité. Qu'elle s'avère cohérente avec le reste de la constitution politique et tout à fait la meilleure, il faut en donner confirmation ensuite par le moyen de notre argumentation. Comment procéderions-nous autrement ? **[462a]**

— Par Zeus, de cette manière même, dit-il.

— Est-ce qu'alors le point de départ de notre accord ne serait pas de nous demander à nous-mêmes quel est le plus grand bien que nous puissions formuler en vue de l'organisation de la cité, ce bien que le législateur doit viser quand il établit les lois, et de même quel est le plus grand mal ? Et ensuite d'examiner si ce que nous venons d'exposer à l'instant s'harmonise heureusement avec ce qui constitue pour nous la trace du bien, et ne s'harmonise pas avec celle du mal ?

— Par-dessus tout, dit-il.

— Or, existe-t-il pour une cité un mal plus grand que celui qui la déchire et la morcelle au lieu de l'unifier ? **[462b]** Existe-t-il un plus grand bien que ce qui en assure le lien et l'unité ?

— Nous n'en connaissons pas.

— Or, la communauté du plaisir et de la peine lie ensemble, lorsque tous les citoyens se réjouissent ou s'affligent autant que possible de la même manière de leurs gains ou de leurs pertes ?

— Oui certainement, dit-il.

— Et c'est au contraire l'expression individuelle des sentiments de ce genre qui divise, lorsque les uns souffrent et que les autres trouvent motif à se réjouir des mêmes événements qui affectent la cité et ceux qui en sont les citoyens ? **[462c]**

— Comment ne serait-ce pas le cas ?

— Est-ce que justement cela ne provient pas du fait que dans la cité on ne prononce pas en même temps des expressions comme "c'est à moi" et "ce n'est pas à moi" ? et de la même manière pour "cela appartient à quelqu'un d'autre" ?

— Parfaitement.

— De quelque cité que ce soit, donc, si la majorité, pour le même sujet

et dans la même mesure, dit d'une chose "c'est la mienne" et "ce ne n'est pas à moi", on dira de cette cité qu'elle est la mieux administrée ?

— Oui, et de beaucoup.

— Et c'est bien cette cité qui se rapproche le plus d'une personne unique ? De la même manière, s'il arrive que l'un de nous se blesse au doigt, alors tout l'organisme qui attache ensemble le corps et l'âme dans un système unique, placé sous l'autorité du principe directeur, [462d] éprouve en lui-même la blessure, et il souffre tout entier en même temps que la partie qui a mal. C'est en ce sens, n'est-ce pas, que nous disons que la personne a mal au doigt, et que nous tenons le même langage pour tout autre élément qui constitue l'être humain, qu'il s'agisse de la souffrance d'une partie affectée par la douleur ou du plaisir d'une autre qui est guérie ?

— C'est bien le même langage, dit-il. Et quant à ce que tu demandes, c'est en effet la cité qui se rapproche le plus de cet homme-là qui est la cité la mieux gouvernée.

— Dès lors, je crois, lorsqu'un des citoyens éprouvera quoi que ce soit de bien ou de mal, [462e] une telle cité se trouvera tout à fait en position d'affirmer que l'élément qui est affecté lui appartient et elle se réjouira ou souffrira tout entière avec lui.

— Nécessairement, dit-il, s'il s'agit d'une cité qui a de bonnes lois.

— Le temps est venu, dis-je, de revenir à notre cité et d'examiner en elle les traits sur lesquels nous sommes tombés d'accord dans notre discussion, pour savoir si c'est bien elle qui possède au plus haut degré ces traits, ou alors si quelque autre cité les possède plus que la nôtre.

— C'est bien ce qu'il faut faire en effet, dit-il. [463a]

— Eh bien, qu'en est-il ? Il existe, n'est-ce pas, dans les autres cités aussi, des dirigeants et un peuple, comme il en existe dans celle-ci également ?

— Il en existe.

— Tous ceux-là se donnent les uns les autres le nom de citoyens ?

— Comment ne serait-ce pas le cas ?

— Mais en plus de s'appeler du nom de citoyens, comment dans les autres cités le peuple nomme-t-il les dirigeants ?

— Dans la plupart des cités, il les nomme "despotes", mais dans les cités qui ont des régimes démocratiques, ils s'en tiennent au même nom, "dirigeants".

— Mais qu'en est-il du peuple dans notre cité ? En plus d'être des "citoyens", que dit-il que sont les dirigeants ? [463b]

— Ils sont des protecteurs, et aussi des auxiliaires, dit-il.

— Et eux, comment appellent-ils le peuple ?

— Ils les appellent "donneurs de salaires" et aussi "nourriciers".

— Et dans les autres cités, comment les dirigeants appellent-ils leurs peuples ?

— "Esclaves", dit-il.

— Et comment les dirigeants s'appellent-ils les uns les autres ?

— “Codirigeants”, dit-il.

— Et comment s'appellent les nôtres ?

— “Cogardiens”.

— Peux-tu dire alors si, parmi les dirigeants des autres cités, l'un d'eux peut appeler l'un de ceux qui codirigent avec lui un parent, et tel autre quelqu'un d'étranger à sa parenté ?

— Oui, plusieurs.

— Il considère donc celui qui est proche comme l'un des siens et il le dit, alors que celui qui est extérieur, **[463c]** il ne le considère pas comme l'un des siens ?

— Oui, c'est bien ainsi.

— Mais qu'en est-il de tes gardiens ? Est-il possible que l'un d'entre eux considère l'un de ses cogardiens comme quelqu'un qui ne fait pas partie de ses parents, ou encore qu'il s'adresse à lui de cette manière ?

— Aucunement, dit-il, car pour chacun de ceux qu'il rencontrera, c'est un frère ou une sœur, ou un père et une mère, un fils ou une fille, ou les descendants ou les aïeuls de ceux-ci qu'il croira rencontrer.

— Tu dis là des choses excellentes, dis-je, mais continue encore un peu. Leur imposeras-tu par la législation de seulement recourir à ces noms de parenté, ou bien aussi d'accomplir toutes les actions **[463d]** qui correspondent à ces noms ? Par exemple, à l'égard des pères, toutes ces actions que la loi prescrit en matière de respect, de sollicitude et de soumission envers ceux qui sont nos géniteurs, faute de quoi il ne se produira rien de bien, venant des dieux ou des hommes, pour celui qui accomplirait des actions qui ne seraient ni pieuses ni justes, si on agissait autrement ? Pour toi, ces préceptes sont-ils bien ceux que tous les citoyens ne cesseront de murmurer aux oreilles des enfants, dès leur plus jeune âge, au sujet de leurs pères – en tout cas de ceux qu'on leur présentera comme tels –, et au sujet de leurs autres parents, ou s'agit-il d'autre chose ? **[463e]**

— Ce sont bien ceux-là, dit-il. Il serait en effet ridicule qu'ils fassent seulement proclamer les noms de parenté, sans les tâches qui leur correspondent.

— Ainsi donc, parmi toutes les cités, c'est surtout dans la nôtre qu'ils s'exprimeront en harmonie à propos de quelqu'un qui réussit quelque chose ou qui y échoue, en ayant recours à l'expression que nous mentionnions tout à l'heure, à savoir “ce qui est mien réussit” ou alors “ce qui est mien échoue”.

— C'est tout à fait vrai, encore une fois, dit-il. **[464a]**

— Or, justement, n'avons-nous pas affirmé, suivant la conviction liée à cette expression, qu'il en découle que les plaisirs tout autant que les peines sont affaire commune ?

— Et nous avons eu raison de l'affirmer.

— Par conséquent, ce que nos citoyens posséderont le plus en commun, c'est cela même qu'ils désigneront comme “ce qui est à moi” ? Et c'est bien

en possédant en commun cela qu'ils auront une parfaite communauté de peine et de plaisir ?

— Oui, une grande communauté.

— Or, précisément, la cause n'en est-elle pas, outre l'organisation générale, la communauté des femmes et des enfants chez les gardiens ?

— Oui, c'est certainement la cause principale, dit-il. **[464b]**

— Mais nous nous sommes mis d'accord pour reconnaître que c'est là le plus grand bien pour une cité, en comparant une cité bien administrée à un corps, pour le rapport qu'il entretient avec une partie de lui-même quant à la peine et au plaisir.

— Et c'est à juste titre, dit-il, que nous nous sommes accordés là-dessus.

— Dès lors, la cause du plus grand bien pour la cité nous est apparue comme étant la communauté des enfants et des femmes chez les auxiliaires.

— Oui, c'est juste.

— Et de la sorte, nous sommes aussi d'accord avec ce qui été dit avant. Nous avons en effet affirmé, n'est-ce pas, qu'ils ne devaient posséder ni maisons privées, ni terre, ni bien, **[464c]** mais qu'ils devaient recevoir leur subsistance des autres, comme salaire de leur garde, et la dépenser tous en commun, s'ils voulaient être réellement des gardiens.

— Avec raison, dit-il.

— Eh bien, est-ce que, comme je le soutiens, les propositions qui ont été formulées antérieurement, ajoutées à ce que nous venons de dire, ne contribuent pas à faire d'eux de véritables gardiens, en évitant qu'ils ne déchirent la cité de part en part en disant leur non pas la même chose, mais les uns une chose, les autres une autre chose ? L'un tirerait vers sa maison à lui tout ce qu'il lui serait possible d'acquérir à l'écart des autres, l'autre vers une autre maison, la sienne propre, **[464d]** et s'ils avaient une femme et des enfants différents, ils feraient de leurs plaisirs et de leurs peines des affaires privées, puisqu'ils seraient des individus privés. À l'opposé, s'ils partageaient la même conviction concernant leur foyer, ne tendraient-ils pas tous vers la même chose et n'éprouveraient-ils pas autant que possible de la même manière la peine et le plaisir ?

— Oui, parfaitement, dit-il.

— Mais alors quoi ? Les procès et les plaintes des uns contre les autres ne disparaîtront-ils pas pour ainsi dire d'eux-mêmes, du fait qu'on ne possédera rien de privé, exception faite de son corps, tout le reste étant commun ? **[464e]** D'où justement il résultera, n'est-ce pas, qu'ils seront eux exempts de discorde, de toutes ces discordes dans lesquelles les hommes trouvent motif à dissension du fait de la possession de richesses, d'enfants et de parents ?

— Ils en seront nécessairement délivrés, dit-il.

— Et de plus, on ne trouverait légitimement chez eux aucun procès pour cause de violence ou de voies de fait. Nous serions enclins à dire en effet qu'il est beau et juste que des hommes se défendent contre ceux de leur âge, posant

ainsi comme une nécessité le soin apporté au corps.

— Avec raison, dit-il. **[465a]**

— Et cette législation, dis-je, a également raison sur le point suivant : si jamais quelqu'un se met en colère contre quelqu'un d'autre, s'il réduit son agressivité par ce moyen de défense, il sera moins porté vers des dissensions plus graves.

— Oui, exactement.

— C'est à l'homme plus âgé, par ailleurs, qu'il aura été prescrit de diriger tous les plus jeunes et aussi de les corriger.

— C'est clair.

— Il est aussi clair qu'un plus jeune, sauf dans les cas où les dirigeants le lui ordonneraient, ne doit jamais entreprendre, comme il est normal, de faire violence à un homme plus vieux ni de le frapper. Et je pense qu'il ne lui manquera jamais de respect, sous aucune considération. Un double gardien l'en empêchera, **[465b]** la crainte et aussi la pudeur : la pudeur en le retenant de toucher aux géniteurs, et la crainte d'autre part, puisque les autres se porteront au secours de celui qui a été attaqué, les uns en tant que fils, les autres en tant que frères ou père.

— Oui, c'est bien ainsi que cela se passe, dit-il.

— Ainsi donc, grâce aux lois, les hommes vivront à tous égards en paix les uns avec les autres ?

— Oui, entièrement en paix.

— Comme, par ailleurs, ils n'ont eux-mêmes aucune dissension entre eux, il n'y a aucun danger que jamais le reste de la cité ne devienne factieuse, ni envers eux, ni envers ses membres.

— Non, en effet.

— Quant aux **[465c]** maux de moindre importance dont ils se trouveraient délivrés, j'hésite à en parler en raison de leur caractère peu convenable : la flatterie des pauvres à l'égard des riches, l'épreuve de leur indigence et la misère de tous ces tracas quand on élève des enfants et qu'on est contraint de ramasser de l'argent pour subvenir aux besoins de ses proches ; les dettes que l'on contracte, celles que l'on rembourse ; les provisions sur lesquelles on veut par tous les moyens mettre la main, pour les femmes et les gens de la maison, en les leur confiant pour qu'ils les administrent. La quantité de tracas, mon ami, qu'on subit en rapport avec ces affaires, leur diversité, c'est bien clair, tout cela est sans noblesse et ne vaut pas qu'on en parle. **[465d]**

— C'est bien clair, en effet, dit-il, même pour un aveugle.

— Ils seront donc délivrés de tous ces maux et ils vivront une vie absolument bienheureuse, plus encore que celle des vainqueurs d'Olympie.

— Comment ?

— Ces derniers ne connaîtront en quelque sorte qu'une fraction du bonheur qui sera le lot des gardiens. Leur victoire à eux est en effet plus belle et l'entretien public dont ils sont l'objet est plus complet. Ils vainquent en

effet d'une victoire qui est le salut de la cité tout entière et ils sont eux-mêmes, ainsi que leurs enfants, soutenus par l'entretien public pour tout le reste de ce qui est nécessaire à l'existence. Leur cité leur accorde des privilèges au cours de leur vie, [465e] et quand ils sont morts ils reçoivent en partage un noble tombeau.

— Excellent, dit-il.

— Te souviens-tu alors, dis-je, qu'au cours de notre entretien, nous avons été assaillis par l'argument de je ne sais plus qui à l'effet que nous ne rendrions pas les gardiens heureux, [466a] eux qui pourraient posséder tout ce qui appartient aux citoyens, mais qui en fait n'en possèderaient rien ? Nous avons dit, n'est-ce pas, que nous examinerions cette question plus tard, si elle devait surgir, mais que nous étions alors en train de produire des gardiens qui seraient d'authentiques gardiens, et de façonner la cité qui serait, dans la mesure de nos moyens, la plus heureuse qui soit, et non pas de considérer un seul groupe social dans la cité pour le rendre, lui, heureux.

— Je m'en souviens, dit-il.

— Et alors ? La vie de nos auxiliaires, si vraiment elle paraît bien plus belle et bien meilleure que celle des vainqueurs à Olympie, [466b] est-ce qu'elle ne semble pas à certains égards comparable à la vie des cordonniers, ou à celle de certains autres artisans, ou à celle des agriculteurs ?

— Non, il ne me semble pas, dit-il.

— Mais pourtant, ce que je disais à cette occasion-là, il est juste de le reprendre à présent. Si le gardien doit entreprendre d'être heureux au point de ne plus être gardien, et s'il ne se satisfait plus d'une vie ainsi mesurée et convenable, et qui constitue selon nos dires la vie la meilleure, mais si au contraire une conception insensée et juvénile du bonheur s'empare de lui [466c] et le pousse à s'approprier par son pouvoir tous ces biens qui se trouvent dans la cité, alors il se rendra compte qu'Hésiode était réellement sage, lui qui disait que la moitié vaut d'une certaine façon plus que le tout⁴.

— S'il a recours à moi comme conseiller, il en restera à cette vie-là.

— Tu es donc d'accord, dis-je, avec la communauté des femmes et des hommes dont nous avons fait l'exposé, en matière d'éducation, d'enfants et de garde des autres citoyens ? Tu es d'accord que les hommes et les femmes doivent garder en commun, soit en demeurant dans la cité, soit en allant à la guerre, et qu'ils doivent chasser ensemble comme chez les chiens, [466d] et qu'ils doivent autant que possible de toutes les façons accomplir toute chose en commun ? Et en faisant les choses de cette manière, ils réaliseront donc les choses les plus belles et rien qui soit contraire à la nature de la femme dans son rapport à l'homme, dans la mesure où chacun des sexes existe par nature en communauté avec l'autre ?

— Je suis bien d'accord, dit-il.

— Voici par conséquent, dis-je, ce qu'il reste à déterminer : est-il vraiment possible que cette communauté advienne chez les êtres humains, comme elle existe chez les autres animaux, et comment cela sera-t-il

possible ?

— Par ces paroles, tu prends les devants sur ce que je m'apprêtais à soulever. **[466e]**

— En ce qui concerne ceux qui sont engagés dans la guerre, dis-je, la manière dont ils feront la guerre est assez claire, je pense.

— Comment cela ? dit-il.

— Ils feront campagne ensemble, et ils mèneront à la guerre ceux des enfants qui sont vigoureux, afin qu'ils observent bien, comme les enfants des autres artisans, les activités dont ils devront être les artisans à leur tour, une fois devenus adultes. **[467a]** En plus de cette observation, ils serviront à leur poste et fourniront assistance pour tout ce qui concerne la guerre, et ils prendront soin des pères et des mères. N'as-tu pas remarqué, dans le cas des autres métiers, comment, par exemple, les enfants des potiers pendant longtemps observent tout en apportant leur aide, avant de s'atteler eux-mêmes au travail de la poterie ?

— Si, certainement.

— Est-ce qu'il faudra donc aux potiers éduquer leurs enfants avec plus de soin que les gardiens, autant par l'expérience que par l'observation des tâches qui leur reviennent ?

— Ce serait tout à fait ridicule, dit-il.

— Et de surcroît tout animal combat de manière différente, **[467b]** si ceux qu'il a conçus sont présents.

— C'est bien le cas. Mais il y a un danger, Socrate, et non des moindres : s'ils doivent être vaincus, chose qui est fréquente à la guerre, c'est qu'ils ne causent la perte de leurs enfants en plus de la leur et ne rendent le reste de la cité incapable de s'en relever.

— Tu dis vrai, dis-je, mais toi, penses-tu que le plus important à prévoir soit d'éviter toute espèce de danger ?

— Pas du tout.

— Eh bien ? Si jamais il faut courir un danger, n'est-ce pas dans la situation où ils deviendront meilleurs en se comportant de manière correcte ?

— C'est bien clair. **[467c]**

— Mais penses-tu que cela n'ait aucune conséquence, et que cela ne vaille pas le danger encouru, que leurs enfants qui s'apprennent à devenir des hommes de guerre observent ou non les réalités de la guerre ?

— Non, je pense plutôt que cela fait une différence quant à ce que tu dis.

— Par conséquent, il sera donc requis de faire en sorte que les enfants soient observateurs de la guerre, et de chercher par ailleurs à leur procurer la sécurité, et tout ira bien, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Or, justement, dis-je, pour commencer, leurs pères ne seront-ils pas en mesure, puisqu'il s'agit d'hommes qui ne sont pas ignorants, mais au contraire d'experts en expéditions, de distinguer celles qui sont dangereuses **[467d]** et celles qui ne le sont pas ?

— C'est probable, dit-il.

— Ils les conduiront donc dans certaines expéditions, et pour d'autres, ils pèseront le pour et le contre.

— Avec raison.

— Et ils placeront bien sûr à leur tête pour être leurs dirigeants, dis-je, non pas les plus médiocres d'entre eux, mais ceux que l'expérience et l'âge ont rendus aptes à devenir des chefs et des pédagogues.

— C'est ce qui convient.

— Mais par contre, dirons-nous, plusieurs choses se produisent pour nombre de gens autrement que ce qu'ils avaient prévu.

— Oui, en effet.

— C'est donc en prévision de tels événements, mon ami, qu'il est bien de leur donner des ailes quand ils sont enfants, afin que, si cela devient nécessaire, ils puissent s'échapper en s'envolant. **[467e]**

— Que veux-tu dire ? dit-il.

— Quand ils sont encore très jeunes, dis-je, il faut les faire monter à cheval, et une fois qu'on leur a enseigné à monter, les conduire à ce champ d'observation sur des chevaux qui ne seront ni impétueux ni combattifs, mais qui auront le pas le plus léger possible et qui seront très dociles. De cette manière, ils pourront très bien observer leur tâche et c'est ainsi qu'en toute sécurité ils pourront, le cas échéant, s'échapper en suivant leurs chefs plus âgés.

— Tu me sembles avoir raison, dit-il. **[468a]**

— Mais qu'en est-il, dis-je, de tout ce qui concerne le combat ? Comment convient-il que tes soldats se comportent entre eux et à l'égard des ennemis ? Est-ce que mes opinions sur ces questions te semblent correctes ou non ?

— Dis-moi comment tu les conçois, dit-il.

— Celui qui parmi eux, dis-je, a abandonné son rang ou jeté ses armes, ou qui lâchement a commis une action de ce genre, ne faut-il pas le réduire à exercer le métier d'artisan ou d'agriculteur ?

— Si, certainement.

— Et celui qui est capturé vivant chez les ennemis, ne faut-il pas l'offrir en cadeau à ceux qui l'ont fait prisonnier, pour qu'ils utilisent leur capture comme ils le souhaitent ? **[468b]**

— Si, parfaitement.

— Celui qui, par contre, a excellé au combat et s'est acquis une réputation, ne te semble-t-il pas qu'il doit être d'abord couronné, en cours d'expédition, par les jeunes gens et aussi par les enfants qui prennent part ensemble à l'expédition, chacun à tour de rôle ? Ou ne faut-il pas le faire ?

— Je suis de cet avis.

— Eh quoi, qu'on le salue de la main droite ?

— Oui, cela aussi.

— Mais voici quelque chose, je pense, dis-je, qui ne te semblera pas bien

avisé.

— Quel genre de chose ?

— Qu'il embrasse chacun et soit embrassé par lui.

— Si, absolument, dit-il. Et je fais un ajout à cette législation : **[468c]** tant et aussi longtemps qu'ils seront dans cette expédition, qu'aucun de ceux qu'il souhaiterait embrasser ne puisse se refuser à lui, afin que si par hasard on est amoureux de quelqu'un, d'un garçon ou d'une fille, que personne ne mette plus de cœur à recevoir les trophées de l'excellence.

— Bien, dis-je. Que par ailleurs des mariages soient accessibles en plus grand nombre pour les guerriers valeureux que pour les autres, et que le choix se porte plus souvent vers de tels hommes que vers les autres, de sorte que le plus grand nombre possible d'enfants soient engendrés par de tels hommes, cela on l'avait déjà dit.

— Nous l'avions dit, en effet.

— Et de plus, **[468d]** même selon Homère il est juste d'honorer par de telles récompenses ceux qui parmi les jeunes sont valeureux. C'est ainsi qu'Homère dit qu'à Ajax, qui s'était illustré au combat,

on accorda l'honneur des morceaux du dos dans leur longueur⁵

« parce qu'on pensait que cet honneur revenait à un homme courageux, dans la force de sa jeunesse, et qu'il aurait pour effet de faire croître aussi bien sa gloire que sa vigueur.

— Ce sont des paroles très justes, dit-il.

— Nous suivrons donc Homère, dis-je, en tout cas sur ces paroles. Et en effet, nous honorerons quant à nous, dans les sacrifices comme dans toutes les occasions de ce genre, les hommes valeureux, autant qu'ils manifesteront leur valeur. Nous le ferons à la fois par des hymnes et par les dispositions que nous formulions à l'instant, et en plus de cela,

par des sièges, et par des viandes, et par des coupes pleines⁶

« **[468e]** afin que tout en les honorant, nous fortifiions les hommes et les femmes de valeur.

— Paroles excellentes, dit-il.

— Soit ! Et parmi ceux qui seront morts durant l'expédition, pour celui qui aura trouvé la mort en s'illustrant, ne devons-nous pas déclarer sans délai qu'il appartient à la race d'or ?

— Si, avant toute chose.

— Mais ne suivrons-nous pas Hésiode, quand il dit que lorsque certains des hommes d'une telle race trouvent la mort, alors **[469a]**

... ils parviennent à l'état de démons purs habitant sur la terre,
valeureux, protégeant du mal, gardiens des hommes doués de la parole⁷

— Nous le suivrons, en effet.

— Et puis, après avoir consulté le dieu⁸ pour connaître la manière qui est

prescrite pour porter en terre ces êtres démoniques et divins, et selon quel protocole particulier, ne les y porterons-nous pas comme cela nous aura été prescrit ?

— Comment n'y serions-nous pas disposés ?

— Et pour la suite des temps, nous prendrons soin de leurs sépultures [469b] et nous nous y prosternerons comme sur les tombeaux d'êtres démoniques ? Et n'établirons-nous pas ces mêmes législations chaque fois que mourra, de vieillesse ou autrement, l'un de ceux qui durant leur existence auront été jugés comme des êtres exceptionnellement valeureux ?

— En effet, ce serait juste, dit-il.

— Eh bien, comment nos soldats se comporteront-ils à l'égard des ennemis ?

— Sur quel point ?

— D'abord en ce qui concerne l'esclavage, paraît-il juste que des cités grecques réduisent en esclavage des Grecs ? Ne faudrait-il pas plutôt, autant que possible, qu'elles l'interdisent à toute autre cité et qu'elles établissent l'habitude d'épargner la race grecque, [469c] en étant elles-mêmes assez prudentes pour ne pas subir l'esclavage aux mains des Barbares ?

— Oui, dit-il, il importe de l'épargner de toutes les manières et entièrement.

— Et par conséquent, il paraît juste que les Grecs eux-mêmes ne possèdent pas d'esclaves grecs, et qu'ils conseillent aux autres Grecs de s'en abstenir tout autant ?

— Oui, exactement, dit-il. De cette façon, ils se tourneraient en effet plutôt vers les Barbares, et ils éviteraient de s'attaquer entre eux.

— Mais quoi ? repris-je, si on est victorieux, dépouiller ceux qui sont morts, sauf pour ce qui est de leurs armes, est-ce bien ? Pour les lâches, n'est-ce pas là un prétexte pour éviter d'affronter [469d] l'ennemi au combat, comme s'ils accomplissaient quelque chose d'obligatoire, chaque fois qu'ils s'accroupissent devant un mort ? De nombreuses armées n'ont-elles pas été détruites par une telle conduite de pillage ?

— Si, certainement.

— Et cela ne semble-t-il pas un acte indigne de la liberté et motivé par la seule cupidité que de dépouiller un cadavre ? Et considérer comme un ennemi le corps de celui qui est mort, alors que l'ennemi s'est envolé, n'abandonnant derrière lui que l'instrument de son combat, n'est-ce pas le fait d'un esprit efféminé et mesquin ? Crois-tu que ceux qui se comportent de cette manière se distinguent des chiennes, [469e] qui grognent contre les pierres qui leur sont lancées, mais qui ne s'attaquent pas à celui qui les lance ?

— Non, pas vraiment.

— Faut-il dès lors mettre fin à ce dépouillement des cadavres et à ces interdictions de rapatrier les dépouilles ?

— Par Zeus, il faut y mettre fin certainement, dit-il.

— Nous ne porterons certes pas davantage les armes des ennemis dans

les temples sacrés pour en faire des offrandes, et [470a] si nous nous soucions avec quelque bienveillance des autres Grecs, nous ne le ferons surtout pas s'il s'agit de leurs armes à eux. Nous craindrons que ce ne soit au contraire une forme de souillure que de porter dans un lieu sacré de telles armes qui viennent de ceux qui nous sont apparentés, à moins que le dieu ne s'exprime vraiment autrement.

— Nous aurons tout à fait raison, dit-il.

— Mais que dire de la dévastation de la terre grecque par les armes et de la destruction des maisons par le feu ? Tes soldats commettront-ils de telles actions contre leurs ennemis ?

— Si tu nous communicates ton opinion, dit-il, je l'écouterai avec plaisir.

— À mon avis, dis-je, il me semble qu'ils ne feront ni l'un ni l'autre, mais ils saisiront néanmoins la récolte de l'année. [470b] Et pour quelle raison, veux-tu que je te le dise ?

— Oui, certainement.

— Il me semble que de la même façon que nous disposons de deux noms pour nommer cela – guerre et dissension –, il existe également deux réalités, les noms référant à deux types de différences entre les deux. Quand je parle de ces deux réalités, je veux dire d'une part ce qui est apparenté au même peuple et lui appartient, et de l'autre le différent et l'étranger. Or, à l'hostilité à l'endroit du proche on donne le nom de dissension, à celle qui se porte contre ce qui est différent on donne le nom de guerre.

— Tu ne dis certes là, dit-il, rien de surprenant.

— Vois alors si ce que je vais dire est aussi habituel. [470c] J'affirme en effet que la race grecque est elle-même pour elle-même proche et apparentée, et qu'elle est étrangère et autre pour la race barbare.

— Bien, dit-il.

— Quand les Grecs se battent contre les Barbares, et les Barbares contre les Grecs, nous dirons qu'ils se font la guerre et qu'ils sont par nature ennemis. Cette hostilité, il faut l'appeler guerre. Mais quand les Grecs entreprennent contre des Grecs une action de ce genre, nous dirons qu'ils sont par nature amis, mais que dans cette situation la Grèce est malade et en proie à la dissension interne [470d]. Ce type d'hostilité, il faut le nommer dissension.

— J'approuve quant à moi, dit-il, que l'on envisage les choses de cette manière.

— Examine alors ceci, dis-je : dans cette dissension, telle que nous nous accordons à la reconnaître de nos jours, s'il se produit où que ce soit quelque chose de ce genre et qu'une cité se divise, si les deux parties ravagent réciproquement leurs champs et incendient leurs maisons, on jugera que la dissension interne est chose abominable et qu'aucune d'entre elles n'aime la cité, car autrement, elles n'auraient jamais eu l'audace d'agresser leur nourrice et leur mère. Ce qui semble par ailleurs une action mesurée, c'est pour les vainqueurs de piller la récolte des vaincus, [470e] et de réfléchir au fait qu'ils finiront par se réconcilier et qu'ils ne seront pas toujours en guerre.

— Cette pensée, dit-il, est plus que la précédente vraiment le fait d'hommes plus civilisés.

— Eh alors quoi, dis-je, la cité que tu fondes ne sera-t-elle pas grecque ?

— Il faut qu'elle le soit, dit-il.

— Les citoyens en seront-ils, par conséquent, à la fois valeureux et civilisés ?

— Oui, tout à fait.

— Mais ne seront-ils pas amis des Grecs ? Ne penseront-ils pas que la Grèce est leur famille et ne partageront-ils pas les mêmes réalités sacrées que les autres Grecs ?

— Entièrement. **[471a]**

— Par conséquent, ils seront d'avis que le conflit qui les oppose aux Grecs, du fait qu'il s'agit de parents, constitue une dissension et ils ne le nommeront plus "guerre" ?

— Non, en effet.

— Et ils se comporteront par conséquent comme des gens qui sont appelés à se réconcilier ?

— Oui, certainement.

— C'est donc avec bienveillance qu'ils modéreront leurs adversaires et éviteront de les punir par l'esclavage ou par la destruction : ils seront en effet leurs modérateurs, et non leurs ennemis.

— C'est bien ainsi qu'ils agiront, dit-il.

— Par conséquent, puisqu'ils sont Grecs, ils ne dévasteront pas la Grèce, ils n'incendieront pas les demeures et ils ne s'entendront pas non plus pour voir, dans chaque cité, tous les citoyens comme leurs ennemis, qu'il s'agisse des hommes, des femmes ou des enfants, mais seulement quelques-uns d'entre eux qui sont responsables du conflit. **[471b]** Et pour toutes ces raisons, ils ne consentiront pas à dévaster leur terre, en pensant que la plupart sont leurs amis, ni à détruire leurs maisons, et ils ne poursuivront le conflit que jusqu'à ce que les responsables soient contraints, par les innocents qui souffrent, à en rendre justice.

— Quant à moi, dit-il, je m'accorde à dire que c'est ainsi que nos citoyens doivent se comporter envers leurs adversaires grecs ; à l'endroit des Barbares, ils se comporteront comme les Grecs le font à présent les uns à l'égard des autres.

— Établirons-nous donc cette législation à l'intention des gardiens : ne pas ravager la terre, **[471c]** ne pas incendier les maisons ?

— Établissons-la, dit-il, et statuons qu'il s'agit, comme les précédentes, d'une bonne législation. Mais il me semble, Socrate, que si on t'encourage à parler de questions de cet ordre, tu ne te souviendras jamais de ce que tu as laissé de côté pour développer toutes ces questions, à savoir la possibilité que cette constitution politique voie le jour, et aussi de quelle manière elle pourrait éventuellement y parvenir. C'est que si elle devait advenir, je pense, toutes choses seraient excellentes dans la cité où cette constitution adviendrait. Je

mentionnerai quant à moi ce que tu laisses de côté, à savoir que <les gardiens> combattraient le mieux leurs ennemis, **[471d]** puisqu'ils seraient le moins susceptibles de s'abandonner les uns les autres, du fait qu'ils se reconnaissent comme frères, pères et fils et se donnent entre eux ces noms. Et de plus, si le sexe féminin doit se joindre à l'expédition – que ce soit dans la même position tactique, que ce soit disposé dans une position arrière, de façon à faire peur aux ennemis –, et si jamais il devenait nécessaire de demander de l'aide, je sais que de cette manière ils seraient absolument invincibles. Et je vois aussi tous les avantages dont ils pourraient disposer à la maison et qu'on laisse à présent de côté. **[471e]** Eh bien, compte tenu que je reconnais que tout cela serait possible, et des myriades d'autres choses, si cette constitution politique venait à exister, alors ne m'en dis pas davantage, mais faisons l'effort de nous persuader de la question même : qu'il s'agit de quelque chose de possible, et comment cela est possible, et le reste, laissons-le de côté. **[472a]**

— C'est bien abruptement, dis-je, que tu fais irruption dans mon discours et que tu ne tolères pas que je prenne mon temps. Peut-être ne sais-tu pas qu'après avoir échappé à grand-peine à deux vagues, tu m'assailles de la plus grande et de la plus redoutable de cet ensemble de trois vagues⁹. Quand tu l'auras vue et entendue, tu me pardonneras certainement d'avoir évidemment hésité et d'avoir eu peur de proposer un argument aussi étrange et d'entreprendre d'en faire l'examen.

— Plus tu tiendras pareils propos, dit-il, moins nous te laisserons **[472b]** te taire sur la manière dont cette constitution politique peut en venir à exister. Parle donc plutôt, sans tergiverser.

— Eh bien, donc, repris-je, il faut d'abord se remettre en mémoire ceci : c'est en recherchant ce qu'est la justice et l'injustice que nous en sommes arrivés là.

— Oui, il le faut. Mais encore ? dit-il.

— Rien. Mais si nous découvrons ce qu'est la justice, jugerons-nous que l'homme juste ne doit lui-même aucunement différer de la justice, mais lui être à tous égards conforme ? **[472c]** Ou alors nous satisferons-nous qu'il s'en rapproche le plus possible et qu'il en participe plus que les autres ?

— Comme tu dis, dit-il, nous nous en satisferons.

— C'était donc pour obtenir un modèle, dis-je, que nous cherchions à savoir ce qu'est la justice en soi, et ce que serait un homme parfaitement juste, s'il devait exister, et quel genre d'homme il serait une fois qu'il serait advenu ; et de la même manière pour l'injustice et pour l'homme le plus injuste. Nous avons pour but de les regarder, pour voir comment ils nous apparaîtraient eu égard au bonheur et à son contraire. Nous serions dès lors forcés de reconnaître, pour ce qui nous concerne nous-mêmes, que celui qui leur serait le plus semblable **[472d]** aurait le sort le plus semblable au leur. Ce n'était donc pas dans le but précis de démontrer comment ces choses-là peuvent en venir à exister.

— En cela, dit-il, tu dis vrai.

— Or, crois-tu qu'il serait un moins bon peintre celui qui aurait peint un modèle de ce que serait l'homme le plus beau et qui en aurait rendu tous les traits de manière satisfaisante dans son dessin, mais qui n'aurait pu démontrer qu'un tel homme est également susceptible d'exister ?

— Par Zeus ! Selon moi non, dit-il.

— Eh bien ? Disons-nous, n'avons-nous pas nous aussi construit dans notre recherche un modèle de cité bonne ? **[472e]**

— Certainement.

— Crois-tu dès lors que nous parlions de manière moins satisfaisante pour cette seule raison que nous ne serions pas en mesure de démontrer qu'il est possible de fonder une cité de la façon qui a été proposée ?

— Certes non, dit-il.

— Voilà donc ce qui est vrai, dis-je, c'est ainsi. Mais si vraiment il faut, pour te faire plaisir, que je m'efforce de démontrer ceci, à savoir de quelle manière surtout et dans quelle mesure, <cette cité> serait le plus réalisable, qu'on m'accorde les mêmes points en vue de pareille démonstration.

— Lesquels ? **[473a]**

— Est-il possible que quelque chose soit mis en pratique tel que formulé en paroles, ou alors est-ce par nature que l'action concrète atteint moins la vérité que l'expression orale, même si ce n'est pas l'avis de tel ou tel ? Mais toi, reconnais-tu que c'est le cas ou non ?

— Je le reconnais, dit-il.

— Alors ne me force pas à te montrer que toutes ces choses que nous avons exposées en paroles doivent en tous points se réaliser aussi telles quelles dans les faits. Mais, si nous nous rendons capables de découvrir comment une cité pourrait être fondée de la manière la plus proche possible de ce que nous avons dit, nous pourrions affirmer que nous avons découvert **[473b]** comment peuvent se réaliser ces choses que tu réclames. Ne serais-tu pas satisfait d'en arriver là ? Moi en tout cas, je m'en contenterais.

— Et moi aussi, dit-il.

— Dès lors, l'étape suivante sera apparemment que nous essayions de chercher, et aussi de mettre en évidence, ce qui en ce moment va mal concrètement dans les cités et qui les empêche d'être établies de cette façon-là, et sur la base de quel changement minuscule une cité pourrait en venir à ce mode de constitution politique – autant que possible un seul et sinon deux, et sinon, alors, les changements les moins nombreux et les plus petits quant à leur portée. **[473c]**

— Tout à fait, dit-il.

— Or, justement, dis-je, nous sommes en mesure de montrer, je pense, qu'en changeant une seule chose une cité pourrait se transformer, une chose qui n'est certes ni négligeable ni aisée, mais qui est du moins possible.

— Laquelle ? dit-il.

— J'en suis justement, dis-je, à la chose même que nous avons

comparée à la plus grande vague. Cette chose sera donc formulée, même si elle doit, comme la vague qui déferle, m'inonder de ridicule et de discrédit. Examine donc ce que je m'appête à dire.

— Parle, dit-il.

— À moins que, dis-je, les philosophes n'arrivent à régner dans [473d] les cités, ou à moins que ceux qui à présent sont appelés rois et dynastes ne philosophent de manière authentique et satisfaisante et que viennent à coïncider l'un avec l'autre pouvoir politique et philosophie ; à moins que les naturels nombreux de ceux qui à présent se tournent séparément vers l'un et vers l'autre n'en soient empêchés de force, il n'y aura pas, mon ami Glaucon, de terme aux maux des cités ni, il me semble, à ceux du genre humain. [473e] Et d'ici que cela se produise, cette constitution politique que nous avons exposée dans le dialogue que nous entretenons maintenant ne pourra jamais se développer pleinement, ni voir la lumière du soleil. C'est justement cela qui suscite en moi depuis longtemps une hésitation à parler, puisque je vois bien à quel point ce discours ira contre l'opinion. Il est en effet difficile de constater qu'autrement on ne pourrait être heureux, ni dans la vie privée ni dans la vie publique. »

Et lui :

« Socrate, dit-il, quelle proposition et quel argument viens-tu de lancer là ! Maintenant que tu l'as formulé, tu peux penser qu'un grand nombre de gens, et pas particulièrement des gens ordinaires, vont ainsi sur-le-champ se dépouiller pour ainsi dire de leurs manteaux [474a] et aller nus s'emparer de la première arme que chacun trouvera et se précipiter vers toi, prêts à accomplir de grands exploits. Si tu ne les repousses pas par tes arguments et ne leur échappes pas, c'est réellement accablé par leur mépris que tu recevras ta peine.

— Mais justement, n'auras-tu pas été, toi, dis-je, responsable de tout cela ?

— Certes, dit-il, et j'aurai bien fait. Mais toi, non, je ne te trahirai pas et je te défendrai avec ce que je peux. Je le peux par ma bienveillance et aussi en t'exhortant, et peut-être pourrais-je répondre mieux qu'un autre à tes questions d'une manière qui conviendra. [474b] De ton côté, puisque tu auras pour toi un tel soutien, essaie de montrer à ceux qui sont incrédules que les choses sont bien comme tu les présentes.

— Oui, il faut essayer, dis-je, d'autant que tu me procures une alliance au combat aussi précieuse. Il me semble dès lors nécessaire, si nous voulons échapper par tous les moyens à ceux dont tu parles, de définir à leur intention qui sont les philosophes dont nous parlons et dont nous avons l'audace d'affirmer qu'ils doivent diriger. De cette façon, une fois qu'ils seront devenus bien visibles, on pourra se défendre [474c] en montrant qu'il revient à certains, par nature, de s'attacher à la philosophie et de commander dans la cité, tandis qu'il revient aux autres de ne pas s'y attacher et de suivre celui qui commande.

— Ce serait, en effet, dit-il, le moment de les définir.

— Allons-y, accompagne-moi dans cette direction pour voir si nous pourrions, d'une façon ou d'une autre, exposer la question de manière satisfaisante.

— En avant ! dit-il.

— Faudra-t-il donc te rappeler, dis-je, ou alors t'en souviens-tu, que lorsque nous disons que quelqu'un aime quelque chose, il faut que celui-ci apparaisse, si on doit parler correctement, non pas comme aimant tel élément et non tel autre, mais bien comme chérissant toute la chose ? **[474d]**

— Il faut apparemment me le rappeler, dit-il, car je ne l'ai pas tout à fait présent à l'esprit.

— C'est à un autre, dis-je, Glaucon, qu'il aurait fallu dire ce que tu dis, mais cela ne convient guère à un homme érotique d'oublier que tous les garçons qui sont dans l'éclat de leur jeunesse aiguillonnent d'une manière ou d'une autre et émeuvent l'homme érotique qui est attiré par eux, parce qu'ils lui semblent dignes de ses soins et de son affection. N'est-ce pas ainsi que vous vous comportez envers ceux qui sont vos jeunes beaux ? Celui qui a le nez écrasé, vous en faites l'éloge en le disant charmant, d'un autre qui a un nez d'aigle, vous direz qu'il est royal, et de celui qui se trouve entre les deux, vous direz qu'il est parfaitement proportionné. Vous direz que ceux qui ont la peau sombre **[474e]** ont un air viril, alors que ceux qui ont le teint clair sont des enfants des dieux. Quant à l'expression "couleur de miel", de qui donc est-elle la création, sinon d'un amant en quête d'un nom flatteur pour le teint mat et tout disposé à s'en accommoder pourvu qu'il accompagne la jeunesse ? Pour le dire en un mot, vous saisissez tous les prétextes et vous avez recours à toutes les manières de parler **[475a]** qui vous permettent de ne rejeter aucun de ceux qui s'épanouissent dans l'éclat de la jeunesse.

— Si tu souhaites, dit-il, me prendre comme exemple pour parler des hommes érotiques et de leurs agissements, j'y consens pour le bénéfice de notre entretien.

— Mais quoi ? dis-je, ceux qui aiment le vin, ne vois-tu pas qu'ils font la même chose ? qu'ils ont de l'attirance pour tous les vins, sous n'importe quel prétexte ?

— Si, certainement.

— Quant à ceux qui recherchent les honneurs, à mon avis, tu peux observer que s'ils ne parviennent pas à devenir stratèges, ils deviennent les chefs d'un tiers de tribu, et que lorsqu'ils n'arrivent pas à se faire honorer par des gens importants et respectables, **[475b]** ils se contentent d'être honorés par des gens de moindre importance et plus ordinaires, puisqu'ils se montrent avides de l'honneur en général.

— Oui, parfaitement.

— Faut-il dès lors affirmer ou nier le point suivant ? Celui que nous disons possédé du désir de quelque chose, affirmerons-nous qu'il désire toute l'espèce de cette chose, ou qu'il désire tel élément et non tel autre ?

— Toute l'espèce.

— Par conséquent, le philosophe lui aussi, nous dirons qu'il est possédé du désir de la sagesse, non pas de tel ou tel élément, mais de la sagesse tout entière ?

— C'est vrai.

— Et donc celui [475c] qui se montre réfractaire aux connaissances, surtout s'il est jeune et s'il ne peut se rendre compte de ce qui est utile et de ce qui ne l'est pas, nous ne dirons pas qu'il est amoureux du savoir ni amoureux de la sagesse, de la même manière que celui qui se montre difficile à l'endroit des nourritures, nous dirons qu'il n'est pas affamé et qu'il n'a aucun désir de nourriture, et qu'il n'est pas un ami de la nourriture, mais un mauvais mangeur.

— Et nous aurons raison de l'affirmer.

— Mais celui qui consent volontiers à goûter à tout savoir, et qui joyeusement se porte vers la connaissance et qui se montre insatiable, celui-là nous affirmerons en toute justice qu'il est philosophe, n'est-ce pas ? »

Glaucon dit alors :

« Tu trouveras certainement plusieurs cas de ce genre [475d] et de bien étranges. Tous ceux qui aiment les spectacles, par exemple, me semblent être tels en raison de leur plaisir d'apprendre ; quant à ceux qui aiment l'écoute, ce sont sans doute ceux qui sont les plus étonnants à compter parmi les philosophes, eux qui ne consentiraient pas de leur plein gré à assister à des échanges d'arguments et à une discussion comme la nôtre, et qui ont pour ainsi dire loué leurs oreilles et circulent partout pour écouter tous les chœurs lors des Dionysies, ne manquant ni les Dionysies des cités ni celles des campagnes. Alors tous ceux-là, et tous ces autres qui deviennent experts dans ce genre de connaissances et [475e] dans les arts inférieurs, dirons-nous qu'ils sont philosophes ?

— Aucunement, dis-je, mais seulement semblables à des philosophes.

— Et les philosophes véritables, dit-il, quels sont-ils, selon toi ?

— Ce sont ceux qui aiment, dis-je, le spectacle de la vérité.

— Cela aussi, dit-il, est exact. Mais en quel sens entends-tu cela ?

— À un autre que toi, dis-je, il serait très difficile de l'expliquer. Mais toi, je pense, tu tomberas d'accord avec moi sur le point suivant.

— Lequel ?

— Puisque le beau est l'opposé du laid, il s'agit donc de deux choses différentes. [476a]

— Forcément.

— Or donc, puisqu'il s'agit de deux choses différentes, chacune d'elles est une ?

— Oui, c'est le cas.

— Pour le juste et pour l'injuste aussi, et pour le bon et le mauvais, et ainsi pour toutes les formes, on peut tenir le même discours : chacune en elle-même est une, mais parce que chacune se manifeste partout en communauté

avec les actions et avec les corps, et les unes en rapport avec les autres, chacune paraît alors être multiple.

— Tu as raison, dit-il.

— Eh bien, c'est en ce sens, dis-je, que je fais la distinction qui sépare, d'une part ceux qu'à l'instant tu appelais amateurs de spectacles et amateurs des arts et doués pour l'action, et d'autre part ceux qui sont l'objet de notre entretien [476b] et que seuls on nommerait légitimement philosophes.

— En quel sens, dit-il, dis-tu cela ?

— Ceux qui aiment écouter, dis-je, et ceux qui aiment les spectacles chérissent les belles sonorités, les belles couleurs, les belles figures et toutes les œuvres qu'on compose à partir de ces éléments, mais quand il s'agit du beau lui-même, leur pensée est incapable d'en voir la nature et de le goûter.

— C'est effectivement le cas, dit-il.

— Mais alors, ceux qui sont capables d'aller vers le beau en soi et de le voir en lui-même ne seraient-ils donc pas rares ? [476c]

— Oui, certes.

— Celui par conséquent qui reconnaît l'existence de belles choses, mais qui ne reconnaît pas l'existence de la beauté elle-même et qui ne se montre pas capable de suivre, si quelqu'un le guide vers la connaissance de la beauté, celui-là, à ton avis, vit-il en songe ou éveillé ? Examine ce point. Rêver, n'est-ce pas la chose suivante : que ce soit dans l'état de sommeil ou éveillé, croire que ce qui est semblable à quelque chose ne lui est pas semblable, mais constitue la chose même à quoi cela ressemble ?

— Pour ma part, dit-il, je dirais en effet que rêver, c'est bien cela.

— Mais alors, pour prendre le cas contraire, celui qui pense que le beau en soi est quelque chose <de réel> [476d] et qui est capable d'apercevoir aussi bien le beau lui-même que les êtres qui en participent, sans croire que les êtres qui en participent soient le beau lui-même, ni que le beau lui-même soit les choses qui participent de lui, à ton avis, celui-là vit-il lui aussi à l'état de veille ou vit-il en songe ?

— À l'état de veille, dit-il, bien sûr.

— Par conséquent, n'aurions-nous pas raison d'affirmer que sa pensée est connaissance, parce qu'elle est la pensée de quelqu'un qui connaît, et que celle de l'autre est opinion, puisqu'il s'agit de la pensée de quelqu'un qui opine ?

— Si, tout à fait.

— Mais alors que dire si celui-ci se fâche contre nous, lui dont nous disons qu'il a une opinion, mais qu'il ne connaît pas, et que dire encore s'il conteste que nous disions vrai ? [476e] Aurons-nous de quoi le calmer et le persuader sereinement, tout en lui cachant qu'il n'est pas en bonne santé ?

— C'est en tout cas ce qu'il faut faire, dit-il.

— Alors va, examine ce que nous lui dirons, à moins que tu ne souhaites que nous nous adressions à lui de la manière suivante, en lui disant que s'il sait quelque chose, personne n'en sera jaloux, mais qu'au contraire nous

serions très heureux de constater qu'il sait quelque chose. Nous lui dirions : "Allons, dis-nous, celui qui connaît, connaît-il quelque chose ou ne connaît-il rien ?" Toi justement, réponds-moi à sa place.

— Je répondrai, dit-il, qu'il connaît quelque chose.

— Quelque chose qui est ou qui n'est pas ? [477a]

— Quelque chose qui est. Comment en effet ce qui n'est pas pourrait-il être connu ?

— Avons-nous alors considéré ce point de façon satisfaisante, même si nous pourrions l'examiner beaucoup plus en détail, à savoir que ce qui est complètement est complètement connaissable, alors que ce qui n'est aucunement est entièrement inconnaissable ?

— Oui, de manière tout à fait satisfaisante.

— Bien. Mais si une certaine chose est ainsi disposée qu'elle est et n'est pas à la fois, ne se trouve-t-elle pas au milieu, entre ce qui est purement et simplement et ce qui, au contraire, n'est aucunement ?

— Si, au milieu.

— Par conséquent, comme nous avons convenu que la connaissance s'établit sur ce qui est et que, nécessairement, la non-connaissance s'établit sur ce qui n'est pas, pour ce qui concerne cela qui se trouve au milieu, il faut chercher quelque intermédiaire [477b] entre ignorance et savoir, s'il existe par hasard quelque chose de ce genre ?

— Oui, certainement.

— Or, ne disons-nous pas que l'opinion est quelque chose ?

— Comment faire autrement ?

— Disons-nous que c'est une autre capacité que le savoir ou la même ?

— Une autre.

— C'est donc à une chose que l'opinion se rattache, et le savoir à une autre, et chacun des deux selon la capacité qui lui est propre.

— Oui, c'est cela.

— Or, le savoir se rattache par nature à ce qui est, dans le but de connaître de quelle manière est ce qui est ? Il me semble cependant nécessaire de définir d'abord les choses de la manière suivante.

— Comment ? [477c]

— Nous affirmerons que les capacités constituent un certain genre d'êtres, grâce auxquels nous pouvons nous-mêmes ce que nous pouvons, et en général toute autre chose peut elle aussi ce qu'elle peut. Par exemple, je dis que la vue et l'ouïe appartiennent au genre des capacités, si toutefois tu comprends ce que je veux dire par ce genre.

— Mais je le comprends, dit-il.

— Prête l'oreille alors à ce que j'entrevois concernant ces capacités. Dans une capacité en effet, je ne vois quant à moi aucune couleur, ni aucune forme, ni rien de ce genre, comme on en trouve dans plusieurs autres choses. Tout cela, je le considère de manière à distinguer pour moi-même certaines choses et dire que les unes sont différentes des autres. [477d] Dans une

capacité, par contre, je considère seulement ceci : sur quoi elle porte et ce qu'elle effectue, et c'est pour cette raison que j'ai appelé chacune d'entre elles une capacité. Celle qui se rattache au même objet et qui effectue le même résultat, je l'appelle la même capacité, et celle qui se rattache à un objet différent et qui produit un résultat différent, je l'appelle une capacité différente. Et toi, comment fais-tu ?

— De cette manière, dit-il.

— Alors reviens sur ce point, dis-je, excellent homme. La connaissance, affirmes-tu qu'elle est une certaine capacité, ou la places-tu dans quelque autre genre ?

— Dans le premier genre, dit-il, et j'affirme qu'elle est la plus vigoureuse de toutes les capacités. **[477e]**

— Mais alors, l'opinion, la mettrons-nous dans le genre de la capacité ou dans un autre genre ?

— Pas du tout, dit-il. Ce par quoi, en effet, nous sommes capables de formuler une opinion, cela n'est rien d'autre que l'opinion.

— Mais un peu auparavant, tu as accordé que ce n'était pas la même chose, la connaissance et l'opinion.

— Comment, en effet, dit-il, un homme sensé pourrait-il soutenir que ce qui est infaillible est identique à ce qui ne l'est pas ?

— Bien, dis-je, on voit clairement que nous nous sommes mis d'accord **[478a]** pour dire que l'opinion est autre chose que la connaissance.

— Elle est différente.

— C'est donc en rapport avec une chose différente que chacune d'elles est par nature capable de quelque chose ?

— Nécessairement.

— Pour ce qui est de la connaissance, c'est en rapport, n'est-ce pas, avec ce qui est qu'elle peut connaître comment se comporte ce qui est ?

— Oui.

— Quant à l'opinion, disons-nous, elle peut opiner.

— Oui.

— Est-ce qu'elle a pour objet la même chose que la connaissance connaît ? Et ce qui est connu et ce qui est opiné, est-ce la même chose, ou bien est-ce impossible ?

— C'est impossible, dit-il, compte tenu de ce sur quoi nous sommes tombés d'accord. Si l'on admet que chaque capacité se rattache naturellement à un objet différent, et que l'une et l'autre constituent des capacités, connaissance autant qu'opinion, **[478b]** tout en étant chacune différente, comme nous l'affirmons, alors en fonction de cela il n'y a pas moyen que ce qui est connu et ce qui est opiné soient la même chose.

— Par conséquent, si c'est ce qui est connu, alors ce qui est opiné serait autre que ce qui est ?

— Oui, autre.

— Serait-ce alors sur ce qui n'est pas qu'on opine ? ou bien est-il

impossible aussi d'opiner sur ce qui n'est pas ? Réfléchis-y. Celui qui opine ne rapporte-t-il pas son opinion à quelque chose ? ou bien est-il au contraire possible d'opiner, sans opiner sur quoi que ce soit ?

— C'est impossible.

— Mais alors, celui qui opine opine donc sur quelque chose ?

— Oui.

— Mais, par ailleurs, ce qui n'est pas, serait-il plus correct de le désigner non pas comme une certaine chose, **[478c]** mais comme rien ?

— Oui, certes.

— Mais nous avons rapporté, par nécessité, l'ignorance à ce qui n'est pas, et la connaissance à ce qui est ?

— Avec raison, dit-il.

— On n'opine donc ni sur ce qui est, ni sur ce qui n'est pas ?

— Non, en effet.

— Par conséquent, l'opinion ne serait ni ignorance ni connaissance.

— Il semble bien que non.

— Est-elle donc quelque chose d'extérieur à ces deux-là, dépassant la connaissance en clarté ou l'ignorance en manque de clarté ?

— Non, ni l'un ni l'autre.

— Mais alors, dis-je, l'opinion te semble-t-elle constituer quelque chose de plus obscur que la connaissance, ou alors quelque chose de plus clair que l'ignorance ?

— Oui, dit-il, et de beaucoup. **[478d]**

— Elle se trouverait alors entre les deux ?

— Oui.

— L'opinion serait donc quelque chose d'intermédiaire entre eux deux ?

— Oui, parfaitement.

— Or, nous avons affirmé dans nos propos antérieurs que si quelque chose paraissait telle qu'en même temps elle fût et ne fût pas, une telle chose se trouverait à occuper le milieu entre ce qui est purement et simplement et ce qui n'est aucunement, et qu'il n'y aurait ni connaissance ni ignorance se rapportant à elle, mais quelque chose qui serait à son tour apparu comme intermédiaire entre l'ignorance et la connaissance ?

— C'est juste.

— Or, à présent, est apparu entre elles deux ce que nous appelons opinion ?

— C'est ce qui est apparu. **[478e]**

— Il nous resterait donc apparemment à trouver ce qui participe de l'un et de l'autre, de l'être et du non-être, et qu'il ne serait correct de désigner purement et simplement ni de l'un ni de l'autre nom, afin que, si cela apparaissait, nous puissions le désigner en toute justice comme cela qui est opiné, rapportant ainsi les extrêmes aux extrêmes et les intermédiaires au milieu. N'est-ce pas ainsi qu'il faut procéder ?

— Si, de cette manière.

— Ces fondements étant posés, dirai-je, qu'il me parle et qu'il me réponde, [479a] ce gentilhomme qui pense que le beau lui-même, et une certaine idée du beau lui-même, qui toujours existe identiquement à tous égards, cela n'existe pas, mais qui apprécie par contre une pluralité de belles choses, lui, cet amateur de spectacles, qui refuse absolument que l'on affirme que le beau constitue une certaine unité, et le juste, et ainsi du reste. "Excellent homme, dirons-nous, parmi toutes ces nombreuses belles choses, y en a-t-il qui ne puissent paraître laides ? et parmi les choses justes, quelque chose qui ne puisse paraître injuste ? et parmi les choses pieuses, quelque chose qui ne puisse paraître non conforme à la piété ?" [479b]

— Non, dit-il, mais les choses belles paraissent nécessairement laides aussi, sous un certain aspect, comme toutes celles qui sont l'objet de ton questionnement.

— Mais qu'en est-il des nombreuses choses qui sont deux fois plus grandes ? Ne paraissent-elles pas à l'occasion deux fois moins grandes plutôt que deux fois plus grandes ?

— Si.

— Et les choses que nous affirmons être grandes ou petites, légères ou lourdes, seront-elles mieux désignées par ces noms-là que par les noms opposés ?

— Non, mais chacune tiendra toujours, dit-il, de l'un et de l'autre.

— Alors, est-ce que chacune de ces nombreuses choses est, plutôt qu'elle n'est pas, ce qu'on dit qu'elle est ?

— Elles ressemblent à ces jeux de mots équivoques, dit-il, qu'on échange dans les banquets, [479c] et à l'énigme des enfants au sujet de l'eunuque, sur le coup donné à la chauve-souris, quand on dit de manière énigmatique avec quoi et sur quoi il l'a frappée¹⁰. Ces choses elles aussi parlent par énigmes, et il n'est guère possible de penser de manière stable qu'aucune d'elles ou bien est ou bien n'est pas, ni que ce soit les deux à la fois ni aucun des deux.

— Possèdes-tu les moyens, dis-je, d'en tirer quelque chose ? Où pourrais-tu leur assigner une meilleure position que la place intermédiaire entre l'être et le non-être ? Car, bien sûr, elles ne paraîtront pas plus obscures que ce qui n'est pas en raison d'un surcroît de non-être, [479d] pas plus qu'elles ne seront plus claires que ce qui est en vertu d'un surcroît d'être.

— C'est absolument vrai, dit-il.

— Il semble donc que nous ayons découvert que les nombreux jugements du grand nombre au sujet du beau et des autres choses oscillent pour ainsi dire entre ce qui n'est pas et ce qui est purement et simplement.

— C'est ce que nous avons découvert.

— Or, nous nous étions auparavant mis d'accord que si quelque chose de ce genre apparaissait, il faudrait le nommer objet d'opinion, et non objet de connaissance, ce qui erre dans l'intermédiaire et qui est saisi par la puissance intermédiaire.

— Nous étions tombés d'accord là-dessus. [479e]

— Ceux qui regardent les nombreuses choses belles, mais qui ne voient pas le beau lui-même et ne sont pas capables de suivre quelqu'un qui les mène vers lui ; ceux qui regardent les nombreuses choses justes, mais pas le juste lui-même, et ainsi de tout le reste, nous affirmerons qu'ils ont des opinions sur toutes choses, mais qu'ils ne connaissent rien de ce sur quoi ils opinent.

— Oui, nécessairement, dit-il.

— Mais que dire de ceux qui regardent chacune de ces choses en elles-mêmes, ces choses qui sont toujours identiques sous tous les aspects ? N'affirmerons-nous pas qu'ils les connaissent et qu'ils n'opinent pas ?

— Si, c'est également nécessaire.

— Par conséquent, nous déclarerons qu'ils ont, eux, de l'affection et de l'amour [480a] pour ces choses dont il y a connaissance, et les premiers pour ce dont il y a opinion ? Ne nous souvenons-nous pas avoir déclaré qu'ils aimaient et contemplaient les belles sonorités et les belles couleurs, et les choses de ce genre, mais n'acceptaient pas que le beau lui-même soit quelque chose de réel ?

— Oui, nous nous en souvenons.

— Est-ce qu'alors nous ferons entendre une fausse note en les appelant amis de l'opinion plutôt qu'amis de la sagesse, philosophes ? Et s'en prendront-ils à nous de manière hostile si nous parlons de la sorte ?

— Non, en tout cas s'ils m'en croient, dit-il. Car s'en prendre à ce qui est vrai, ce n'est pas justice.

— Et donc ceux qui ont de l'affection pour cela même qui en chaque chose est, il faut les appeler amis de la sagesse, philosophes, et non amis de l'opinion ?

— Oui, absolument. »

Livre VI

[484a] « Ainsi donc, Glaucon, repris-je, en ce qui concerne ceux qui sont philosophes et ceux qui ne le sont pas, c'est en suivant le chemin d'une discussion longue et quelque peu tortueuse que nous avons pu distinguer qui sont les uns et qui sont les autres.

— Sans doute, dit-il, n'aurait-il guère été facile d'y parvenir par un chemin rapide.

— Apparemment non, dis-je. Il me semble, en tout cas, que notre discussion nous paraîtrait meilleure si nous n'avions eu que ce point à débattre et s'il n'y avait eu nécessité de traverser les nombreuses questions qui demeurent en suspens pour celui qui veut examiner en quoi la vie juste diffère de la vie injuste. [484b]

— Que nous reste-t-il donc à débattre après ce point ?

— Quoi d'autre, repris-je, que ce qui s'ensuit ? Puisque les philosophes sont ceux qui sont capables d'entrer en contact avec ce qui subsiste toujours de manière identique et selon les mêmes termes, alors que ceux qui en sont incapables et se perdent en se dispersant entièrement dans les choses multiples ne sont pas des philosophes, lesquels parmi eux faut-il choisir comme chefs de la cité ?

— Mais comment pourrions-nous donc, en discutant de la question, les désigner correctement ?

— Que ceux, quels qu'il soient, repris-je, qui semblent capables de garder les lois et les coutumes des cités, soient institués gardiens.

— Bien, dit-il. [484c]

— N'est-ce pas là une chose évidente ? repris-je. Entre un aveugle et quelqu'un à la vue perçante, à qui faut-il confier la garde de quoi que ce soit ?

— Comment cela ne serait-il pas évident ? dit-il.

— En quoi donc les aveugles te semblent-ils différer de ceux qui sont privés de la connaissance de chacun des êtres en tant qu'il est réellement, eux

qui n'ont dans leur âme aucun modèle clair et qui sont incapables de contempler, comme le peintre le fait, la vérité la plus élevée, de s'y rapporter sans cesse et d'en tirer la vue la plus exacte possible, de manière à établir ensuite, ici-bas, **[484d]** les règles des choses belles, des choses justes et des choses bonnes, s'il y a encore lieu de le faire, et de protéger par leur garde les règles déjà établies ?

— Non, par Zeus, répondit-il, il n'y a pas grande différence !

— Instituerons-nous de préférence comme gardiens ces aveugles, ou bien plutôt ceux qui connaissent chaque être réel, eux qui d'ailleurs ne le cèdent en rien aux autres pour ce qui est de l'expérience et qui ne leur sont inférieurs en aucun genre de mérite ?

— Il serait certainement absurde d'en choisir d'autres, dit-il, surtout s'ils ne le cèdent en rien quant au reste ; ils l'emporteraient, en effet, par cela même qui constitue la chose la plus importante, ou peu s'en faut, sur les premiers. **[485a]**

— Ne devons-nous pas aborder maintenant la question de savoir de quelle manière ces gardiens pourront posséder tout à la fois ces aptitudes inhérentes à la connaissance et à l'expérience ?

— Oui, absolument.

— C'est ce que nous disions au début de cet entretien : il faut d'abord connaître à fond leur naturel, et je crois que lorsque nous serons tout à fait d'accord sur cette question, nous conviendrons que les mêmes personnes peuvent détenir l'ensemble de ces aptitudes et qu'aucune autre, hormis elles, ne doit être chef de la cité.

— Comment cela ?

— En ce qui concerne les naturels des philosophes, convenons d'abord de ceci : **[485b]** ils sont toujours épris de cette science qui peut éclairer pour eux quelque chose de cet être qui existe éternellement et ne se dissipe pas sous l'effet de la génération et de la corruption.

— Convenons-en.

— Et en outre, repris-je, reconnaissons qu'ils sont amoureux de l'essence tout entière, et qu'ils n'en abandonnent de leur plein gré aucune partie, petite ou grande, précieuse ou sans valeur, comme nous l'avons expliqué au cours de nos discussions antérieures sur ceux qui recherchent les honneurs et sur les êtres érotiques.

— Tu as raison, dit-il.

— Considère maintenant une qualité supplémentaire et vois s'il n'est pas nécessaire de la trouver dans le naturel **[485c]** de ceux qui doivent être tels que nous les avons décrits.

— Laquelle ?

— La sincérité, et la volonté de ne jamais admettre de plein gré le mensonge, mais de le détester au contraire et de chérir la vérité.

— Il semble bien, dit-il.

— Il n'est pas seulement probable, mon cher ami, mais absolument

nécessaire que celui qui, par sa nature, est plein de dispositions amoureuses chérisse tout ce qui s'apparente aux garçons qui sont l'objet de ses amours, ou s'en approche.

— C'est juste, dit-il.

— Eh bien, pourrais-tu trouver quelque chose de plus proche de la sagesse que la vérité ?

— Comment le pourrait-on ? dit-il.

— Est-il possible, par ailleurs, qu'un même naturel soit à la fois un naturel philosophe et ami du mensonge ? **[485d]**

— Aucunement.

— Par conséquent, celui qui aime réellement le savoir ne doit-il pas, dès son jeune âge, se mettre énergiquement en quête de la vérité tout entière ?

— Absolument.

— Mais quand les désirs se portent avec intensité vers un objet unique, nous savons que d'une certaine manière ils s'affaiblissent pour ce qui est des autres objets, comme si le flot s'en trouvait détourné dans cette seule direction.

— Sans doute.

— Eh bien, chez celui dont le flot des désirs se porte vers les sciences et vers tout ce qui s'y apparente, celui-là, je pense, ne recherche que le plaisir de l'âme, considérée en elle-même et pour elle-même, et il délaisse les plaisirs que procure le corps, s'il est bien authentiquement un philosophe, et non seulement une sorte de contrefaçon. **[485e]**

— De toute nécessité.

— Un tel homme sera sûrement modéré, et totalement dépourvu de cupidité, car les raisons pour lesquelles on se préoccupe des richesses, en plus de l'abondance des ressources, c'est à tout autre que lui qu'il revient de s'en préoccuper.

— C'est bien cela. **[486a]**

— Voici encore quelque chose qu'il faut certainement considérer, si tu veux distinguer le naturel philosophe de celui qui ne l'est pas.

— De quoi s'agit-il ?

— Garde-toi bien que ce naturel ne comporte quelque servilité. La petitesse d'esprit est en effet absolument incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser dans leur totalité et leur plénitude le divin et l'humain.

— C'est la vérité même, dit-il.

— Mais pour cette pensée douée d'une sublime grandeur et vouée à la contemplation du temps dans sa totalité, de l'essence tout entière, crois-tu qu'il soit possible de considérer la vie humaine comme une chose de grande valeur ?

— Impossible, dit-il. **[486b]**

— Ainsi donc, un tel homme ne considérera pas la mort comme quelque chose de terrible ?

— Lui moins que quiconque.

— Il semble bien qu'un naturel lâche et servile ne puisse donc prendre part à la philosophie véritable ?

— Il ne me semble pas, dit-il.

— Mais quoi ? Celui dont le naturel est ordonné, qui ne recherche pas la richesse et n'est ni servile, ni vaniteux, ni lâche, est-il possible qu'il puisse se montrer peu sociable, ou qu'il devienne même injuste ?

— Ce n'est pas possible.

— Ainsi, dans ton examen de l'âme philosophe et de celle qui ne l'est pas, tu devras chercher à observer si dès sa jeunesse elle est vraiment juste et douce, ou bien si elle est insociable et sauvage.

— Oui, absolument. **[486c]**

— Tu ne négligeras pas ceci non plus, je pense ?

— Quoi donc ?

— Si elle a de la facilité ou de la difficulté à apprendre. Peut-on espérer en effet de quelqu'un qu'il prenne jamais sérieusement goût à une activité qui l'ennuie et le conduit péniblement à un résultat médiocre ?

— Cela n'est guère possible.

— Et s'il ne peut rien retenir de ce qu'il apprend, s'il oublie tout, comment serait-il possible qu'il ne soit pas vide de science ?

— Comment, en effet ?

— Si donc il peine sans résultat, ne penses-tu pas qu'il sera amené finalement à se détester lui-même autant qu'il déteste l'activité en question ? **[486d]**

— Comment en serait-il autrement ?

— Ainsi donc, nous n'admettrons pas au rang des âmes vraiment philosophes une âme dépourvue de mémoire, mais nous exigerons plutôt une âme douée d'une excellente mémoire.

— Tout à fait.

— Mais nous n'affirmerions pas non plus qu'un naturel dépourvu de culture et de grâce puisse conduire à autre chose qu'à un manque de mesure ?

— Sans doute.

— Or la vérité, selon toi, est-elle parente du défaut de mesure ou de la mesure ?

— De la mesure.

— Nous chercherons donc une pensée qui joigne naturellement aux autres qualités la mesure et la grâce, une pensée qui, suivant son propre développement, se laissera guider vers ce qui est la forme de chaque être ?

— Comment en serait-il autrement ? **[486e]**

— Mais quoi ? Peut-être considères-tu que toutes les qualités que nous avons passées en revue ne sont pas nécessaires, ni étroitement liées les unes aux autres, dans cette âme qui doit parvenir à la pleine et parfaite saisie de l'être ?

— Elles y sont tout à fait nécessaires, dit-il. **[487a]**

— Est-il donc possible de trouver quelque chose à redire à une occupation à laquelle on ne serait jamais vraiment capable de se consacrer, à moins d'être naturellement doué de mémoire, de facilité à apprendre, de grandeur d'âme, de grâce, et si l'on n'est ami ni parent de la vérité, de la justice, du courage et de la modération ?

— Mômos elle-même n'y trouverait rien à redire !

— Eh bien, repris-je, n'est-ce pas à pareils naturels, parfaits par l'éducation et par l'expérience, et à eux seuls que tu voudras confier la cité ? »

[487b]

Alors Adimante intervint :

« Personne, Socrate, ne saurait opposer quoi que ce soit aux arguments que tu viens d'apporter, et pourtant ceux qui t'écoutent ont une curieuse impression chaque fois que tu les formules comme tu le fais maintenant. Ils ont le sentiment que du fait de leur inexpérience dans l'art de questionner et de répondre, la discussion les entraîne chaque fois un peu à côté de la question, et qu'à la fin de l'entretien ces petits écarts accumulés font apparaître une erreur de taille, laquelle contredit les premières positions acceptées. Tout se passe comme au trictrac où les joueurs inexpérimentés finissent par être bloqués par les joueurs habiles et n'arrivent plus à se déplacer : **[487c]** tes auditeurs finissent par être bloqués et, dans ce nouveau genre de trictrac qui ne se joue pas avec des pions, mais avec des arguments, ils en arrivent à ne plus savoir quoi dire. Et pourtant, à ce petit jeu, la vérité ne gagne rien du tout ! Et je te fais cette remarque en considérant ce qui se passe en ce moment : on pourrait, en effet, te dire maintenant que si le raisonnement ne nous donne pas le moyen de prendre le contre-pied de chacune de tes interrogations, on peut voir en fait que tous ceux qui s'efforcent de pratiquer la philosophie – non pas dans le but de s'y former, en y consacrant leur jeunesse et en la mettant de côté par la suite, **[487d]** mais en s'y attardant trop longtemps –, ceux-là pour la plupart deviennent des personnes tout à fait étranges, pour ne pas dire de vrais pervers. Quant à ceux qui paraissent les plus doués, il en va pareillement : en raison même de cette occupation dont tu fais l'éloge, ils souffrent de quelque affection qui les rend inutiles au service des cités. »

À ces mots, je repris :

« Eh bien, crois-tu que ceux qui parlent de la sorte mentent ?

— Je n'en sais rien, répondit-il, mais je serais curieux d'entendre ce que tu en penses toi-même.

— Sache-le, je pense qu'ils disent la vérité. **[487e]**

— Mais alors, dit-il, comment peut-on soutenir que les cités ne seront pas soulagées de leurs maux tant que les philosophes n'y exerceront pas le pouvoir, si nous convenons que les philosophes leur sont inutiles ?

— Tu me poses là une question, repris-je, à laquelle on ne peut répondre qu'en recourant à une comparaison.

— Et, pourtant, dit-il, je ne pense pas que tu aies coutume de t'exprimer

par comparaisons ! [488a]

— Bon, dis-je, tu te moques de moi, après m'avoir jeté sur une proposition si difficile à démontrer. Écoute pourtant ma comparaison, et tu te rendras compte encore mieux à quel point je suis avide de comparaisons. Le traitement que subissent les personnes les plus douées dans leur rapport à leur cité est si pénible à supporter qu'il n'y a pas d'exemple de traitement aussi difficile où que ce soit, et que pour en composer une image susceptible d'en rendre compte, il faut rassembler des éléments tirés de plusieurs sources, un peu à la manière des peintres, quand ils peignent des êtres mi-boucs mi-cerfs et d'autres créatures de ce genre. Représente-toi donc quelque chose comme ceci, se produisant sur plusieurs navires ou sur un seul : un patron plus grand et plus fort que tous les membres de l'équipage, mais un peu sourd, affligé d'une vue un peu courte [488b] et dont les connaissances nautiques sont aussi courtes que la vue ; des matelots se disputant les uns les autres le gouvernail, chacun prétendant qu'il lui revient de piloter bien qu'il n'ait jamais appris l'art du pilotage et ne puisse se réclamer d'aucun maître, ni préciser à quel moment il l'a étudié ; plus encore, ces matelots professent que cet art ne s'enseigne pas et ils sont même prêts à mettre en pièces celui qui affirmerait qu'il s'agit de quelque chose qui s'enseigne. Représente-toi donc ces matelots qui se pressent sans relâche autour de leur patron, [488c] le priant et le harcelant de cent manières pour qu'il leur confie la barre du capitaine, allant parfois, s'ils ne réussissent pas à l'obtenir et que d'autres y parviennent, à les tuer ou à les balancer par-dessus bord. Le brave patron, ils le réduisent à l'impuissance, ils l'intoxiquent à la mandragore, ils l'enivrent ou recourent à quelque autre expédient pour se rendre maîtres du navire et faire main basse sur la cargaison. Après quoi, ils se mettent à boire et à festoyer, et leur navigation ressemble à ce qui est prévisible avec de tels marins. [488d] Par surcroît, ils encensent et appellent navigateur, grand pilote, expert en navigation celui qui — soit en persuadant le patron, soit en le soumettant de force — aura eu l'habileté de les aider à devenir des chefs, alors qu'ils blâment en le traitant d'inutile celui qui ne les aide pas. Ils ne se rendent même pas compte que le vrai pilote doit nécessairement se soucier du temps, des saisons, du ciel, des astres, des vents et de tous les éléments qui ont de l'importance dans l'exercice de son art, s'il veut réellement devenir un véritable commandant de navire. Quant à la manière de piloter, [488e] avec ou sans l'assentiment de certains membres de l'équipage, ils ne croient pas qu'il soit possible de l'apprendre, ni par la théorie ni par l'expérience pratique, et par là même d'apprendre la technique du pilotage. Quand pareilles choses se produisent sur des navires, ne crois-tu pas que le vrai pilote sera traité de rêveur perdu dans les nuages, [489a] de bavard, de propre à rien, par ces mêmes marins qui ont affrété de la sorte leurs navires ?

— En effet, dit Adimante.

— Je ne pense pas, repris-je, qu'il soit nécessaire d'examiner ce tableau en détail pour comprendre qu'il représente la situation des cités dans leurs

rapports avec les vrais philosophes et pour saisir ce que je dis.

— Ah, je crois bien ! dit-il.

— Eh bien, maintenant, cet homme qui s'étonne que les philosophes ne soient pas honorés dans les cités, instruis-le de cette comparaison et tâche de le persuader qu'il serait beaucoup plus surprenant qu'ils y soient honorés !
[489b]

— Oui, je l'instruirai, dit-il.

— Montre-lui aussi que tu dis vrai en affirmant que les plus sages parmi ceux qui sont engagés en philosophie sont inutiles à la foule. Cette inutilité, convainc-le plutôt d'en rendre responsables ceux qui n'emploient pas les philosophes, et non les sages eux-mêmes. Car il n'est pas naturel que le pilote prie les matelots de se soumettre à son commandement, ni que les sages aillent aux portes des riches ; il s'est trompé, le bel esprit qui a dit cela. La vérité est que c'est au malade, [489c] riche ou pauvre, d'aller frapper à la porte des médecins, et en général à celui qui a besoin d'être dirigé d'aller à la porte de celui qui est capable de diriger. Et non pas au commandant de prier ses subordonnés de se laisser commander, si vraiment son commandement est requis. Mais tu ne te tromperas pas en comparant nos dirigeants politiques à ces matelots dont nous venons de parler, et ceux que ces matelots traitent d'inutiles et de rêveurs perdus dans les nuages à ceux qui sont de véritables pilotes.

— C'est très juste, dit-il.

— Et maintenant, à partir de ces considérations et en tenant compte de ce que nous avons établi, il n'est pas facile que la meilleure occupation soit respectée par ceux qui s'affairent à des choses tout à fait contraires. [489d] Mais les attaques les plus intenses et les plus violentes qui se portent contre la philosophie sont le fait de ceux qui se disent occupés des mêmes objets, ceux-là mêmes qui, selon ce que tu affirmes, font dire au détracteur de la philosophie que la majorité de ceux qui s'y consacrent sont des êtres pervers et que les plus sages sont inutiles ; et, sur ce point, nous nous sommes mis d'accord, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Nous avons donc expliqué la raison de l'inutilité des sages ?

— Assurément.

— Veux-tu ensuite que nous examinions pourquoi la majorité d'entre eux sont nécessairement pervers et que nous essayions de montrer, dans la mesure du possible, que la cause n'en est pas la philosophie elle-même ?
[489e]

— Certainement.

— Reprenons notre entretien, en ayant bien en mémoire notre point de départ, quand nous examinions le naturel qu'il faut développer si l'on doit devenir un homme de valeur. [490a] Ce qui doit diriger cet homme-là, tu t'en souviens, c'est d'abord la vérité, que le philosophe doit prendre pour guide et poursuivre entièrement et en toute chose ; car un imposteur ne participera

jamais à une philosophie véritable.

— C'est bien ce que nous avons dit.

— Eh bien, sur ce point, ne nous trouvons-nous pas en complète opposition avec ce qu'on pense généralement du philosophe ?

— Je pense bien ! dit-il.

— Or donc, ne produirions-nous pas une justification raisonnable en disant que celui qui est animé du véritable amour du savoir est naturellement disposé à lutter pour atteindre l'être, **[490b]** et que sans s'attarder sur chacun des nombreux objets particuliers qui n'existent qu'en apparence, il va de l'avant, il ne faiblit pas, et son amour n'a de cesse qu'il n'ait saisi l'être de chaque nature en elle-même, par cette partie de son âme qui est apte à entrer en contact avec cette réalité – et cette aptitude de l'âme lui vient de sa parenté avec cette réalité – ; et que, s'étant approché de cette réalité, s'étant réellement uni à l'être, ayant engendré intellect et vérité, il connaît, il vit, et il se nourrit véritablement. Et ainsi cessent pour lui les douleurs de l'enfantement, et non avant, n'est-ce pas ?

— Ce serait la justification la plus raisonnable, en effet, dit-il.

— Mais quoi ? Cet homme aura-t-il tendance à aimer le mensonge, ou au contraire à le haïr absolument ? **[490c]**

— Il le haïra, dit-il.

— Or, quand la vérité dirige, on ne saurait dire, je pense, qu'elle traîne derrière elle le chœur des maux.

— Comment le dirait-on, en effet ?

— Mais on dirait plutôt qu'elle entraîne à sa suite la pureté et la justice des mœurs, qu'accompagne la modération.

— C'est juste, dit-il.

— Mais à quoi sert-il de se contraindre à ranger en ordre, en reprenant depuis le début, ce qui constitue le chœur du naturel philosophe ? Tu te souviens sans doute que le courage, la grandeur d'âme, la facilité à apprendre, la mémoire semblaient représenter des éléments appropriés de cet ensemble. Sur quoi tu m'as fait l'objection que chacun se trouvera contraint de s'accorder avec nos positions, **[490d]** mais que si on met de côté nos discussions, pour considérer en eux-mêmes les philosophes dont nous discutons, chacun pourrait affirmer qu'on voit bien que certains parmi eux sont inutiles, et la plupart des autres totalement dépravés. En examinant la cause de cette accusation, nous en sommes venus à la question suivante : pourquoi sont-ils pour la plupart dépravés ? Et voilà pourquoi nous avons repris la question de la véritable nature des philosophes et avons dû en proposer une définition. **[490e]**

— C'est bien cela, dit-il.

— Il faut maintenant, repris-je, examiner les corruptions de ce naturel, comment il se gâte chez plusieurs, et combien peu échappent à la corruption ; il se trouve que ceux qui y échappent ne sont pas tant ceux qu'on traite de pervers que ceux qu'on traite d'inutiles. **[491a]** Ensuite, nous examinerons

aussi les naturels qui imitent ce naturel philosophe et qui en usurpent l'occupation, et nous verrons quelle est la nature de ces âmes qui, parvenues à une occupation supérieure et dont elles sont elles-mêmes indignes, ont par la multitude de leurs fausses notes attaché à la philosophie, partout et dans tous les esprits, la réputation dont tu fais état.

— De quelles corruptions parles-tu ?

— Je vais tenter, dis-je, dans la mesure de mes moyens, de les examiner avec toi. Voici en premier lieu, je pense, un point sur lequel nous aurons l'accord de chacun : pareil naturel, doué de toutes ces qualités que nous avons mises en ordre à l'instant en vue de la formation d'un philosophe accompli, germe rarement chez les êtres humains. **[491b]** On n'en trouve pas beaucoup, ne crois-tu pas ?

— Je le crois volontiers.

— Or, considère le nombre de causes – et de causes pernicieuses – qui affectent ce petit nombre.

— Lesquelles ?

— Ce qu'il y a de plus étonnant à entendre là-dessus, c'est que chacune des qualités que nous avons louées dans ce naturel arrive à perdre l'âme qui le détient et l'arrache à la philosophie ; je veux dire le courage, la modération, et l'ensemble des qualités que nous avons exposées.

— C'est déconcertant, dit-il, d'entendre parler de la sorte. **[491c]**

— Mais, repris-je, il y a plus : tout ce qu'on considère comme des biens, la beauté, la richesse, la force physique, la puissance des alliances politiques et tous les avantages de ce genre, tout cela corrompt l'âme et l'arrache à la philosophie. Tu as là le type de corruptions dont je veux parler.

— Je vois, dit-il, mais je souhaiterais que tu m'en donnes une explication plus précise.

— Considère bien, dis-je, la question dans son ensemble, et la chose s'éclairera pour toi. Ce que nous venons d'en dire ne te paraîtra plus du tout déconcertant !

— Comment souhaites-tu que je m'y prenne ? dit-il. **[491d]**

— Nous savons, repris-je, que toute semence et tout être en croissance, végétal ou animal, s'ils ne trouvent pas la nourriture qui leur convient ni la saison ou l'emplacement favorables, souffrent à proportion de leur vigueur du manque d'une quantité plus grande des choses qui leur sont nécessaires. Car le mauvais est en quelque sorte davantage le contraire de ce qui est bon qu'il n'est le contraire de ce qui n'est pas bon.

— Comment en serait-il autrement ?

— Il y a donc quelque raison de penser que le meilleur naturel, placé dans un milieu de croissance qui lui est hostile, deviendra pire qu'un naturel médiocre.

— On peut le penser. **[491e]**

— Adimante, repris-je, affirmons-nous donc également que les âmes douées des meilleurs naturels, si elles subissent une mauvaise éducation,

deviendront particulièrement mauvaises ? Ou alors crois-tu que les grandes injustices et la perversité pure soient le fait d'une âme médiocre, et non pas d'une nature vigoureuse gâtée par les conditions de son milieu de croissance ? Crois-tu qu'un naturel faible soit jamais susceptible d'être cause de grands biens ou de grands maux ?

— Non, je ne crois pas, dit-il, je suis de ton avis. **[492a]**

— Par conséquent, si le naturel philosophe, tel que nous l'avons défini, a la chance de recevoir l'instruction qui lui convient, il s'ensuit nécessairement, à mon avis, que son développement le mènera à la vertu tout entière ; si, au contraire, ce naturel est semé et pour croître s'enracine dans un milieu qui ne lui convient pas, son développement le conduira à toutes les formes opposées de ces vertus, à moins qu'un des dieux n'intervienne opportunément pour le protéger ! Et toi, penses-tu comme tout le monde que certains jeunes sont actuellement corrompus par les sophistes, et que certains sophistes font ce travail de corruption à titre de simples particuliers, ce qui est déjà digne de mention ? Ne crois-tu pas plutôt que ceux qui répandent ces propos sont eux-mêmes les plus grands sophistes, **[492b]** eux qui sont passés maîtres dans l'art d'éduquer et de former selon leur bon plaisir jeunes et vieux, hommes et femmes ?

— Et quand donc le font-ils ? dit-il.

— Lorsqu'ils se pressent nombreux, répondis-je, pour siéger dans les assemblées politiques, dans les tribunaux, dans les théâtres, dans les camps militaires, et à tout autre rassemblement ou regroupement de la population, et qu'ils blâment ou qu'ils louent ce qui se dit ou ce qui se fait, tout cela dans un grand vacarme où ils dépassent les bornes, dans un sens comme dans l'autre, en hurlant et en applaudissant, tandis que les rochers avoisinant le lieu où ils se trouvent leur renvoient **[492c]** l'écho redoublé du tumulte de leurs huées et de leurs éloges. En pareille circonstance, quel jeune homme crois-tu capable, comme on dit, de contenir son cœur ? Quelle éducation particulière résisterait sans être emportée dans ce cataclysme de blâmes et de louanges, dérivant au gré du courant qui l'entraîne ? N'en viendra-t-il pas à juger à leur manière de ce qui est beau et de ce qui est vil ? N'épousera-t-il pas les mêmes préoccupations que ces gens-là ? Ne deviendra-t-il pas comme eux ? **[492d]**

— Il y sera nécessairement poussé, Socrate, dit-il.

— Et nous n'avons pas encore abordé la nécessité la plus contraignante, repris-je.

— Laquelle ? dit-il.

— La nécessité que ces éducateurs-là, ces sophistes, mettent en avant dans leur action, quand ils échouent à persuader par la parole. Ne sais-tu pas qu'ils châtient par la dégradation civique, par la confiscation des biens et par la mort celui qu'ils ne parviennent pas à convaincre ?

— Bien sûr que je le sais, dit-il.

— Quel autre sophiste, crois-tu, quelles leçons privées pourraient tenter d'aller à contre-courant et prévaloir ? **[492e]**

— Selon moi, aucune, dit-il.

— Aucune en effet, repris-je, et ce serait même une bêtise considérable que d'essayer ! Car pour ce qui est d'atteindre la vertu, un caractère ne se modifie pas – aucun ne s'est modifié ni ne se modifiera jamais – s'il est éduqué selon l'éducation transmise par ces gens-là ; entendons bien, camarade, un caractère humain. Pour le caractère divin, il faut, selon la maxime, faire cas de l'exception qu'il représente pour notre argument, car tu dois savoir que tout ce qui, dans l'organisation actuelle des régimes politiques, **[493a]** est sauvé et devient ce qu'il doit devenir, tu peux l'affirmer sans te tromper, tout cela doit son salut à la faveur divine.

— Mon opinion là-dessus, dit-il, n'est pas différente de la tienne.

— Et voici, repris-je, un point encore où tu seras de mon avis.

— Lequel ?

— Tous ces particuliers qui se font payer, ceux que ces gens-là justement appellent sophistes et qu'ils regardent comme des rivaux dans les domaines des arts, n'enseignent pas d'autres doctrines que celles-là mêmes qu'adopte la population lorsqu'elle se réunit en assemblée. Et c'est à cela qu'ils donnent le nom de sagesse. Ils ressemblent en cela à quelqu'un qui, dans le but de nourrir un animal grand et fort, s'instruirait d'abord de ses instincts et de ses appétits, **[493b]** de la manière de l'approcher et de le toucher ; des moments où il est de contact difficile et où il est plus doux et des raisons qui le rendent ainsi ; des sons de voix qui, dans telle circonstance, le font pousser tel ou tel cri et des sons qui l'adoucissent ou l'irritent. Après avoir appris tout cela, après avoir partagé l'existence de l'animal et consacré beaucoup de temps à l'observer, notre homme donne le nom de sagesse à son expérience, il la systématise pour en faire un art et se met à l'enseigner sans connaître véritablement, dans ces doctrines comme dans ces comportements instinctifs, ce qui est beau ou laid, bien ou mal, juste ou injuste. **[493c]** Il utilise tous ces termes selon les opinions du gros animal, il appelle bonnes les choses qui lui font plaisir, mauvaises celles qui l'irritent, incapable par ailleurs de donner quelque fondement de raison à tous ces jugements. Il va jusqu'à appeler justes et belles des choses qui sont nécessaires, n'ayant jamais pris en considération la différence fondamentale qui sépare la nature de ce qui est bon et celle de ce qui est nécessaire, pas plus qu'il n'est en mesure de la faire voir à quelqu'un d'autre. Au nom de Zeus, pareil énergomène ne te semblerait-il pas un éducateur bien étrange ?

— Je pense bien ! dit-il.

— Eh bien, vois-tu quelque différence entre cet homme et celui qui conçoit la sagesse **[493d]** comme une connaissance de l'instinct et des plaisirs d'une multitude hétéroclite réunie en assemblée, qui se met à juger de peinture, de musique ou même de politique ? Quelqu'un adresse-t-il la parole à cette assemblée pour lui présenter un poème ou quelque autre œuvre d'art, ou encore un projet de service public, et rend-il la foule souveraine sur ces questions, allant jusqu'à dépasser les limites du nécessaire, eh bien la

nécessité qu'on appelle nécessité de Diomède¹¹ le forcera à produire les œuvres que cette foule approuve. Que ces œuvres soient véritablement bonnes et belles, as-tu jamais entendu quelqu'un en rendre compte de manière qui ne soit pas ridicule ? **[493e]**

— Non, dit-il, et je ne pense pas jamais en entendre.

— Maintenant que tu as compris tout cela, je te rappelle le point suivant. Est-il possible que la multitude reconnaisse et finisse par admettre que c'est le beau en soi, et non la multiplicité des choses belles, qui existe, **[494a]** et que c'est chaque chose en soi qui existe, et non la multiplicité des choses particulières ?

— Pas le moins du monde, dit-il.

— Il est donc impossible, dis-je, que la multitude soit philosophe.

— C'est impossible.

— C'est donc une nécessité que ceux qui se consacrent à la philosophie fassent l'objet de critiques de la part du peuple.

— C'est une nécessité.

— Et aussi de la part de ces particuliers qui s'associent à la foule et n'ont qu'un désir, celui de lui plaire ?

— C'est clair.

— À partir de là, quelle issue entrevois-tu pour le salut du naturel philosophe, si on veut qu'il demeure constant dans son occupation et atteigne son but ? Représente-toi la chose en tenant compte de ce que nous venons de dire. **[494b]** Nous avons convenu que la facilité à apprendre, la mémoire, le courage et la grandeur d'âme appartiennent à ce naturel.

— Oui.

— Eh bien, celui qui se trouve ainsi doué ne sera-t-il pas le premier parmi tous ses camarades d'enfance, surtout si le développement de son corps s'harmonise naturellement avec son âme ?

— Cela ne fait aucun doute, dit-il.

— Dès lors, quand il sera devenu adulte, ses parents et ses concitoyens voudront, je pense, l'employer pour leurs propres affaires.

— Comment ne le feraient-ils pas ? **[494c]**

— Ils s'inclineront donc devant lui, ils lui présenteront leurs requêtes et leurs hommages, s'appropriant d'avance en le flattant le pouvoir qui lui est destiné.

— C'est en tout cas, dit-il, souvent de cette manière que les choses se passent.

— Que penses-tu donc, dis-je, qu'un homme pareil puisse faire au milieu de gens de cette sorte, surtout si le hasard l'a fait naître dans une grande cité et si de surcroît il est riche et noble, beau de visage et bien constitué ? Ne penses-tu pas qu'il se gonflera d'un espoir extraordinaire, allant jusqu'à s'imaginer qu'il pourra devenir capable de gouverner autant les Grecs que les Barbares ? **[494d]** Et dans la foulée, ne s'élèvera-t-il pas lui-même jusqu'au sommet, rempli de façon insensée de prétention et de vaine

arrogance ?

— Assurément, dit-il.

— Et si, alors qu'il se trouve dans ces dispositions, quelqu'un s'approche doucement de lui et lui dit la vérité, que l'esprit lui fait défaut alors qu'il en aurait besoin, que l'esprit ne s'acquiert point, à moins de tendre toutes ses énergies pour l'acquérir, penses-tu qu'au sein de tant de médiocrité il prêtera l'oreille avec grâce à ces paroles ?

— Il s'en faut de beaucoup, dit-il.

— Si néanmoins, repris-je, son heureux naturel et sa parenté d'esprit [494e] avec de tels discours le rendent capable d'y être sensible de quelque manière et, faisant volte-face, de se laisser convertir à la philosophie, que pensons-nous que fassent alors ceux qui croient qu'ils perdront ses services et sa solidarité ? N'est-ce pas toute espèce de manœuvre et de discours qu'ils déploieront, aussi bien auprès de lui afin de le dissuader qu'auprès de celui qui cherche à le convaincre, pour lui en ôter le moyen, et cela autant par des machinations dans sa vie privée que par des actions intentées publiquement contre lui ? [495a]

— C'est inévitable, dit-il.

— Eh bien, est-il encore pensable qu'un tel homme se voue à la philosophie ?

— Ce n'est guère possible.

— Tu vois donc, repris-je, que nous n'avions pas tort de dire que les éléments constitutifs du naturel philosophe, lorsqu'ils se développent dans un milieu de formation défavorable, sont cause d'une forme de détournement de son occupation, autant que ces prétendus biens, les richesses et tout avantage du même genre.

— Non, dit-il, on a plutôt eu raison de parler de la sorte.

— Voilà donc, merveilleux ami, repris-je, l'étendue et les caractéristiques [495b] de la destruction et de la corruption qui affectent le meilleur des naturels dans sa quête de l'occupation la plus élevée, ce naturel rare entre tous, comme nous l'avons dit. Et c'est au sein d'un tel groupe d'hommes que surgissent ceux qui sont les artisans des pires maux pour les cités comme pour les particuliers, et aussi ceux qui sont les artisans des plus grands biens, quand ils se trouvent entraînés dans cette direction. Mais une nature médiocre n'accomplit jamais rien de grand à l'égard de qui que ce soit, individu ou cité.

— C'est très vrai, dit-il.

— Or, ceux-là qui se détournent ainsi d'une occupation qui leur convient suprêmement [495c] et qui abandonnent la philosophie à son isolement et à son célibat, ils vivent une vie qui ne convient pas à leur nature et n'est pas authentique. La philosophie de son côté, telle une orpheline sans parents, d'autres personnes indignes l'envahissent, la profanent et la couvrent d'insultes, de ces insultes auxquelles ont recours ceux qui, tu nous l'as rapporté, font profession de l'injurier, en accusant ceux qui participent à son

entreprise ou bien de ne servir à rien, ou encore, comme c'est le cas du plus grand nombre, d'être dignes de tous les maux.

— Ce sont bien les propos habituels, dit-il.

— Et ils sont assez vraisemblables, repris-je. En effet, d'autres hommes de moindre stature, voyant que la place est inoccupée, [495d] mais remplie de beaux noms et riche de belles apparences, comme des prisonniers échappés de leurs prisons et trouvant refuge dans des sanctuaires, s'empressent à leur tour de quitter leur métier pour embrasser la philosophie, et ce sont justement ceux que le hasard a rendus experts dans leur petit métier. Car, en dépit du fait qu'elle soit traitée de la sorte, la philosophie conserve précisément, par comparaison avec les autres professions, un prestige plus imposant, auquel aspirent en grand nombre des personnes dépourvues de dons naturels, elles dont la constitution physique a été affaiblie par leur art et leur métier [495e] et dont l'âme a été mutilée et flétrie par des travaux abrutissants. N'est-ce pas inévitable ?

— En effet, dit-il.

— Te semblent-ils différents, repris-je, d'un forgeron chauve et trapu qui, après avoir gagné quelque argent, à peine libéré de ses entraves et décrassé au bain public, se procure un habit neuf et, paré comme un jeune marié, entreprend d'épouser la fille de son maître pour fuir sa solitude et sa pauvreté ? [496a]

— Il n'y a aucune différence, dit-il.

— Quels rejets pourraient vraisemblablement naître de tels parents, si ce n'est des êtres bâtards et chétifs ?

— Fatalement.

— Eh quoi ? Si ceux qui sont indignes de culture s'approchent de la philosophie et, en dépit de leur indignité, s'associent à ses activités, quelles pensées et quelles opinions sont-ils à notre avis susceptibles d'engendrer ? Des sophismes, n'est-ce pas, pour les appeler du nom qui leur convient véritablement ? Rien qui soit légitime, rien qui relève d'une pensée véritable.

— C'est tout à fait juste, dit-il.

— Il reste donc, Adimante, repris-je, [496b] un tout petit nombre de personnes qui sont en toute dignité susceptibles de s'associer à la philosophie. Il peut s'agir de quelque noble caractère, formé par une éducation de qualité et que l'exil contraint à demeurer loin de son pays ; protégé d'éventuels corrupteurs, il demeure naturellement fidèle à la philosophie. Ce peut être encore quelque grande âme élevée dans une petite cité et qui se détourne des affaires politiques pour lesquelles elle n'a plus de respect. Ou encore, pour faire court, quelqu'un qui, à bon droit, n'éprouve plus de respect pour quelque autre métier et qui, doué d'un bon naturel, passe à la philosophie. Peut-être le frein qui retient encore notre compagnon Théagès est-il susceptible d'en retenir quelques autres ; [496c] car tous les autres facteurs ont été mis en œuvre pour tenir Théagès à l'écart de la philosophie, alors même que la préoccupation de ses malaises physiques l'y retient, le gardant éloigné des

affaires politiques. Mon cas personnel – le signe démonique – ne mérite pas qu'on en parle ; parmi ceux qui m'ont précédé, il ne s'est produit que rarement, et peut-être même chez personne. Or, ceux qui font partie de ce petit nombre, ceux qui ont goûté la douceur et la félicité d'un tel trésor, ils ont pleinement pris conscience de la folie de la multitude et ils ont vu que personne, pour ainsi dire, ne mène d'action politique saine, et [496d] qu'il n'est point de compagnon de bataille avec qui, en marchant, on puisse porter secours à la justice et assurer son salut. Ils ont vu, au contraire, que comme un homme tombé parmi les fauves, refusant de s'associer à leurs iniquités, mais impuissant à résister seul à la horde en furie, <le philosophe> va périr sans avoir aucunement rendu service à sa cité et à ses amis, stérile pour lui-même comme pour les autres. Pénétré de ces réflexions sur tout cela, celui-ci demeure tranquille et il ne s'occupe que de ses affaires personnelles, comme un voyageur surpris par la tempête et qui s'abrite derrière un mur pour se protéger des tourbillons de poussière et des rafales de pluie. Voyant de même les autres entièrement imprégnés d'iniquité, il s'estime heureux [496e] s'il peut lui-même vivre sa vie d'ici-bas pur d'injustice et d'actions impies et achever sa séparation de cette vie avec une belle espérance, dans la sérénité et la paix de l'âme. [497a]

— Oui, certes, dit-il, il quitterait cette vie non sans avoir accompli des choses, et non les moindres !

— Il n'aurait pas non plus, repris-je, accompli les plus grandes, n'ayant pas eu la chance de bénéficier du régime politique favorable, car dans un régime convenable, il n'en deviendra lui-même que plus grand, et en même temps que son salut personnel il assurera celui des affaires de la communauté. Il me semble maintenant que nous avons suffisamment discuté des causes de l'attaque à l'endroit de la philosophie et de son caractère injuste, à moins que tu ne veuilles ajouter quelque chose ?

— Non, je ne vois rien à ajouter sur ce point, dit-il. Mais parmi les constitutions politiques actuelles, laquelle convient le mieux à la philosophie selon toi ? [497b]

— Il n'y en a pas une seule, répondis-je, mais je déplore justement qu'aucune organisation parmi les constitutions politiques actuelles ne soit digne du naturel philosophe. Pour cette raison, ce naturel perd sa direction et s'altère. Comme une graine exotique semée en sol étranger perd ses propriétés en cherchant à s'adapter au terrain indigène qui la domine, ainsi en est-il de cette espèce même qui ne parvient pas à conserver dans la situation actuelle sa force propre, mais qui dégénère en un caractère différent. Mais si elle rencontre la constitution politique parfaite, [497c] d'une perfection égale à la sienne, alors elle montrera qu'elle est quelque chose de véritablement divin, tout le reste – les autres natures et les autres occupations – n'étant que chose humaine. Évidemment, tu vas me demander maintenant quelle est cette constitution politique !

— Tu te trompes, dit-il, ce n'est pas cela que j'allais te demander, mais

bien si c'est la constitution politique que nous avons déterminée en fondant notre cité, ou une autre.

— Celle-là même, repris-je, à tous égards, hormis le point suivant que nous avons discuté auparavant, à savoir qu'il devrait toujours y avoir au cœur de la cité quelque fonction dépositaire de la raison de la constitution politique, **[497d]** pareille à cette raison dont tu disposais, toi le nomothète, quand tu instituais les lois.

— Nous en avons discuté, en effet, dit-il.

— Mais, repris-je, c'est un point qui n'a pas été suffisamment éclairci, par crainte des objections que vous, vous souleviez afin de mettre en relief l'ampleur et la difficulté de l'exposé. En outre, ce qui reste n'est absolument pas ce qu'il y a de plus facile à exposer dans le détail.

— De quoi s'agit-il ?

— De quelle manière une cité qui entreprend de réaliser la philosophie ne se gâtera pas. Car tous les grands projets comportent des risques, et il est vrai, comme on dit, que les belles choses sont difficiles. **[497e]**

— Mais que cela ne t'empêche pas, dit-il, de mener l'exposé à son terme en clarifiant ce point.

— Si je n'y réussis pas, ce ne sera pas faute de le désirer, repris-je, mais parce que je ne le pourrai pas. Puisque tu es là, tu pourras au moins témoigner de ma détermination. Considère encore une fois ma résolution et l'audace que je mets à proposer que l'engagement d'une cité dans cette occupation doit être le contraire de ce qui se passe actuellement.

— Comment ?

— À présent, repris-je, ceux qui s'engagent dans cette occupation sont des jeunes gens, à peine sortis de l'enfance ; dans l'intervalle qui les sépare du moment où ils fonderont un foyer qu'ils devront gérer et feront des affaires, **[498a]** ils s'approchent de sa partie la plus difficile, et ensuite ils s'en éloignent, eux qui se formaient en vue de devenir des philosophes accomplis, précisément au regard de cette partie la plus difficile dont je parle, celle qui concerne les arguments. Dans le reste de leur vie, s'ils sont invités à rencontrer ceux qui se consacrent à cette occupation et s'ils sont désireux de devenir leurs auditeurs, ils considèrent qu'il s'agit certes de grandes choses, mais qu'il faut les pratiquer comme on pratique une activité secondaire. Lorsque arrive enfin l'âge de la vieillesse, mis à part quelques-uns, ils sont plus éteints que le soleil d'Héraclite, dans la mesure où ils ne s'y attachent plus avec aucune ardeur¹². **[498b]**

— Comment faudrait-il s'y prendre ? dit-il.

— Il faudrait que cela soit tout le contraire. Quand ils sont des enfants et des jeunes gens, il faudrait qu'ils s'engagent dans une formation et dans une philosophie qui soient propres à la jeunesse ; il faudrait aussi qu'ils aient grand soin de leur corps, alors qu'ils grandissent et deviennent des hommes, s'assurant de la sorte un soutien pour la philosophie. À mesure qu'ils avancent en âge vers ce moment où l'âme commence d'atteindre sa maturité, il faut les

astreindre aux exercices qui sont propres à celle-ci. Enfin, lorsque la force vient à manquer et qu'ils sont exclus des activités politiques et militaires, [498c] qu'on les laisse vaquer en liberté et sans rien faire d'autre <que de la philosophie>, si ce n'est comme activité secondaire, eux qui désirent mener une existence heureuse et qui, alors qu'ils s'apprêtent à mourir, couronnent la vie qu'ils ont vécue par le destin qui est à leur mesure là-bas.

— Tu me sembles, cher Socrate, dire la vérité avec un enthousiasme sincère, dit-il. Je présume cependant que la majorité de ceux qui nous écoutent montreront encore plus d'enthousiasme à émettre des objections et qu'ils ne seront aucunement convaincus, à commencer par Thrasymaque.

— Ne cherche pas à nous brouiller, Thrasymaque et moi, dis-je, [498d] juste au moment où nous sommes devenus des amis, encore que nous ne fussions pas vraiment des ennemis auparavant. Nous n'épargnerons aucun effort avant de les avoir persuadés, lui et les autres, ou encore jusqu'à ce que nous leur procurions du soutien en vue de cette vie-là, alors que, venus à une nouvelle existence, ils seront confrontés à des arguments comme ceux-ci.

— C'est d'un court laps de temps que tu parles, dit-il.

— Ce moment n'est rien, dis-je, si on le compare à la totalité du temps. Ce n'est pourtant pas une surprise si le grand nombre n'est pas convaincu par les arguments que nous formulons, car ils n'ont jamais vu se réaliser ce dont nous parlons maintenant. Ils ont plutôt vu [498e] des propos de ce genre délibérément mis en rapport de similitude les uns avec les autres, mais sans s'enchaîner spontanément comme à présent. Mais s'agissant d'un homme qui se trouve, dans les limites du possible, parfaitement conformé et identifié à la vertu, aussi bien dans l'action que dans le discours, [499a] un homme qui gouverne dans une autre cité du même type, jamais ils n'en ont vu, ni un ni plusieurs, n'est-ce pas ton avis ?

— Non, jamais.

— Encore moins ont-ils prêté suffisamment l'oreille, mon bienheureux, à des propos beaux et libres, du genre de ceux qui s'appliquent à la recherche du vrai de toutes les manières possibles dans le but d'atteindre la connaissance, et qui saluent de loin les subtilités et les arguties qui n'ont nul autre but que la réputation et la dispute, devant les tribunaux comme dans les rencontres privées.

— Ils ne l'ont pas fait, dit-il.

— C'est pour ces motifs, dis-je, et parce que nous l'avions pressenti alors, [499b] que nous avons affirmé, non sans une certaine frayeur et contraints par la vérité, qu'aucune cité, aucune constitution politique, et de la même manière aucun homme, ne deviendra jamais parfait avant qu'une certaine nécessité ne vienne, par l'effet de la chance, confier à ces quelques philosophes, eux qui sont peu nombreux, qui ne sont pas corrompus, eux qu'on traite aujourd'hui d'inutiles, qu'ils le veuillent ou non, la charge d'une cité, et contraindre la cité de leur obéir, [499c] ou avant qu'un authentique amour pour la philosophie véritable, émanant d'une inspiration divine, ne

s'empare des fils de ceux qui sont au pouvoir ou qui règnent dans les royaumes, ou encore de ces gouvernants eux-mêmes. Que l'une de ces situations se produise, ou même les deux, j'affirme ne disposer quant à moi d'aucun argument pour le déclarer impossible. Si tel était le cas, on se moquerait avec raison de nous, puisque nous ne ferions que répéter des propos qui ressemblent à des prières. N'est-ce pas le cas ?

— Il en est bien ainsi.

— Si donc, dans le temps infini qui s'est écoulé, il s'est présenté quelque nécessité pour ceux qui étaient éminents en philosophie de prendre la charge d'une cité, ou s'il existe même maintenant pareille nécessité dans quelque région barbare, en un lieu qui soit vraiment éloigné de notre regard, [499d] ou encore si cela doit se produire dans l'avenir, en ce cas nous sommes prêts à combattre pour cet argument en vertu duquel la constitution politique que nous avons discutée existe et existera quand la Muse elle-même deviendra souveraine de la cité. Il n'est pas impossible, en effet, que cela se produise, pas plus que nous ne discouons de choses impossibles. Que ces choses-là soient difficiles, nous le reconnaissons par ailleurs.

— À moi aussi, dit-il, les choses semblent ainsi.

— Dirais-tu, repris-je, qu'aux yeux du grand nombre ce n'est pas le cas ?

— Peut-être, dit-il.

— Mon bienheureux, dis-je, n'accuse pas si sévèrement le grand nombre. [499e] Ils seront sûrement d'un autre avis si, au lieu de trouver plaisir à leur chercher querelle, tu les reprends doucement et si tu dissipes leur agressivité à l'égard du désir de connaissance en leur montrant ceux que tu nommes philosophes et en distinguant, [500a] comme on vient de le faire, leur véritable nature et leur occupation, afin qu'ils ne croient pas que tu parles de ceux qu'eux-mêmes pensent être les philosophes. Et s'ils parviennent à les considérer de cette façon, tu reconnaîtras sûrement qu'ils se forment une opinion différente et qu'ils répondent différemment. À moins que tu ne supposes que quelqu'un d'un caractère paisible se fâche contre celui qui n'est pas irritable, ou encore que quelqu'un d'un caractère généreux ne devienne hargneux envers celui qui n'est pas envieux ? Je te dirai, en te devançant, que je crois qu'un naturel si difficile existe sûrement chez quelques-uns, mais qu'on ne le trouve pas dans la multitude.

— Je partage franchement ton avis, dit-il. [500b]

— Et ne t'accordes-tu pas avec moi sur le point suivant : les responsables de la disposition mauvaise de la multitude envers la philosophie sont ceux qui, se trouvant hors d'elle, ne lui appartiennent pas, eux qui ont fait irruption bruyamment, abusant sans cesse les uns des autres, et trouvant plaisir à la querelle en fabriquant sans arrêt des arguments qu'ils dirigent contre les personnes, ce qui est tout à fait indigne de la philosophie ?

— Tout à fait, dit-il.

— Celui-là, en effet, mon cher Adimante, qui garde l'esprit réellement

tourné vers les êtres qui sont n'a pas vraiment le loisir d'abaisser le regard vers les affaires des hommes, [500c] ni de se remplir d'envie et de malveillance en combattant contre eux. Bien au contraire, en regardant et en contemplant ces êtres bien ordonnés et éternellement disposés selon cet ordre, ces êtres qui ne commettent pas davantage l'injustice qu'ils ne la subissent les uns des autres et qui subsistent dans cette harmonie ordonnée selon la raison, <les philosophes> les imitent et cherchent le plus possible à leur ressembler. À moins que tu ne croies qu'il y ait moyen pour quelqu'un qui vit en présence de ce qu'il admire, d'éviter de l'imiter ?

— C'est impossible, dit-il.

— C'est ainsi que le philosophe, qui vit en présence de ce qui est divin et harmonieux, devient lui-même divin et harmonieux, autant qu'il est possible à un être humain de l'être. [500d] Mais la calomnie ne s'en répand pas moins chez plusieurs.

— C'est tout à fait le cas.

— Si donc, repris-je, il se trouve contraint de mettre en pratique, en les ramenant au niveau des mœurs humaines, les choses qu'il a vues là-bas, et de prendre position à la fois en public et en privé, au lieu de se concentrer sur sa propre formation, crois-tu qu'il deviendra un médiocre artisan de la modération, et de la justice, et de toute vertu qui concerne le peuple ?

— Pas le moins du monde, dit-il.

— Mais si pour la plupart les gens prennent conscience que nous disons la vérité au sujet du philosophe, [500e] demeureront-ils hostiles aux philosophes et se méfieront-ils de nous quand nous affirmons qu'une cité ne connaîtra jamais autrement le bonheur si l'esquisse n'en a été tracée par ces artistes peintres qui travaillent selon le modèle divin ?

— Ils ne seront pas hostiles, dit-il, à condition qu'ils en prennent conscience. Mais de quelle sorte d'esquisse parles-tu ? [501a]

— Ils prendraient la cité et les caractères des êtres humains comme une tablette à esquisser, dis-je, et en premier lieu, ils la nettoieraient, ce qui déjà n'est pas facile. Mais tu vois dès lors qu'ils seraient, ce faisant, très différents des autres, du simple fait de refuser de s'engager à rédiger des lois pour une cité – ou pour un particulier – avant de l'avoir reçue propre, ou d'avoir opéré ce nettoyage eux-mêmes.

— Et ils auraient raison, dit-il.

— Cela fait, ne crois-tu pas qu'ils esquisseront le plan de la constitution politique ?

— Sans doute. [501b]

— Ensuite, je pense qu'en complétant leur travail, ils regarderont souvent des deux côtés, d'abord vers ce qui est juste par nature comme vers ce qui est beau et modéré, et vers tout ce qui est du même genre, et puis ensuite en direction de ce qu'ils voudraient incorporer chez les êtres humains. De cette façon, en mélangeant et en broyant les diverses occupations, ils produiraient la représentation humaine, en se fondant sur cela même

qu'Homère a appelé forme divine et représentation divine¹³, lorsqu'elle s'est produite dans l'humanité.

— Bien, dit-il.

— Et je pense que tantôt ils effaceront certains traits, tantôt ils les dessineront à nouveau, **[501c]** jusqu'à ce qu'ils aient rendu les caractères humains le plus possible agréables au dieu.

— Ainsi, le dessin en deviendrait tout à fait sublime, dit-il.

— Sommes-nous donc, dis-je, en train de persuader de quelque façon ces gens qui, selon tes dires, se disposaient à nous attaquer, que le peintre des constitutions, c'est celui que nous venons de leur vanter ? C'est à cause de lui que ces gens étaient malveillants, parce que nous lui avons confié les cités. En entendant cela, se trouvent-ils maintenant dans des dispositions plus conciliantes ?

— Et de beaucoup, dit-il, s'il savent se maîtriser. **[501d]**

— Comment, en effet, pourront-ils encore contester ? Serait-ce en affirmant que les philosophes ne sont pas amoureux de ce qui est et de la vérité ?

— Ce serait certes absurde, dit-il.

— Serait-ce en disant que leur naturel, ce naturel que nous venons de décrire, n'est pas apparenté à ce qui est le meilleur ?

— Non, cela non plus.

— Quoi alors ? Diront-ils que ce naturel, quand il a la chance de tomber sur les occupations qui lui conviennent, ne sera pas parfaitement bon et philosophe, et même meilleur qu'aucun autre ? Ou alors dira-t-on que ce sont eux qui le sont davantage, eux que nous avons nous-mêmes exclus ? **[501e]**

— Sûrement pas.

— Seront-ils donc encore irrités quand nous dirons que tant que la classe des philosophes ne sera pas au pouvoir dans une cité, il n'y aura, ni pour la cité ni pour les citoyens, aucun répit à leurs maux, et que la constitution politique dont nous faisons le portrait par nos paroles ne trouvera pas sa réalisation dans les faits ?

— Peut-être le seront-ils moins, dit-il.

— Je t'en prie, dis-je, ne disons pas qu'ils sont simplement moins fâchés **[502a]**, mais qu'ils sont devenus tout à fait affables et qu'ils se sont laissés convaincre, de telle sorte que, par honte si ce n'est pour un autre motif, ils tombent d'accord avec nous.

— Très bien alors, dit-il.

— Pour ceux-là, repris-je, admettons donc qu'ils sont convaincus sur cette question. En ce qui concerne le point suivant, quelqu'un contestera-t-il qu'il pourrait arriver que des enfants de rois ou encore de personnes qui sont au pouvoir naissent doués de naturels philosophes ?

— Personne ne le contestera, dit-il.

— Et s'il arrivait qu'il en naisse qui soient tels, quelqu'un pourrait-il soutenir que selon toute nécessité ils deviendraient corrompus ? Qu'il leur soit

difficile de s'en garder, nous sommes les premiers à le reconnaître, [502b] mais que dans la totalité du temps, il n'y ait pas un seul d'entre eux qui soit jamais sauvé, se trouvera-t-il quelqu'un pour le contester ?

— Comment le pourrait-on ?

— Mais assurément, repris-je, s'il en naît un seul et qu'il gouverne une cité qu'il a convaincue, alors il sera capable de mener à leur terme les choses dont nous doutons pour l'instant.

— Oui, il en sera capable, dit-il.

— Si un gouvernant en effet, dis-je, établit les lois et les occupations que nous avons décrites, il n'est certes pas impossible que les citoyens consentent à agir en conséquence.

— Non, pas du tout.

— Mais justement, ces opinions qui sont les nôtres, est-il surprenant ou même impossible qu'elles soient les opinions des autres ?

— Non, moi je ne le pense pas, dit-il. [502c]

— Et justement, qu'il s'agisse des opinions les meilleures, si toutefois elles sont réalisables, nous l'avons montré de manière satisfaisante, je pense, dans ce qui a précédé.

— Oui, de manière satisfaisante.

— Nous en sommes donc maintenant au point où il semble que les positions que nous avons tenues concernant la législation soient les meilleures, dans la mesure où on peut les réaliser, mais qu'il soit difficile de les réaliser, encore que cela ne soit certes pas impossible.

— C'est bien la situation, dit-il.

— Par conséquent, puisque cet exposé est arrivé non sans difficulté à son terme, il convient d'exposer ensuite ce qui reste, c'est-à-dire de quelle façon et sur la base de quelles connaissances et [502d] de quelles occupations seront introduits les sauveurs de la constitution politique, et à partir de quel âge chacun d'entre eux s'appliquera à chaque activité et à chaque savoir ?

— Certes, dit-il, c'est ce qu'il convient d'exposer.

— Elle ne m'aura servi à rien, repris-je, cette astuce d'avoir laissé de côté dans notre discussion antérieure la difficile question de la possession des femmes, et aussi celles de la procréation des enfants et de l'organisation des gouvernants. Je l'ai fait sachant que ce qui constitue l'institution absolument véritable est de nature à susciter de la convoitise et combien son avènement est difficile. Car maintenant, la nécessité d'exposer ces questions n'en est pas moins indispensable. [502e] Pour ce qui est des questions relatives aux femmes et aux enfants, on en a terminé, mais en ce qui concerne la question des gouvernants, il faut s'y pencher, en reprenant pour ainsi dire à partir du commencement. Nous avons dit, tu t'en souviendras, qu'ils doivent se montrer [503a] amis de la cité, mis à l'épreuve dans les plaisirs et dans les peines, et qu'ils ne doivent pas se montrer prompts à renier leur engagement dans les situations de grand effort ou de souffrance, ni dans aucune forme d'adversité. Celui qui en est incapable doit être rejeté, alors que celui qui en

ressort entièrement purifié, comme l'or passé à l'épreuve du feu, doit être institué gouvernant et on doit lui offrir des privilèges et des présents, durant sa vie comme après sa mort. Voilà les propos que nous tenions, alors que l'argument s'insinuait en dissimulant son visage, **[503b]** de peur de déclencher ce à quoi nous avons affaire maintenant.

— Tu dis tout à fait vrai, dit-il, je m'en souviens effectivement.

— J'hésitais en effet, mon ami, repris-je, à dire ce que nous venons maintenant de risquer. Osons donc à présent affirmer que ceux qui doivent être établis comme les gardiens les plus accomplis seront les philosophes.

— Oui, que cela soit affirmé clairement, dit-il.

— Pense bien, dès lors, qu'ils seront probablement en petit nombre. Car ce naturel que nous avons décrit comme devant être leur lot, ses éléments sont rarement portés à croître en harmonie de façon à constituer un tout, mais la plupart ont tendance au contraire à croître distinctement. **[503c]**

— Comment cela ? dit-il.

— Tu sais bien que ceux qui ont de la facilité à apprendre, une bonne mémoire, l'esprit fin et perspicace, et tout ce qui s'associe à ces qualités, eux qui sont juvéniles et doués d'un esprit de grand calibre, tu sais bien qu'ils n'ont pas naturellement tendance à consentir tout à la fois de vivre en harmonie, dans la tranquillité et la stabilité, mais qu'au contraire de tels hommes se laissent emporter par leur vivacité d'esprit au hasard des circonstances, et que tout ce qu'il y a de stable en eux se désagrège.

— Tu as raison, dit-il.

— Par contraste, les caractères stables et qu'on ne modifie pas aisément, **[503d]** à qui on aurait plus facilement affaire parce qu'ils sont plus fiables, ceux justement qui à la guerre ne se laissent pas ébranler par les craintes, se comportent de la même manière à l'égard des connaissances : ils sont difficiles à ébranler et ont du mal à apprendre, comme s'ils étaient engourdis, et ils ne sont plus que sommeil et bâillements dès qu'il faut déployer quelque effort sur ce point.

— C'est bien le cas, dit-il.

— Mais nous, nous avons affirmé qu'il leur faut participer de l'une et l'autre aptitude, de manière heureuse et louable, ou alors il ne convient pas de leur offrir la formation la plus achevée, ni l'accès aux honneurs et au gouvernement.

— C'est juste, dit-il.

— Ne crois-tu pas que cela sera rare ?

— Comment en serait-il autrement ? **[503e]**

— Il faut donc les mettre à l'épreuve dans ces situations de peine, de peur et de plaisir dont nous avons parlé tout à l'heure, et ce que justement nous avons laissé de côté à ce moment, nous le dirons maintenant : il faut qu'ils s'exercent dans plusieurs connaissances, de manière à observer si leur naturel est à même de supporter les connaissances les plus élevées ou s'il se découragera, **[504a]** comme ceux qui se découragent dans d'autres

entreprises.

— Il convient sûrement, dit-il, de chercher à l'observer de cette manière. Mais de quelles connaissances très élevées parles-tu ?

— Tu te rappelles sans doute, repris-je, qu'après avoir distingué trois espèces de l'âme, nous avons cherché à tirer les conclusions de cette distinction en ce qui concerne la justice, la modération, le courage et la sagesse, et cela pour chaque vertu considérée dans sa particularité¹⁴.

— Si je ne m'en souvenais pas, répondit-il, je ne serais pas digne d'entendre la suite.

— Tu te rappelles bien aussi ce que nous avons dit juste avant ?

— Quoi donc ? **[504b]**

— Nous avons affirmé en quelque sorte que pour parvenir à contempler ces vertus dans la perspective la meilleure, il fallait emprunter un autre chemin, plus long ; à celui qui l'aurait parcouru, elles apparaîtraient en pleine lumière, encore qu'il soit possible de compléter nos raisonnements antérieurs par des démonstrations conséquentes. Et vous, vous avez affirmé que cela suffirait, et c'est ainsi que je vous fis alors un exposé qui manquait, il me semble, de la rigueur nécessaire. Mais peut-être était-il satisfaisant, c'est à vous de le dire.

— Mais quant à moi, dit-il, ton exposé était satisfaisant et il me semble que c'est aussi le cas pour les autres. **[504c]**

— Mais, mon ami, repris-je, quand il s'agit de sujets de ce genre, une mesure qui s'écarte si peu que ce soit de ce qui est ne peut s'avérer satisfaisante ; car aucune mesure imparfaite ne saurait être la mesure de quoi que ce soit. Cependant, il y a parfois des gens qui estiment que cela déjà est suffisant et qu'il ne sert à rien de pousser la recherche plus avant.

— Ils sont encore plus nombreux, dit-il, ceux que leur indolence amène à ce sentiment !

— Mais justement, repris-je, voilà un sentiment dont n'a aucunement besoin le gardien de la cité et des lois.

— Apparemment, dit-il.

— Ce gardien, camarade, repris-je, il lui faut justement parcourir le chemin plus long **[504d]** et, quand il s'instruit, il ne doit pas moins ménager ses efforts que quand il s'exerce au gymnase. Autrement, comme nous le disions tout à l'heure, il ne parviendra jamais au terme de ce savoir qui est à la fois le plus haut et celui qui lui convient le plus.

— Alors, dit-il, les choses dont nous avons parlé ne sont pas les choses les plus hautes, et il y a quelque chose de supérieur à la justice et à tout ce que nous avons passé en revue ?

— Oui, quelque chose de supérieur, repris-je, et à l'égard de ces vertus mêmes, il ne faut pas seulement en regarder l'esquisse, comme nous le faisons à présent, mais encore ne pas renoncer à en contempler le tableau le plus achevé. Ne serait-il pas ridicule de tout mettre en œuvre à propos d'autres choses de peu d'importance, **[504e]** en cherchant à atteindre le plus de rigueur

et le plus de clarté possible, et de ne pas juger dignes de la plus grande rigueur les sujets les plus élevés ?

— Si, dit-il. Mais crois-tu, poursuivit-il, qu'on te laissera sans te demander ce qu'est ce savoir suprême dont tu parles et quelle est, selon toi, sa nature ?

— Pas du tout, répondis-je, mais c'est à toi de m'interroger. Du reste, ce n'est pas peu souvent que tu m'as entendu traiter de ce sujet, et maintenant, ou bien tu n'as pas la chose à l'esprit, ou bien encore tu ne penses qu'à me présenter de nouveaux embarras en me contredisant. **[505a]** Et c'est cela, je crois, qui est plutôt le cas : tu m'as entendu exposer souvent qu'il n'existe pas de savoir plus élevé que la forme du bien, et que c'est par cette forme que les choses justes et les autres choses vertueuses deviennent utiles et bénéfiques. Et tu ne doutes pas à présent que c'est là ce que je m'appête à dire, en ajoutant pour te répondre que nous ne connaissons pas cette forme de manière satisfaisante. Or, si nous ne la connaissons pas, dussions-nous connaître au suprême degré toutes les choses qui existent en dehors d'elle, tu sais que cette connaissance ne nous servirait à rien, de même que nous ne possédons rien sans la possession du bien. **[505b]** À moins que tu ne croies qu'il y ait avantage à posséder quelque chose que ce soit, qu'elle soit bonne ou non ? Ou encore à connaître toute chose sans connaître le bien, en se privant de la connaissance du beau et du bon ?

— Non, par Zeus, ce n'est pas mon avis, dit-il.

— Mais, par ailleurs, tu sais aussi que la plupart des gens croient que le bien s'identifie au plaisir, et quant à l'élite des gens raffinés, elle croit qu'il s'identifie à la connaissance.

— Comment en serait-il autrement ?

— Et tu sais aussi, mon ami, que ceux qui croient cela ne parviennent pas à montrer ce qu'est cette connaissance, et qu'au bout du compte ils sont amenés à dire que c'est la connaissance du bien.

— Et ma foi, dit-il, on pourrait en rire. **[505c]**

— Comment ne le ferait-on pas, en effet, repris-je, si nous faisant le reproche de ne pas connaître le bien, ils nous en parlent ensuite comme si nous le connaissions ? Ils affirment que la connaissance est la connaissance du bien, comme si nous devions comprendre ce qu'ils disent dès qu'ils prononcent le nom de bien.

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Mais que penser de ceux qui définissent le bien par le plaisir¹⁵ ? Leur discours est-il moins plein d'erreurs que celui des autres ? Ne sont-ils pas, eux aussi, contraints d'admettre qu'il y a des plaisirs mauvais ?

— Oui, absolument.

— Il leur faut donc, je crois, reconnaître que les mêmes choses peuvent être à la fois bonnes et mauvaises, n'est-ce pas ? **[505d]**

— En effet.

— Il est donc clair qu'il y a autour de cette question des controverses

considérables et nombreuses ?

— Comment le nier ?

— Mais quoi ? N'est-il pas également évident que la plupart des gens vont choisir ce qui semble juste et beau et que, même si cela n'est pas la réalité, ils n'en désirent pas moins le pratiquer, le posséder et en montrer l'apparence, alors que personne ne se contente de posséder des biens qui ne sont qu'apparents, mais qu'on recherche au contraire des biens qui sont réels, chacun méprisant l'apparence en ce domaine ?

— Cela est certain, dit-il.

— Or, ce bien que toute âme poursuit et qui constitue la fin de tout ce [505e] qu'elle entreprend, ce bien dont elle pressent l'existence sans pouvoir, dans sa perplexité, saisir pleinement ce qu'il peut être, ni s'appuyer sur une croyance solide comme celle qu'elle entretient à l'égard d'autres objets – ce qui par ailleurs la prive du bienfait qu'elle pourrait tirer de ces objets –, ce bien si grand et si précieux, [506a] dirons-nous qu'il doit demeurer dans l'obscurité pour ceux qui sont les meilleurs dans la cité, ceux-là à qui nous confierons tout ?

— Certainement pas, dit-il.

— En tout cas, dis-je, je pense que les choses justes et les choses belles, lorsqu'elles sont maintenues dans la méconnaissance de ce en quoi elles sont aussi des choses bonnes, ne possèdent pas un gardien de grande valeur si ce gardien doit ignorer ce bien qui les concerne. Je devine même que personne ne connaîtra suffisamment le juste et le beau avant de connaître ce bien.

— Tu devines juste, dit-il.

— Ainsi donc, notre constitution politique sera parfaitement ordonnée, [506b] si c'est un tel gardien qui veille sur elle, un gardien qui possède cette connaissance !

— Nécessairement, dit-il. Mais toi, Socrate, que penses-tu que soit le bien ? Est-ce la science ? Est-ce le plaisir ou quelque chose d'autre ?

— Le voilà donc, le cher homme ! m'écriai-je. Je voyais bien – et cela était clair depuis longtemps – que tu ne te contenterais pas de l'opinion des autres sur ces questions !

— C'est, dit-il, qu'il ne me semble pas juste, Socrate, que tu te montres capable d'exposer les doctrines des autres, et non les tiennes, compte tenu de tout le temps que tu as passé à t'occuper de ces questions. [506c]

— Qu'est-ce à dire ? repris-je. Te paraît-il plus juste de parler des choses qu'on ne connaît pas comme si on les connaissait ?

— Non, dit-il, pas comme si on les connaissait, mais en consentant à exposer ses convictions personnelles.

— Que dis-tu là ? repris-je. N'as-tu pas remarqué à quel point sont viles toutes les opinions qui sont dépourvues de science ? Les meilleures d'entre elles sont aveugles : vois-tu quelque différence entre des aveugles suivant correctement leur chemin et ceux qui possèdent une opinion vraie, mais sans posséder l'intelligence ?

— Aucune, dit-il.

— Tiens-tu donc à contempler des choses viles, aveugles et difformes, si tu peux entendre par ailleurs des choses claires et belles ? **[506d]**

— Au nom de Zeus, Socrate, s'écria alors Glaucon, ne t'arrête pas comme si tu étais arrivé au but ! Nous serons satisfaits si tu exposes la nature du bien de la même manière que tu as exposé la nature de la justice, de la modération et des autres vertus.

— Et pour moi aussi, camarade, repris-je, ce serait un motif de plein contentement ; mais je crains de n'en être pas capable et, si je devais en prendre le risque, d'attirer sur moi la moquerie en raison de ma maladresse. Mais, bienheureux amis, laissons de côté pour l'instant la question du bien tel qu'il est en lui-même, **[506e]** car il me semble supérieur à ce que notre effort présent peut espérer atteindre, en tout cas selon l'estimation que j'en fais pour le moment ; je consens, par contre, à vous parler de ce qui me paraît le rejeton du bien et qui lui ressemble le plus, si cela vous convient. Sinon, laissons cela de côté.

— Mais parle-nous-en, dit-il. Une autre fois, tu nous revaudras cela en nous donnant l'histoire du père. **[507a]**

— Je voudrais bien, dis-je, qu'il soit en mon pouvoir de m'acquitter de cette dette et que vous puissiez quant à vous la percevoir, au lieu de nous contenter comme à présent des seuls intérêts. Recevez donc cet enfant, lui qui est le produit du bien lui-même. Mais prenez garde que, sans le vouloir, je ne vous induise en erreur de quelque façon, en vous remettant un compte erroné du produit !

— Nous y prendrons garde, dit-il, dans la mesure du possible. Mais parle seulement.

— Mettons-nous d'accord au préalable, dis-je, et rappelons-nous ce que je vous ai dit auparavant, tout comme ce dont nous nous sommes déjà entretenus plusieurs fois en d'autres circonstances. **[507b]**

— De quoi veux-tu parler ? dit-il.

— Il y a plusieurs choses belles, dis-je, et plusieurs choses bonnes, et nous affirmons que chacune existe ainsi, et nous les distinguons par le langage.

— Nous l'affirmons, en effet.

— Nous affirmons aussi l'existence du beau en soi et du bien en soi, et de même pour toutes ces choses que nous avons d'abord posées comme multiples, nous les posons maintenant, renversant notre approche, selon la forme unique de chacune, comme une essence unique, et nous appelons chacune "ce qui est".

— C'est cela.

— Et nous disons ensuite que les choses multiples sont vues, mais qu'elles ne sont pas pensées, alors que les formes sont pensées mais ne sont pas vues.

— Absolument. **[507c]**

— Et maintenant, par quelle partie de nous-mêmes voyons-nous les choses visibles ?

— Par la vue, dit-il.

— Et de même, repris-je, nous entendons par l'ouïe les choses audibles, et par les autres sens nous percevons la totalité des choses sensibles.

— Sans doute.

— N'as-tu pas remarqué, repris-je, à quel point l'artisan de nos sens s'est dépensé pour rendre possible la faculté de voir et d'être vu ?

— Non, pas vraiment, dit-il.

— Eh bien, considère la question de la manière suivante. N'y a-t-il pas quelque chose d'un genre différent qui soit requis à l'ouïe et à la voix, l'une pour entendre, l'autre pour être entendue, **[507d]** de telle sorte que si cette troisième chose fait défaut, l'ouïe n'entend pas et la voix n'est pas entendue ?

— Je ne vois rien de ce genre, dit-il.

— Et je crois, repris-je, que pour beaucoup d'autres sens, pour ne pas dire tous, il n'est besoin de rien de ce genre. À moins que tu ne puisses m'en citer un ?

— Non, je ne peux pas, dit-il.

— Mais en ce qui concerne la possibilité de voir et d'être vu, ne conçois-tu pas qu'il faut quelque chose de ce genre ?

— Comment cela ?

— Admettons que la vue soit présente dans les yeux et que celui qui s'en trouve doué entreprenne de s'en servir, admettons aussi la présence d'une coloration dans les choses : **[507e]** à moins que n'intervienne un troisième genre d'élément, propre par nature à cette fin, tu sais que la vue ne verra rien et que les couleurs demeureront invisibles.

— De quel genre d'élément parles-tu donc ? dit-il.

— De ce que tu appelles la lumière, repris-je.

— Tu dis vrai, dit-il.

— Ainsi donc, ce n'est pas selon un type de rapport de peu d'importance que le sens de la vue et la faculté de voir **[508a]** se trouvent liés par un lien plus précieux que tous les liens qui unissent les autres <sens et leurs objets>, à moins que tu ne tiennes la lumière pour quelque chose de peu de valeur.

— Mais il s'en faut de beaucoup, dit-il, que ce soit une chose sans valeur.

— Quel est, selon toi, celui des dieux du ciel qui détient le pouvoir de causer ce lien, lui dont la lumière donne à la vue de voir magnifiquement, et aux choses visibles d'être vues ?

— Celui-là même que tu désignerais, dit-il, comme tout le monde ; car c'est le soleil manifestement que tu me demandes de nommer.

— Eh bien, la vue, par sa nature, n'entretient-elle pas avec ce dieu le rapport suivant ?

— Comment cela ?

— La vue n'est pas le soleil, ni elle-même, ni l'organe dans lequel elle

se forme **[508b]** et que nous appelons l'œil.

— Non, en effet.

— Et pourtant, de tous les organes relatifs aux sens, je pense que l'œil est celui qui ressemble le plus au soleil.

— De beaucoup.

— Et, en outre, la puissance qu'il possède, ne la tire-t-il pas du soleil, comme une émanation provenant de lui ?

— C'est absolument le cas.

— Et ainsi le soleil, qui n'est pas la vue mais qui en constitue par ailleurs la cause, n'est-il pas vu par cette vue même ?

— Il en est ainsi, dit-il.

— Eh bien, sache-le, dis-je, c'est lui que j'affirme être le rejeton du bien, lui que le bien a engendré à sa propre ressemblance, **[508c]** de telle façon que ce qu'il est lui, <le bien>, dans le lieu intelligible par rapport à l'intellect et aux intelligibles, celui-ci, <le soleil>, l'est dans le lieu visible par rapport à la vue et aux choses visibles.

— Comment cela ? demanda-t-il. Reprends ton exposé pour moi.

— Tu sais, repris-je, que les yeux, lorsqu'on les tourne vers ces objets colorés que n'éclaire plus la lumière du jour, mais seulement quelque lueur nocturne, perdent leur acuité et semblent devenir presque aveugles, comme si la clarté de la vision les avait quittés ?

— Oui, bien sûr, dit-il.

— Et je pense bien que si les yeux se tournent vers des objets que le soleil **[508d]** illumine, ils les voient nettement, et il semble bien que la vision soit claire pour ces mêmes yeux.

— Sans doute.

— Conçois donc, maintenant, qu'il en est de même pour la vision de l'âme. Lorsqu'elle se tourne vers ce que la vérité et l'être illuminent, alors elle le pense, elle le connaît et elle semble posséder l'intellect. Lorsqu'elle se tourne cependant vers ce qui est mêlé d'obscurité, sur ce qui devient et se corrompt, alors elle a des opinions dans lesquelles elle s'embrouille en les revirant en tous sens, et on dirait qu'elle est alors dépourvue d'intellect.

— C'est ce qui semble. **[508e]**

— Eh bien, ce qui confère la vérité aux objets connaissables et accorde à celui qui connaît le pouvoir de connaître, tu peux déclarer que c'est la forme du bien. Comme elle est la cause de la connaissance et de la vérité, tu peux la concevoir comme objet de connaissance, et si tu reconnais à l'une et à l'autre – la connaissance et la vérité – une certaine beauté, tu porteras un jugement correct si tu estimes qu'il existe encore quelque chose de plus beau <qu'elles>. La connaissance et la vérité, il est juste de penser qu'elles sont, comme la lumière **[509a]** et la vue, semblables au soleil dans le monde visible, mais il n'est pas correct de les identifier au soleil ; et de même, dans le monde intelligible, il est juste de penser que la connaissance et la vérité sont semblables au bien, alors qu'il serait incorrect d'identifier l'une ou l'autre au

bien : la nature du bien, en effet, doit être quelque chose d'encore plus précieux !

— Tu parles, dit-il, d'une beauté extraordinaire, si le bien produit la connaissance et la vérité et s'il les surpasse lui-même en beauté. Tu ne le présentes assurément pas comme le plaisir.

— Prends garde à ce que tu dis, répondis-je, et porte attention plutôt à cette image de lui. **[509b]**

— Comment ?

— Je pense que tu admettras que le soleil confère aux choses visibles non seulement le pouvoir d'être vues, mais encore la genèse, la croissance et la subsistance, encore que lui-même ne soit aucunement genèse.

— Comment le serait-il, en effet ?

— Eh bien maintenant, pour les objets de connaissance, ce n'est pas seulement leur cognoscibilité que manifestement ils reçoivent du bien, mais c'est leur être et aussi leur essence qu'ils tiennent de lui, même si le bien n'est pas l'essence, mais quelque chose qui est au-delà de l'essence, dans une surabondance de majesté et de puissance. » **[509c]**

Et alors Glaucon, facétieux, s'exclama :

« Par Apollon, dit-il, quelle prodigieuse transcendance¹⁶ !

— C'est toi le responsable, repris-je, tu m'as forcé à exprimer mes opinions à son sujet.

— Ne t'arrête pas là, dit-il, et si tu n'acceptes pas de poursuivre, complète au moins ta comparaison avec le soleil.

— Sans doute, repris-je, me faut-il compléter passablement de choses.

— Dans ce cas, dit-il, n'en laisse pas la moindre de côté.

— Je pense, repris-je, que j'en laisserai de côté un grand nombre. Dans les circonstances, cependant, et autant que possible, je n'en omettrai pas de manière délibérée.

— Garde-toi de le faire, dit-il. **[509d]**

— Alors, repris-je, représente-toi bien, en suivant notre manière de nous exprimer, qu'il existe deux souverains : l'un règne sur le genre intelligible et sur le lieu intelligible, l'autre, de son côté, règne sur l'*horatón*, c'est-à-dire sur le visible (je ne dis pas *ouranós*, le ciel, de peur de paraître vouloir faire un jeu de mots sophistiqué). Tu vois bien de toute façon qu'il y a là deux genres différents, le visible et l'intelligible ?

— Je le saisis bien.

— Sur ce, prends, par exemple, une ligne coupée en deux segments d'inégale longueur¹⁷ ; coupe de nouveau, suivant la même proportion que la ligne, chacun des deux segments – celui du genre visible et celui du genre intelligible – et tu obtiendras ainsi, eu égard à un rapport réciproque de clarté et d'obscurité dans le monde visible, le second segment, celui des images. **[509e]** J'entends par images d'abord **[510a]** les ombres, ensuite les reflets qui se produisent sur l'eau ou encore sur les corps opaques, lisses et brillants, et tous les phénomènes de ce genre. Tu comprends ce que je veux dire ?

— Mais je comprends bien.

— Pose alors l'autre segment auquel celui-ci ressemble, les animaux qui nous entourent, et tout ce qui est soumis à la croissance, aussi bien que l'ensemble du genre de ce qui est fabriqué.

— Je le pose, dit-il.

— Accepterais-tu aussi de dire, repris-je, que la division a été effectuée sous le rapport de la vérité et de la non-vérité, de telle sorte que l'opposable est au connaissable ce que l'objet ressemblant est à ce à quoi il ressemble. **[510b]**

— Je l'admets absolument, dit-il.

— Examine aussi comment il faut couper la section de l'intelligible.

— De quelle façon ?

— Voici. Dans une partie de cette section, l'âme, traitant comme des images les objets qui, dans la section précédente, étaient les objets imités, se voit contrainte dans sa recherche de procéder à partir d'hypothèses ; elle ne chemine pas vers un principe, mais vers une conclusion. Dans l'autre section toutefois, celle où elle s'achemine vers un principe anhypothétique, l'âme procède à partir de l'hypothèse et sans recourir à ces images, elle accomplit son parcours à l'aide des seules formes prises en elles-mêmes.

— Je n'ai pas bien compris, dit-il, ce que tu viens d'exposer. **[510c]**

— Eh bien, reprenons, dis-je. Tu comprendras mieux après ce que je vais dire maintenant. Tu sais bien, je pense, que ceux qui s'occupent de géométrie, de calcul et d'autres choses du même genre font l'hypothèse du pair et de l'impair, des figures et des trois espèces d'angles, et de toutes sortes de choses apparentées selon la recherche de chacun, et qu'ils traitent ces hypothèses comme des choses connues ; quand ils ont confectionné ces hypothèses, ils estiment n'avoir à en rendre compte d'aucune façon, ni à eux-mêmes ni aux autres, **[510d]** tant elles paraissent évidentes à chacun ; mais ensuite, en procédant à partir de ces hypothèses, ils parcourent les étapes qui restent et finissent par atteindre, par des démonstrations progressives, le point vers lequel ils avaient tendu leur effort de recherche.

— Eh oui, dit-il, je sais parfaitement cela.

— Aussi bien dois-tu savoir qu'ils ont recours à des formes visibles et qu'ils construisent des raisonnements à leur sujet, sans se représenter ces figures particulières, mais les modèles auxquels elles ressemblent ; leurs raisonnements portent sur le carré en soi et sur la diagonale en soi, mais non pas sur cette diagonale dont ils font un tracé, et de même pour les autres figures. **[510e]** Toutes ces figures, en effet, ils les modèlent et les tracent, elles qui possèdent leurs ombres et leurs reflets sur l'eau, mais ils s'en servent comme autant d'images dans leur recherche **[511a]** pour contempler ces êtres en soi qu'il est impossible de contempler autrement que par la pensée.

— Tu dis vrai.

— Eh bien, voilà présenté ce genre que j'appelais l'intelligible : dans sa recherche de ce genre, l'âme est contrainte d'avoir recours à des hypothèses ; elle ne se dirige pas vers le principe, parce qu'elle n'a pas la force de s'élever

au-dessus des hypothèses, mais elle utilise comme des images ces objets qui sont eux-mêmes autant de modèles pour les copies de la section inférieure, et ces objets, par rapport à leurs imitations, sont considérés comme clairs et dignes d'estime. **[511b]**

— Je comprends, dit-il, tu veux parler de ce qui relève de la géométrie et des disciplines connexes.

— Et maintenant, comprends-moi bien quand je parle de l'autre section de l'intelligible, celle qu'atteint le raisonnement lui-même par la force du dialogue ; il a recours à la construction d'hypothèses sans les considérer comme des principes, mais pour ce qu'elles sont, des hypothèses, c'est-à-dire des points d'appui et des tremplins pour s'élancer jusqu'à ce qui est anhypothétique, jusqu'au principe du tout. Quand il l'atteint, il s'attache à suivre les conséquences qui découlent de ce principe et il redescend ainsi jusqu'à la conclusion, **[511c]** sans avoir recours d'aucune manière à quelque chose de sensible, mais uniquement à ces formes en soi, qui existent par elles-mêmes et pour elles-mêmes, et sa recherche s'achève sur ces formes.

— Je ne comprends pas parfaitement, dit-il, tu évoques une grande entreprise, me semble-t-il ; tu veux montrer que la connaissance de l'être et de l'intelligible, qu'on acquiert par la science du dialogue, la dialectique, est plus claire que celle que nous tirons de ce qu'on appelle les disciplines. Dans ces disciplines, les hypothèses servent de principes, et ceux qui les contemplent sont contraints pour y parvenir de recourir à la pensée, et non pas aux sens ; **[511d]** comme leur examen cependant ne remonte pas vers le principe, mais se développe à partir d'hypothèses, ceux-là ne te semblent pas posséder l'intelligence de ces objets, encore que ces objets seraient intelligibles s'ils étaient contemplés avec le principe. Tu appelles donc pensée¹⁸, me semble-t-il, et non intellect¹⁹, l'exercice habituel des géomètres et des praticiens de disciplines connexes, puisque la pensée est quelque chose d'intermédiaire entre l'opinion et l'intellect.

— Mais tu me suis parfaitement, repris-je. Et maintenant, adjoins à nos quatre sections les quatre états mentaux de l'âme : l'intellection, pour la section supérieure, la pensée, **[511e]** pour la deuxième ; donne le nom de croyance à la troisième, et à la dernière celui de représentation, et range-les selon la proportion suivante : plus les objets de ces états mentaux participent à la vérité, plus ils participent à l'évidence.

— Je comprends, dit-il, je suis d'accord et je dispose le tout comme tu dis. »

1- Allusion à l'histoire d'Arion sauvé par un dauphin, voir Hérodote I, 23-24.

2- Adaptation d'un vers de Pindare (fr. 209 Snell-Maehler).

3- Prêtresse d'Apollon à Delphes.

4- Voir Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 40.

5- *Iliade* VII, 321-322.

6- *Iliade* VIII, 162 et XII, 311.

7- *Les Travaux et les Jours*, 121-123.

8- L'Apollon de Delphes.

9- Ces trois « vagues » sont, dans l'ordre, l'intégration des femmes au corps des gardiens, la communauté des femmes et des enfants, et, maintenant, l'établissement des rois philosophes : voir *supra*, 457b et *infra*, 473c.

10- D'après les scholies, Socrate ferait allusion à la devinette suivante : un homme qui n'était pas un homme vit et ne vit pas un oiseau qui n'était pas un oiseau, perché sur du bois qui n'était pas du bois, et le frappa avec une pierre qui n'était pas une pierre. La réponse est : un eunuque malvoyant frappa avec une pierre ponce une chauve-souris perchée sur un roseau.

11- Comme le signale un scholiaste, on retrouve l'expression chez Aristophane, *L'Assemblée des femmes* 1029, sans plus de précisions.

12- Voir le fragment d'Héraclite (65 DK = 55 Pradeau = Aristote, *Météorologiques* II, 2, 354b24-355a21).

13- Voir par exemple *Iliade* I, 131, à propos d'Achille.

14- Renvoi au livre IV.

15- Platon fait peut-être référence ici aux penseurs cyrénaïques mais, plus probablement, à l'opinion populaire en général.

16- On pourrait aussi traduire : « quelle merveilleuse emphase ! ».

17- Pour une représentation figurée, voir l'annexe 16.

18- En grec : *diánoia*.

19- En grec : *noûs*.

Livre VII

[514a] « Eh bien, après cela, dis-je, compare notre nature, considérée sous l'angle de l'éducation et de l'absence d'éducation, à la situation suivante. Représente-toi des hommes dans une sorte d'habitation souterraine en forme de caverne¹. Cette habitation possède une entrée disposée en longueur, remontant de bas en haut tout le long de la caverne vers la lumière. Les hommes sont dans cette grotte depuis l'enfance, les jambes et le cou ligotés de telle sorte qu'ils restent sur place et ne peuvent regarder que ce qui se trouve devant eux, [514b] incapables de tourner la tête à cause de leurs liens. Représente-toi la lumière d'un feu qui brûle sur une hauteur loin derrière eux et, entre le feu et les hommes enchaînés, un chemin sur la hauteur, le long duquel tu peux voir l'élévation d'un petit mur, du genre de ces cloisons qu'on trouve chez les montreurs de marionnettes et qu'ils érigent pour les séparer des gens. Par-dessus ces cloisons, ils montrent leurs merveilles.

— Je vois, dit-il.

— Imagine aussi, le long de ce muret, des hommes qui portent [514c] toutes sortes d'objets fabriqués qui dépassent le muret, des statues d'hommes [515a] et d'autres animaux, façonnées en pierre, en bois et en toute espèce de matériau. Parmi ces porteurs, c'est bien normal, certains parlent, d'autres se taisent.

— Tu décris là, dit-il, une image étrange et de bien étranges prisonniers.

— Ils sont semblables à nous, dis-je. Pour commencer, crois-tu en effet que de tels hommes auraient pu voir quoi que ce soit d'autre, d'eux-mêmes et les uns des autres, si ce n'est les ombres qui se projettent, sous l'effet du feu, sur la paroi de la grotte en face d'eux ?

— Comment auraient-ils pu, dit-il, puisqu'ils ont été forcés leur vie durant de garder la tête immobile ? [515b]

— Qu'en est-il des objets transportés ? N'est-ce pas la même chose ?

— Bien sûr que si.

— Alors, s'ils avaient la possibilité de discuter les uns avec les autres, n'es-tu pas d'avis qu'ils considéreraient comme des êtres réels les choses qu'ils voient ?

— Si, nécessairement.

— Et que se passerait-il si la prison recevait aussi un écho provenant de la paroi d'en face ? Chaque fois que l'un de ceux qui passent se mettrait à parler, crois-tu qu'ils penseraient que celui qui parle est quelque chose d'autre que l'ombre qui passe ?

— Par Zeus, non, dit-il, je ne le crois pas.

— Mais alors, dis-je, **[515c]** de tels hommes considéreraient que le vrai n'est absolument rien d'autre que les ombres des objets fabriqués.

— De toute nécessité, dit-il.

— Examine dès lors, dis-je, la situation qui résulterait de la libération de leurs liens et de la guérison de leur égarement, dans l'éventualité où, dans le cours des choses, il leur arriverait ce qui suit. Chaque fois que l'un d'entre eux serait détaché et contraint de se lever subitement, de retourner la tête, de marcher et de regarder vers la lumière, à chacun de ces mouvements il souffrirait, et l'éblouissement le rendrait incapable de distinguer ces choses **[515d]** dont il voyait auparavant les ombres. Que crois-tu qu'il répondrait si quelqu'un lui disait que tout à l'heure il ne voyait que des lubies, alors que maintenant, dans une plus grande proximité de ce qui est réellement, et tourné davantage vers ce qui est réellement, il voit plus correctement ? Surtout si, en lui montrant chacune des choses qui passent, on le contraint de répondre à la question : qu'est-ce que c'est ? Ne crois-tu pas qu'il serait incapable de répondre et qu'il penserait que les choses qu'il voyait auparavant étaient plus vraies que celles qu'on lui montre à présent ?

— Bien plus vraies, dit-il. **[515e]**

— Et de plus, si on le forçait à regarder en face la lumière elle-même, n'aurait-il pas mal aux yeux et ne la fuirait-il pas en se retournant vers ces choses qu'il est en mesure de distinguer ? Et ne considérerait-il pas que ces choses-là sont réellement plus claires que celles qu'on lui montre ?

— C'est le cas, dit-il.

— Si par ailleurs, dis-je, on le tirait de là par la force, en le faisant remonter la pente raide et si on ne le lâchait pas avant de l'avoir sorti dehors à la lumière du soleil, n'en souffrirait-il pas **[516a]** et ne s'indignerait-il pas d'être tiré de la sorte ? Et lorsqu'il arriverait à la lumière, les yeux éblouis par l'éclat du jour, serait-il capable de voir ne fût-ce qu'une seule des choses qu'à présent on lui dirait être vraies ?

— Non, il ne le serait pas, dit-il, en tout cas pas sur le coup.

— Je crois bien qu'il aurait besoin de s'habituer, s'il doit en venir à voir les choses d'en haut. Il distinguerait d'abord plus aisément les ombres, et après cela, sur les eaux, les images des hommes et des autres êtres qui s'y reflètent, et plus tard encore ces êtres eux-mêmes. À la suite de quoi, il pourrait contempler plus facilement, de nuit, ce qui se trouve dans le ciel, et le

ciel lui-même, en dirigeant son regard vers la lumière **[516b]** des astres et de la lune, qu'il ne contemplerait de jour le soleil et sa lumière.

— Comment faire autrement ?

— Alors, je pense que c'est seulement au terme de cela qu'il serait enfin capable de discerner le soleil, non pas dans ses manifestations sur les eaux ou dans un lieu qui lui est étranger, mais lui-même en lui-même, dans son espace propre, et de le contempler tel qu'il est.

— Nécessairement, dit-il.

— Et après cela, dès lors, il en inférerait au sujet du soleil que c'est lui qui produit les saisons et les années, et qui régit tout ce qui se trouve **[516c]** dans le lieu visible, et qui est cause d'une certaine manière de tout ce qu'ils voyaient là-bas.

— Il est clair, dit-il, qu'il en arriverait là ensuite.

— Mais alors quoi ? Ne crois-tu pas que, se remémorant sa première habitation, et la sagesse de là-bas, et ceux qui étaient alors ses compagnons de prison, il se réjouirait du changement, tandis qu'eux il les plaindrait ?

— Si, certainement.

— Les honneurs et les louanges qu'ils étaient susceptibles de recevoir alors les uns des autres, et les privilèges conférés à celui qui distinguait avec le plus d'acuité les choses qui passaient et se rappelait le mieux celles qui défilaient habituellement avant les autres, lesquelles après et lesquelles ensemble, **[516d]** celui qui était le plus capable de deviner, à partir de cela, ce qui allait venir, celui-là, es-tu d'avis qu'il désirerait posséder ces privilèges et qu'il envierait ceux qui, chez ces hommes-là, reçoivent les honneurs et auxquels on confie le pouvoir ? Ou bien crois-tu qu'il éprouverait ce dont parle Homère, et qu'il préférerait de beaucoup,

étant aide-laboureur, être aux gages d'un autre homme, un sans terre²,

« et subir tout au monde plutôt que de s'en remettre à l'opinion et de vivre de cette manière ? **[516e]**

— C'est vrai, dit-il, je crois pour ma part qu'il accepterait de tout subir plutôt que de vivre de cette manière-là.

— Alors, réfléchis bien à ceci, dis-je. Si, à nouveau, un tel homme descendait pour prendre place au même endroit, n'aurait-il pas les yeux remplis d'obscurité, ayant quitté tout d'un coup le soleil ?

— Si, certainement, dit-il.

— Alors, s'il lui fallait de nouveau concourir avec ceux qui se trouvent toujours prisonniers là-bas, en formulant des jugements pour discriminer les ombres de là-bas, dans cet instant où il se trouve alors aveuglé, avant que **[517a]** ses yeux ne se soient remis et le temps requis pour qu'il s'habitue étant loin d'être négligeable, ne serait-il pas l'objet de moqueries et ne dirait-on pas de lui : “comme il a gravi le chemin qui mène là-haut, il revient les yeux ruinés”, et encore : “cela ne vaut même pas la peine d'essayer d'aller là-haut ?”. Quant à celui qui entreprendrait de les détacher et de les conduire en

haut, s'ils avaient le pouvoir de s'emparer de lui de quelque façon et de le tuer, ne le tueraient-ils pas ?

— Si, absolument, dit-il.

— Eh bien, c'est cette image, dis-je, mon cher Glaucon, **[517b]** qu'il faut rattacher tout entière à ce que nous disions auparavant : en assimilant l'espace qui se révèle grâce à la vue à l'habitation dans la prison, et le feu qui s'y trouve à la puissance du soleil, et en rapportant la remontée vers le haut et la contemplation des choses d'en haut à l'ascension de l'âme vers le lieu intelligible, tu ne risques pas de te tromper sur l'objet de mon espérance, puisque c'est sur ce sujet que tu désires m'entendre. Seul un dieu sait peut-être si cette espérance coïncide avec le vrai. Voilà donc comment m'apparaissent les choses qui se manifestent à moi : dans le connaissable, ce qui se trouve au terme, **[517c]** c'est la forme du bien, et on ne la voit qu'avec peine, mais une fois qu'on l'a vue, on doit en conclure que c'est elle qui constitue en fait pour toutes choses la cause de tout ce qui est droit et beau, elle qui dans le visible a engendré la lumière et le seigneur de la lumière, elle qui dans l'intelligible, étant elle-même souveraine, procure vérité et intellect ; et que c'est elle que doit voir celui qui désire agir de manière sensée, soit dans sa vie privée, soit dans la vie publique.

— Je partage moi aussi ta pensée, dit-il, en tout cas autant que j'en suis capable.

— Alors va, repris-je, partage aussi ma pensée sur ceci et ne t'étonne pas que ceux qui sont allés là-bas ne consentent pas à s'adonner aux affaires des hommes, mais que leurs âmes n'éprouvent toujours d'attrance que pour ce qui est en-haut. Qu'il en soit ainsi n'est sans doute rien que de naturel, **[517d]** si vraiment là aussi les choses se passent conformément à l'image que nous venons d'esquisser.

— Tout à fait naturel, en effet, dit-il.

— Mais alors, trouves-tu là quelque raison de t'étonner si quelqu'un, qui est passé des contemplations divines aux malheurs humains, se montre malhabile et apparaît bien ridicule, lorsque encore ébloui et avant d'avoir pu s'habituer suffisamment à l'obscurité ambiante, il se trouve forcé, devant les tribunaux ou dans quelque autre lieu, de polémiquer au sujet des ombres de ce qui est juste, ou encore des figurines dont ce sont les ombres, et d'entrer en compétition **[517e]** sur la question de savoir comment ces choses peuvent être comprises par ceux qui n'ont jamais vu la justice elle-même ?

— Ce n'est d'aucune manière étonnant, dit-il. **[518a]**

— Mais justement, quelqu'un de réfléchi, dis-je, se souviendrait qu'il y a deux sortes de troubles des yeux, et qu'ils se produisent suivant deux causes : lorsque les yeux passent de la lumière à l'obscurité, et de l'obscurité à la lumière. Prenant en considération que les mêmes transformations se produisent pour l'âme, chaque fois qu'il verrait une âme troublée et rendue impuissante à distinguer quelque chose, il ne rirait pas de manière stupide, mais il examinerait si, venant d'une vie plus lumineuse, c'est par manque

d'habitude qu'elle se trouve dans l'obscurité, ou si, passant d'une ignorance considérable à un état plus lumineux, elle a été frappée d'éblouissement par l'éclat supérieur de la lumière. **[518b]** Pour lui, dès lors, la première serait remplie de bonheur par cette expérience et par cette vie, tandis que l'autre serait à plaindre, et dans le cas où il éprouverait le désir de se moquer de cette dernière, son rire serait moins ridicule que s'il prenait pour cible l'âme qui vient d'en haut, de la lumière.

— Ce que tu dis là, dit-il, est certainement très juste.

— Il faut donc, dis-je, si cela est vrai, que nous en venions à la position suivante sur ces questions : l'éducation n'est pas telle que la présentent certains de ceux qui s'en font les hérauts. Ils affirment, n'est-ce pas, que la connaissance n'est pas dans l'âme **[518c]** et qu'eux l'y introduisent, comme s'ils introduisaient la vision dans des yeux aveugles.

— Oui, c'est ce qu'ils affirment, dit-il.

— Mais notre discussion de maintenant, dis-je, montre précisément que cette puissance réside dans l'âme de chacun, ainsi que l'instrument grâce auquel chacun peut apprendre : comme si un œil se trouvait incapable de se détourner de l'obscurité pour se diriger vers la lumière autrement qu'en retournant l'ensemble du corps, de la même manière c'est avec l'ensemble de l'âme qu'il faut retourner cet instrument hors de ce qui est soumis au devenir, jusqu'à ce qu'elle devienne capable de s'établir dans la contemplation de ce qui est et de ce qui, dans ce qui est, est le plus lumineux. Or cela, c'est ce que nous affirmons être le bien, **[518d]** n'est-ce pas ?

— Oui.

— Il existerait dès lors, dis-je, un art pour cela, un art de ce retournement, un art consacré à la manière dont cet instrument peut être retourné le plus facilement et le plus efficacement possible, non pas l'art de produire en lui la puissance de voir, puisqu'il la possède déjà sans être toutefois correctement orienté, ni regarder là où il faudrait, mais l'art de mettre en œuvre ce retournement.

— Oui, apparemment, dit-il.

— Dès lors, les autres vertus qu'on appelle vertus de l'âme risquent bien d'être assez proches de celles du corps, car en réalité elles n'y sont pas d'abord présentes, elles sont produites plus tard **[518e]** par l'effet des habitudes et des exercices. La vertu qui s'attache à la pensée appartient toutefois apparemment plus que tout à quelque principe divin, quelque chose qui ne perd jamais sa puissance, mais qui, en fonction du retournement qu'il subit, devient utile et bénéfique, ou au contraire inutile et nuisible. **[519a]** N'as-tu jamais réfléchi à propos de ceux qu'on dit méchants, mais aussi habiles, à quel point leur âme médiocre possède une vue perçante et distingue avec acuité ce vers quoi elle s'est orientée ? Cette âme n'a pas la vue faible, mais elle est néanmoins contrainte de se mettre au service de la méchanceté, de sorte que plus elle regarde avec acuité, plus elle commet d'actions mauvaises.

— Oui, exactement, dit-il.

— Toutefois cette âme médiocre, dis-je, elle qui appartient à une telle nature, si dès l'enfance on la taillait et qu'on coupait les liens qui l'apparentent au devenir, [519b] comme des poids de plomb qui se sont ajoutés à sa nature sous l'effet de la gourmandise et des plaisirs et convoitises de ce genre et qui tournent la vue de l'âme vers le bas ; si elle s'en trouvait libérée et se retournait vers ce qui est vrai, cette même partie des mêmes êtres humains verrait ce qui est vrai avec la plus grande acuité, de la même manière qu'elle voit les choses vers lesquelles elle se trouve à présent orientée.

— Apparemment, dit-il.

— Mais dis-moi, que dire de ceux qui sont dépourvus d'éducation et ne possèdent aucune expérience de la vérité ? N'est-il pas probable – et je dirais même fatal, tenant compte de ce qui a été dit auparavant – qu'ils ne gèrent jamais une cité de manière satisfaisante, [519c] pas plus que ceux qu'on laisse passer leur temps jusqu'à la fin de leur vie à s'éduquer ? Les premiers, parce qu'ils n'ont pas dans la vie un but unique qu'ils doivent viser pour faire tout ce qu'ils accomplissent dans leur vie privée ou publique ; les autres, parce qu'ils n'accompliront rien de tel de leur plein gré, convaincus qu'ils sont de s'être établis de leur vivant dans les îles des Bienheureux.

— C'est vrai, dit-il.

— C'est donc notre tâche, dis-je, à nous les fondateurs, que de contraindre les naturels les meilleurs à se diriger vers l'étude que nous avons déclarée la plus importante dans notre propos antérieur, c'est-à-dire à voir le bien et à gravir le chemin de cette ascension, [519d] et, une fois qu'ils auront accompli cette ascension et qu'ils auront vu de manière satisfaisante, de ne pas tolérer à leur égard ce qui est toléré à présent.

— De quoi s'agit-il ?

— De demeurer, dis-je, dans ce lieu, et de ne pas consentir à redescendre auprès de ces prisonniers et à prendre part aux peines et aux honneurs qui sont les leurs, qu'il s'agisse de choses ordinaires ou de choses plus importantes.

— Alors, dit-il, nous serons injustes à leur égard, et nous rendrons leur vie pire, alors qu'elle pourrait être meilleure pour eux ? [519e]

— Une fois de plus, mon ami, dis-je, tu as oublié qu'il n'importe pas à la loi qu'une classe particulière de la cité atteigne au bonheur de manière distinctive, mais que la loi veut mettre en œuvre les choses de telle manière que cela se produise dans la cité tout entière, en mettant les citoyens en harmonie par la persuasion et la nécessité, [520a] et en faisant en sorte qu'ils s'offrent les uns aux autres les services dont chacun est capable de faire bénéficier la communauté. C'est la loi elle-même qui produit de tels hommes dans la cité, non pas pour que chacun se tourne vers ce qu'il souhaite, mais afin qu'elle-même mette ces hommes à son service pour réaliser le lien politique de la cité.

— C'est vrai, dit-il, j'avais oublié, en effet.

— Observe alors, Glaucon, dis-je, que nous ne serons pas injustes à

l'endroit de ceux qui chez nous deviennent philosophes, mais que nous leur tiendrons un discours juste en les contraignant, en plus du reste, à se soucier des autres et à les garder. Nous leur dirons en effet qu'il est normal que ceux qui en viennent à occuper leur position dans les autres cités [520b] ne participent pas aux tâches qu'on y assume. Ils s'y développent en effet de par leur propre initiative, sans l'agrément de la constitution politique qui se trouve dans chacune de ces cités, et il est juste que ce qui se développe par soi-même, ne devant sa subsistance à personne, n'ait aucunement à cœur de payer à quiconque le prix de son entretien. "Mais dans votre cas, leur dirons-nous, c'est nous qui, pour vous-mêmes comme pour le reste de la cité, comme cela se passe dans les essaims d'abeilles, vous avons engendrés pour être des chefs et des rois, en vous donnant une éducation meilleure et plus parfaite qu'aux autres, et en vous rendant plus aptes à participer à l'un et l'autre modes de vie. [520c] Il vous faut donc redescendre, chacun à son tour, vers l'habitation commune des autres et vous habituer à voir les choses qui sont dans l'obscurité. Quand vous y serez habitués, en effet, vous verrez dix mille fois mieux que ceux de là-bas, et vous saurez identifier chacune des figures : ce qu'elles sont, de quoi elles sont les figures, parce que vous aurez vu le vrai concernant les choses belles, justes et bonnes. De cette manière, la cité sera administrée en état de vigilance par vous et par nous, et non en rêve, comme à présent, alors que la plupart sont administrées par des gens qui se combattent les uns les autres pour des ombres et qui deviennent factieux afin de prendre le pouvoir, comme s'il y avait là un bien de quelque importance. [520d] Car voici en quoi consiste le vrai là-dessus : la cité au sein de laquelle s'apprêtent à gouverner ceux qui sont le moins empressés à diriger, c'est celle-là qui est nécessairement administrée de la meilleure façon et la plus exempte de dissension, tandis que celle que dirigent ceux qui sont dans l'état contraire se trouve dans la situation opposée."

— Oui, exactement, dit-il.

— Crois-tu dès lors que ceux dont nous avons assuré la subsistance, quand ils entendront ce discours, ne se laisseront pas persuader et qu'ils ne consentiront pas à peiner comme les autres dans la cité, chacun à son tour, tout en résidant la majeure partie de leur temps entre eux dans la région pure ? [520e]

— C'est impossible, dit-il, car nous prescrirons des règles justes à des hommes justes. Par ailleurs, c'est avant tout comme vers un devoir que chacun d'eux se portera vers le pouvoir, contrairement à ceux qui dirigent maintenant dans chaque cité.

— Voilà bien la situation, mon camarade, dis-je. Si tu peux découvrir, pour ceux qui s'apprêtent à diriger, [521a] une vie meilleure que le pouvoir, tu peux alors faire advenir une cité bien administrée. C'est en effet dans cette cité seulement que dirigeront ceux qui sont réellement riches : riches non pas d'or, mais de cette richesse qui est nécessaire à l'homme heureux, c'est-à-dire une vie bonne et remplie de sagesse. Mais si ce sont des mendiants et des gens

que leur vénalité porte vers des biens privés qui s'emparent des affaires publiques, croyant qu'il se trouve là du bien qu'il faut accaparer, alors ce ne sera pas possible. Si le pouvoir, en effet, devient l'objet d'un affrontement, une guerre de ce genre, parce qu'elle est intérieure et qu'elle fait s'affronter ceux qui sont apparentés, les détruit eux-mêmes autant que le reste de la cité.

— C'est tout à fait vrai, dit-il. **[521b]**

— Or, repris-je, conçois-tu une autre vie susceptible de faire mépriser les charges politiques, si ce n'est la vie de la philosophie véritable ?

— Non, par Zeus, dit-il.

— Mais par ailleurs, il faut que ce ne soient pas des amoureux du pouvoir qui se portent vers lui, sinon, ceux qui en sont les amoureux rivaux se combattront certainement.

— Comment faire autrement ?

— Alors qui d'autre contraindras-tu à se diriger vers la garde de la cité, sinon ceux qui sont les plus sages quant aux meilleurs moyens d'administrer une cité, eux qui sont titulaires d'autres honneurs que les honneurs politiques, et qui mènent une vie meilleure que la vie politique ?

— Il n'y a personne d'autre, dit-il. **[521c]**

— Veux-tu alors que nous examinions maintenant de quelle manière de tels hommes seront produits dans la cité, et comment on les conduira vers la lumière, comme on dit que certains sont montés depuis l'Hadès jusque vers les dieux ?

— Comment ne le voudrais-je pas ? dit-il.

— Faire cela, il semble bien que ce ne soit pas comme le retournement d'une coquille d'huître au jeu³, mais bien la conversion d'une âme qui laisse derrière elle un jour mêlé de nuit, pour aller vers un jour véritable, puisqu'il s'agit d'une ascension vers ce qui est, ascension que nous affirmons être la vraie philosophie.

— Très certainement.

— Par conséquent, il faut examiner quel enseignement détient la capacité de produire cela ?

— Comment faire autrement ? **[521d]**

— Quel serait alors, Glaucon, l'enseignement capable de tirer l'âme de ce qui devient vers ce qui est ? Mais en disant cela, je pense au même moment à la chose suivante : n'avons-nous pas affirmé que lorsqu'ils étaient jeunes, ils devaient être des athlètes de la guerre ?

— Nous l'avons affirmé, en effet.

— Il faut donc que l'enseignement que nous cherchons procure quelque chose qui s'ajoute à cette formation ?

— Quoi donc ?

— Qu'il ne soit pas inutile à des hommes de guerre.

— Il le faut sans doute, dit-il, si toutefois cela est possible.

— Or c'est d'une part par la gymnastique, n'est-ce pas, et d'autre part par <la poésie> et la musique que nous les avons formés dans ce que nous

avons proposé auparavant ? **[521e]**

— Oui, grâce à elles, dit-il.

— Or la gymnastique, bien sûr, est entièrement concernée par ce qui devient et ce qui se corrompt : c'est en effet à la croissance et au dépérissement du corps qu'elle préside.

— Il semble bien.

— Ce ne serait donc pas là l'enseignement que nous cherchons. **[522a]**

— Non, en effet.

— Mais serait-ce alors la musique, telle que nous l'avons exposée auparavant ?

— Mais celle-ci, dit-il, était justement le corrélat de la gymnastique, si tu t'en souviens : elle éduquait les gardiens en leur donnant des habitudes, contribuant à leur procurer un certain état harmonieux sur la base de l'harmonie musicale, et non pas un savoir, et de même une disposition bien rythmée sur la base du rythme musical. La musique procure de surcroît dans ses paroles d'autres habitudes, qui sont parentes des habitudes précédentes, autant dans les fictions des mythes que dans les discours qui se rapprochent de la vérité, mais on ne trouve en elle aucun enseignement orienté **[522b]** vers ce bien que, toi, tu recherches dans le moment.

— Avec quelle précision, dis-je, tu me remets cela en mémoire ! En effet, elle ne comportait en réalité rien de tel. Mais, Glaucon, homme démonique, qu'est-ce qui pourrait présenter une telle qualité ? Tous les autres arts, en effet, nous ont semblé être quasiment des arts de tâcherons...

— Quoi d'autre ? Mais alors quel autre enseignement reste-t-il, si nous mettons de côté la musique, la gymnastique et les arts ?

— Allons, dis-je, si nous ne pouvons en prendre aucun à l'extérieur de ceux-ci, prenons-en un parmi ceux qui se rattachent à tous les autres.

— Lequel ? **[522c]**

— Par exemple, cet enseignement commun, auquel recourent de manière complémentaire tous les arts, tous les raisonnements et toutes les sciences, celui que tout le monde doit apprendre en premier.

— Lequel ? dit-il.

— Cet enseignement ordinaire, dis-je, qui consiste à reconnaître le un, le deux et le trois. Je veux dire par là, pour faire vite, le nombre et le calcul. Car dans leur cas, l'état des choses n'est-il pas que tout art ainsi que toute science se voient forcés d'en devenir les partenaires ?

— Oui, certainement.

— Par conséquent, l'art de la guerre aussi ?

— De toute nécessité, dit-il. **[522d]**

— Certes, dis-je, dans les tragédies⁴, c'est un stratège totalement ridicule que Palamède nous montre chaque fois en Agamemnon. N'as-tu pas remarqué que Palamède affirme qu'ayant découvert le nombre, c'est lui qui devant Troie assigna à l'armée les positions pour la bataille, lui qui dénombra les vaisseaux et tout le reste, comme si avant lui rien de cela n'avait été dénombré

et comme si, apparemment, Agamemnon n'avait même pas su combien de pieds il avait, comme si vraiment il ne savait même pas compter ? Dès lors, quel genre de stratégie crois-tu qu'il ait pu être ?

— Un stratège bien étrange, à mon avis, dit-il, si cela était vrai. **[522e]**

— Statuerons-nous alors, dis-je, en disant que c'est un enseignement des plus nécessaires à l'homme de guerre que de pouvoir calculer et compter ?

— Le plus nécessaire de tous, dit-il, s'il veut comprendre quoi que ce soit aux positions des troupes pour la bataille, ou même s'il veut seulement être un être humain.

— Tu as donc, dis-je, de cet enseignement la même conception que moi ?

— Laquelle ? **[523a]**

— Il risque de constituer un de ces enseignements que nous cherchons, et qui conduisent naturellement à l'intellection, mais dont personne ne fait un usage correct, alors qu'il est tout à fait apte à tirer vers l'être.

— En quel sens, dit-il, dis-tu cela ?

— J'essaierai, dis-je, de clarifier au moins mon point de vue. Ce que je choisis, selon mon jugement, comme susceptible de conduire ou non au but que nous formulons, joins-toi à moi pour le considérer – qu'il s'agisse de l'affirmer avec moi ou de le refuser – et, de cette façon, nous verrons plus clairement si la chose est telle que je la devine.

— Fais voir, dit-il.

— Eh bien, si tu peux l'observer, dis-je, j'attire ton attention sur le fait que dans les perceptions, **[523b]** certaines choses n'invitent pas l'intellection à un examen supplémentaire, puisqu'elles sont jugées de manière satisfaisante par la perception, tandis que d'autres l'incitent tout à fait à cet examen, puisque la perception n'y fabrique rien de ferme.

— Visiblement, dit-il, tu veux parler des choses qui apparaissent de loin et de celles qui sont dessinées comme la peinture en trompe l'œil.

— Pas du tout, dis-je, tu n'as pas trouvé ce dont je parle.

— Alors de quoi parles-tu ? dit-il.

— Les choses qui ne sollicitent pas l'intellection, dis-je, sont celles qui ne suscitent pas simultanément une perception contraire ; celles qui suscitent une perception contraire, je considère qu'elles sollicitent l'intellection, **[523c]** puisque alors leur perception ne manifeste pas plus la chose que ce qui lui est opposé, qu'il s'agisse de choses qui se présentent de près ou de loin. Ce que je dis là deviendra plus clair si je prends cet exemple : disons que nous avons là trois doigts, le plus petit, le second et le moyen.

— Très bien, dit-il.

— Tiens bien compte du fait que j'en parle comme d'objets vus de près. Examine dès lors avec moi ce qui suit à leur sujet.

— Quoi ?

— Chacun, n'est-ce pas, apparaît être de la même manière un doigt, et de ce point de vue cela ne fait aucune différence **[523d]** qu'on le voie au

milieu ou à l'extrémité, qu'il soit blanc ou noir, qu'il soit gros ou mince, et ainsi pour tout ce genre de qualités. Dans tous ces cas, en effet, l'âme de la plupart des hommes n'est pas forcée d'interroger l'intellection sur ce que peut bien être un doigt, car jamais la vue ne lui a signifié simultanément qu'un doigt était le contraire d'un doigt.

— Non, en effet, dit-il.

— Par conséquent, dis-je, une perception de ce genre ne serait vraisemblablement pas susceptible de solliciter [523e] ni d'éveiller l'intellection.

— Non, vraisemblablement.

— Mais dis-moi, leur grandeur et leur petitesse, la vue les voit-elle de manière satisfaisante ? Et est-ce que cela ne fait aucune différence pour elle que l'un d'entre eux soit placé au milieu ou aux extrémités ? N'en va-t-il pas de même pour le toucher, quand il s'agit de grosseur ou de minceur, de mollesse ou de dureté ? Et les autres sensations ne manifestent-elles pas ces qualités de manière insatisfaisante ? N'est-ce pas de la manière suivante que chacune d'entre elles procède : d'abord, [524a] le sens de la perception qui est assigné à ce qui est dur n'est-il pas nécessairement assigné aussi à ce qui est mou, et il rapporte à l'âme qu'il a la perception de quelque chose qui est à la fois dur et mou ?

— Oui, c'est ainsi, dit-il.

— Par conséquent, dis-je, il est nécessaire que dans les cas de ce genre l'âme soit perplexe et qu'elle se demande ce que peut bien signifier cette sensation qui présente l'objet dur, si elle le présente également comme mou, et qu'elle se demande aussi, pour la sensation du léger et du lourd, ce qu'est le léger, et le lourd, et si la sensation signifie le lourd comme léger, et le léger comme lourd ? [524b]

— En effet, dit-il, ces communications sont bien étranges pour l'âme et elles réclament un examen.

— Dans de tels cas, dis-je, il est vraisemblable que l'âme essaiera en premier lieu, en sollicitant le raisonnement et l'intellection, d'examiner si chacune des qualités rapportées est unique, ou si elle est double.

— Par la force des choses.

— Par conséquent, s'il apparaît qu'il s'agit de deux choses, c'est que chacune paraît à la fois différente et une ?

— Oui.

— Si donc chacune des deux est une, et que prises ensemble elles sont deux, l'âme concevra ces deux-là comme des choses séparées. [524c] Car si elle ne les séparait pas, elle ne les concevrait pas comme deux, mais comme une seule.

— C'est juste.

— Or, nous affirmons bien que la vue voit le grand et le petit non pas comme quelque chose qui est séparé, mais comme quelque chose qui est confondu, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Mais pour produire cette clarification, l'intellection a été contrainte de voir grand et petit non pas comme confondus, mais comme séparés, contrairement à ce que faisait la vue.

— C'est vrai.

— Par conséquent, n'est-ce pas de là que nous vient d'abord l'idée de demander ce que peut bien être le grand, et aussi le petit ?

— Oui, absolument.

— Et c'est ainsi que nous avons désigné d'une part l'intelligible, et d'autre part le visible. **[524d]**

— C'est tout à fait exact, dit-il.

— C'est précisément cela que j'essayais de dire à l'instant, à savoir que certaines choses sont propres à solliciter la pensée, et les autres non. Celles qui viennent frapper la sensation en même temps que leurs contraires, je les définis comme susceptibles de solliciter la pensée, alors que celles qui ne le font pas sont impropres à éveiller l'intellection.

— Je comprends bien, maintenant, dit-il, et je suis du même avis que toi.

— Mais alors, le nombre et l'unité, de quel type te semblent-ils ?

— Je n'arrive pas à le concevoir, dit-il.

— Eh bien alors, représente-toi la chose, dit-il, à partir de ce que nous avons dit auparavant. Si, en effet, l'unité peut être vue de manière suffisante, telle qu'elle est en elle-même, ou être saisie par quelque autre sensation, **[524e]** elle ne saurait être en mesure de nous tirer vers l'être, comme nous l'avons dit au sujet du doigt. Si, par contre, on voit toujours simultanément en elle une certaine contradiction, de sorte qu'elle ne semble pas plus être une que le contraire, il faudrait alors certainement recourir à quelque chose pour en juger, et l'âme serait nécessairement perplexe et forcée dans ce cas de faire une recherche. Elle mettrait alors en elle-même la réflexion en mouvement, et elle se demanderait nécessairement ce que peut bien être l'unité en elle-même : **[525a]** ainsi l'étude relative à l'unité ferait partie de ces études qui conduisent à la contemplation de ce qui est, et qui y convertissent.

— Oui, certainement, dit-il, la vision relative à l'unité détient tout à fait cette propriété : nous voyons en effet simultanément la même chose comme une et comme une quantité infinie de choses.

— Par conséquent, s'il en est ainsi de l'unité, dis-je, la même situation se produit pour tout autre nombre ?

— Forcément.

— Or, tout l'art du calcul et aussi toute l'arithmétique ont pour objet le nombre ?

— Exactement. **[525b]**

— Ces arts paraissent dès lors capables de conduire à la vérité.

— Oui, en effet, de manière extraordinaire.

— Il semble donc bien qu'ils feraient partie des enseignements que nous cherchons. Il est en effet nécessaire à un homme de guerre, pour ses

dispositions tactiques, de les apprendre ; quant au philosophe qui doit s'attacher à l'être en se dégageant du devenir, il doit aussi les apprendre, ou alors il ne deviendra jamais expert dans l'art du raisonnement.

— C'est cela, dit-il.

— Or notre gardien se trouve être à la fois homme de guerre et philosophe.

— Certes.

— Il serait dès lors approprié de faire de cet enseignement l'objet d'une législation, Glaucon, et de convaincre ceux qui désirent prendre part aux tâches les plus élevées de la cité **[525c]** de se porter vers l'art du calcul et de s'y appliquer, non pas comme un exercice utile aux affaires privées, mais dans le but d'atteindre la contemplation de la nature des nombres par l'intellection elle-même. Non pas donc comme un exercice en vue de la vente ou de l'achat, comme le font les marchands et les commerçants, mais en ayant pour finalité la guerre et, au bout du compte, cette conversion naturelle de l'âme, qui se dégage du devenir et se tourne vers la vérité et vers l'être.

— Tu l'exprimes magnifiquement, dit-il.

— Et certes, repris-je, je conçois bien, **[525d]** maintenant qu'on a discoursu sur l'enseignement du calcul, à quel point cet art est subtil et combien il nous est utile à maints égards pour ce que nous désirons, si bien entendu on s'en occupe dans un but de connaissance, et non à des fins mercantiles.

— De quelle manière ? dit-il.

— Dans le but que nous venons de dire, dis-je. Cet art conduit l'âme avec une sorte de fermeté vers le haut, et il la force à dialoguer au sujet des nombres eux-mêmes, en n'acceptant en aucun cas, si on dialogue avec elle, de faire intervenir des nombres attachés à des corps visibles ou tangibles. Tu connais bien ceux qui sont habiles dans ces questions : **[525e]** si on entreprend par un argument de scinder l'unité elle-même, ils se mettent à en rire et ne l'acceptent pas ; mais si toi tu en fais de la petite monnaie, eux la multiplient en s'appliquant à ce qu'elle n'apparaisse jamais comme une unité, mais comme des parties multiples.

— Tu dis tout à fait vrai, dit-il. **[526a]**

— Mais alors, Glaucon, à ton avis, si quelqu'un leur demandait : “Ô hommes étonnants, de quels nombres discutez-vous ? Selon votre jugement, l'unité dans ces nombres est telle que chaque unité est chaque fois égale à toute autre et qu'elle ne présente pas la moindre différence, ne possédant en elle-même aucune partie”, que crois-tu qu'ils répondraient ?

— D'après moi, ils répondraient qu'ils parlent de nombres qu'il faut se contenter de concevoir, mais qu'il est impossible de s'approprier de quelque autre façon.

— Vois-tu alors, mon ami, dis-je, que cet enseignement risque de nous être réellement nécessaire, **[526b]** puisqu'il semble bien forcer l'âme à recourir à l'intellection elle-même pour atteindre la vérité elle-même ?

— Et en effet, dit-il, c'est tout à fait ce qu'il réussit.

— Mais dis-moi, as-tu déjà porté attention au fait suivant ? Ceux qui sont naturellement doués pour le calcul se montrent pour ainsi dire naturellement plus vifs dans tous les autres enseignements, alors que ceux qui sont lents, si on les forme et si on les exerce dans cet enseignement, à défaut d'autre bénéfice, n'en progressent pas moins en devenant plus brillants qu'ils n'étaient auparavant ?

— Oui, c'est le cas, dit-il.

— **[526c]** Et par ailleurs, à mon avis, tu ne trouverais pas facilement plusieurs enseignements susceptibles d'exiger plus d'efforts de celui qui en fait l'apprentissage et s'y exerce que cet enseignement-là.

— Non, en effet.

— Compte tenu de toutes ces raisons, il importe de ne pas négliger cet enseignement et il faut que ceux qui sont doués des meilleurs naturels y soient formés.

— J'abonde dans ton sens, dit-il.

— Voilà donc, dis-je, un premier enseignement adopté dans notre programme. Examinons maintenant le deuxième, lequel se rapporte au premier, pour voir s'il nous convient de quelque manière.

— Lequel ? demanda-t-il. Veux-tu dire la géométrie ?

— Cela même, dis-je. **[526d]**

— Tout ce qui en elle touche à la guerre, dit-il, il est clair que cela convient. En effet, pour l'installation des campements et pour l'assaut des places fortes, pour les opérations de rassemblement et de déploiement de l'armée, et aussi pour toutes les manœuvres qui sont effectuées au cours des expéditions, aussi bien dans les batailles que dans les déplacements, celui qui serait géomètre se distinguerait nettement de celui qui ne le serait pas.

— Mais à coup sûr, dis-je, pour toutes ces opérations, une petite part de géométrie et de calcul devrait suffire. Mais ce qu'il faut examiner, c'est l'ensemble de la géométrie, dont la portée est plus considérable, de manière à voir si elle peut de quelque manière tendre vers ce but supérieur : **[526e]** parvenir à faire distinguer plus facilement la forme du bien. Or nous affirmons que tout ce qui incline l'âme à se tourner vers ce lieu sublime dans lequel réside l'être le plus heureux de ce qui est, ce qu'elle doit elle-même absolument regarder, tout cela tend vers ce but.

— Tu as raison, dit-il.

— Par conséquent, si elle incline à contempler l'être, elle convient ; si c'est le devenir, elle ne convient pas.

— C'est bien ce que nous affirmons. **[527a]**

— Or le point suivant, dis-je, même ceux qui ne possèdent qu'une expertise réduite de la géométrie ne nous le disputeront pas : cette connaissance est entièrement à l'opposé de ce qu'en disent ceux dont elle constitue le domaine.

— Comment cela ? dit-il.

— Ils en traitent d’une manière bien ridicule et bien utilitaire. C’est en effet comme des praticiens, soucieux d’abord de leur pratique, qu’ils fabriquent toutes leurs propositions, en parlant de *mettre au carré*, ou alors d’*appliquer* et d’*additionner*, et en formulant tous leurs énoncés de cette manière, [527b] alors que tout cet enseignement, on ne s’y consacre qu’en visant la connaissance.

— Oui, absolument, dit-il.

— Il faut, par conséquent, s’entendre sur un point supplémentaire.

— Lequel ?

— Qu’on étudie la géométrie en vue de la connaissance de ce qui est toujours, et non de ce qui se produit à un moment donné puis se corrompt.

— On tombera facilement d’accord là-dessus. La géométrie est en effet connaissance de ce qui est toujours.

— Elle serait dès lors capable, noble ami, de tirer l’âme vers la vérité, et de modeler la pensée philosophique en orientant vers ce qui est en haut ce qu’à présent nous orientons à tort vers le bas.

— Autant que cela est possible, dit-il. [527c]

— Il faut par conséquent, autant que cela est possible, enjoindre à ceux qui résident dans ta cité de beauté de ne négliger d’aucune manière la géométrie, sans compter que les bienfaits supplémentaires ont aussi leur importance.

— Lesquels ? dit-il.

— Ceux-là mêmes dont tu as parlé, dis-je, les bienfaits relatifs à la guerre, et nous savons bien en plus, quand il s’agit de mesurer le progrès dans tous les savoirs, qu’il y aura un monde de différence entre celui qui s’est attaché à l’étude de la géométrie et celui qui ne s’y est pas attaché.

— Un monde, certes, par Zeus, dit-il.

— Allons-nous donc l’instituer comme deuxième enseignement pour les jeunes gens ?

— Oui, instituons-la, dit-il.

— [527d] Mais alors ? Comme troisième enseignement, instituerons-nous l’astronomie ? N’est-ce pas là ton avis ?

— C’est bien mon avis, dit-il. Être à même, en effet, de bien saisir le calendrier saisonnier des mois et des années, cela convient non seulement à l’agriculture ou à la navigation, mais aussi, et non dans une moindre mesure, à l’art de la stratégie militaire.

— Tu es gentil, dis-je, tu ressembles à quelqu’un qui, en présence de la foule, craindrait de paraître vouloir encourager des enseignements inutiles. Il n’y a rien d’ordinaire – c’est au contraire assez difficile – à faire admettre que, dans ces enseignements, un certain instrument de l’âme de chacun se trouve purifié et revivifié [527e], un instrument qui est corrompu et aveuglé par les autres occupations, un instrument qu’il serait plus important de sauver que des milliers d’yeux : c’est par lui seul, en effet, que la vérité est vue. À ceux dès lors qui sont du même avis que toi, tu paraîtras t’exprimer de manière tout à

fait admirable, mais ceux qui n'en ont jamais pris conscience jugeront sans doute que tu parles pour ne rien dire. Ils ne voient en effet dans cet enseignement aucun autre avantage qui soit digne de mention. [528a] Examine donc ici même avec lesquels de ces gens tu veux discuter, ou alors si tu ne discutes avec aucun des autres, vois si ce n'est pas d'abord pour toi-même que tu élabores la majeure partie de ces arguments, sans toutefois en écarter quiconque serait en mesure d'en tirer quelque profit.

— C'est bien cela que je choisis, dit-il, c'est pour moi-même principalement que je parle, que je pose des questions et que je réponds.

— Alors, reviens en arrière, dis-je, car maintenant nous n'avons pas enchaîné correctement avec ce qui suivait la géométrie.

— Comment avons-nous fait ? dit-il.

— Après la surface plane, dis-je, nous avons pris le solide déjà en mouvement [528b], avant de le considérer tel qu'il est en lui-même. Il serait correct de reprendre la troisième dimension à la suite de la deuxième. Il s'agit de cette dimension, bien sûr, qui concerne les cubes et qui participe de la profondeur.

— C'est celle-là, en effet, dit-il. Mais ces questions-là, Socrate, ne semblent pas avoir encore trouvé de solutions.

— De cela, dis-je, il y a en effet deux causes. D'une part, parce que aucune cité ne les tient en honneur, ces questions qui sont difficiles sont l'objet de recherches menées sans enthousiasme ; d'autre part, ceux qui s'adonnent à ces recherches ont besoin d'un superviseur, sans l'aide duquel ils ne pourraient faire de découvertes. Or il est difficile de trouver un superviseur, et ensuite, s'il en existait un, ceux qui dans la situation actuelle sont engagés dans ces recherches [528c] ont une si haute opinion d'eux-mêmes qu'ils ne pourraient lui obéir. Si par contre une cité tout entière, qui tiendrait ces matières en haute estime, les supervisait, alors ils obéiraient, et ces recherches, menées de façon continue et avec zèle, rendraient manifeste la qualité de leur objet. Puisque même actuellement, alors qu'elles sont méprisées et freinées par le grand nombre, et alors que ceux qui les étudient ne trouvent guère d'argument pour justifier leur utilité, elles se développent néanmoins par la force de leur charme en dépit de toutes ces difficultés, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'elles soient apparues. [528d]

— Ces recherches ont certes bien du charme, dit-il, un charme extraordinaire. Mais explique-moi plus clairement ce que tu disais à l'instant. Tu as donc posé la géométrie comme la discipline qui s'occupe de la surface.

— Oui, dis-je.

— Ensuite, dit-il, tu as posé l'astronomie comme venant immédiatement après elle, et plus tard tu es revenu en arrière.

— Il est vrai, dis-je, que dans ma hâte à exposer rapidement tout en même temps, j'ai plutôt réussi à ralentir. À la suite vient, en effet, la recherche méthodique de la dimension de la profondeur, mais parce que dans la recherche elle est ridiculisée, j'ai passé outre et, après avoir parlé de la

géométrie, j'ai parlé de l'astronomie, [528e] qui concerne la profondeur en mouvement.

— Tu l'exposes correctement, dit-il.

— Posons donc, repris-je, l'astronomie comme quatrième enseignement, en supposant que la discipline que nous laissons pour l'instant de côté, <la stéréométrie>, pourra être maintenue, si éventuellement une cité en poursuit l'étude.

— C'est probable, dit-il. Et tenant compte, Socrate, du reproche que tu viens de me faire concernant la vulgarité de mon éloge de l'astronomie, je vais en faire à présent l'éloge comme toi tu t'y appliques. [529a] Il me semble qu'il est évident pour chacun que cette discipline pousse l'âme à regarder vers le haut et qu'elle la conduit des choses d'ici-bas vers celles de là-bas.

— Peut-être, dis-je, est-ce évident pour tout le monde sauf pour moi ! Car moi, ce n'est pas mon avis.

— Mais alors, quel est ton avis ? dit-il.

— À en juger par la manière dont se l'approprient aujourd'hui ceux qui servent de guides en philosophie, il me semble qu'elle fait regarder entièrement vers le bas.

— Comment l'entends-tu ? dit-il.

— Ce n'est pas sans prétention, dis-je, que tu me sembles concevoir à ton usage ce qu'est la connaissance des choses d'en haut. Tu risques, en effet, de penser [529b] que si quelqu'un entreprend d'observer, en renversant la tête, un plafond orné de peintures, il croira le contempler par l'intellection et non par les yeux. Peut-être ta pensée est-elle lucide, et la mienne naïve ! Je ne peux pas, en effet, considérer qu'il existe d'autre étude capable d'orienter le regard de l'âme vers les choses d'en haut que celle qui se concentre sur ce qui est réellement et sur l'invisible. Si quelqu'un entreprend, en regardant bouche bée les choses d'en haut et bouche fermée les choses d'en bas, de faire l'étude d'un objet parmi les objets sensibles, j'affirme qu'il n'en comprendra jamais rien – car il n'existe pas de connaissance de ces objets-là – [529c] et que son âme ne regardera pas vers le haut, mais bien vers le bas, même s'il voulait apprendre en position couchée, sur le dos, que ce soit sur terre ou sur mer.

— C'est justice pour moi, dit-il. Tu as eu raison de me faire ce reproche. Mais comment alors disais-tu qu'il fallait aborder l'étude de l'astronomie, si on voulait, contrairement à l'étude qui en est faite à présent, en faire une étude utile pour les questions que nous discutons ?

— De cette manière, dis-je. Toutes ces décorations qui ornent le ciel, puisqu'elles ont été ouvragées dans le ciel visible, on jugera certes qu'il s'agit des plus belles et des plus exactes au sein du visible. [529d] Mais au regard des choses véritables, elles sont très inférieures, si on considère ces mouvements qu'emportent la vitesse réelle et la lenteur réelle, dans leurs relations réciproques au sein du nombre véritable et selon les configurations véritables, et qui emportent à leur tour tout ce qui réside en elles. Cela peut être saisi par la raison et par la pensée, mais non par la vue. À moins que tu ne

sois d'un autre avis ?

— Nullement, dit-il.

— Par conséquent, dis-je, il faut recourir à cette riche décoration du ciel comme à des modèles en vue de la connaissance de ces choses supérieures. De la même manière que [529e] si quelqu'un découvrait par hasard des dessins remarquablement tracés et exécutés avec minutie, qui seraient l'œuvre de Dédale ou de quelque autre artisan ou dessinateur, n'importe quel expert en géométrie jugerait en effet, en les voyant, qu'il s'agit de travaux magnifiquement ouvragés, mais il trouverait ridicule d'en entreprendre sérieusement l'examen s'il s'agissait d'y trouver la vérité des segments égaux, ou doubles, ou de toute autre forme de proportion symétrique. [530a]

— Comment ne serait-ce pas absurde ? dit-il.

— Quant à celui qui est versé en astronomie, dis-je, s'il contemple les mouvements des astres, ne sera-t-il pas pénétré d'une conviction semblable ? Il jugera qu'il s'agit sans doute d'un système constitué des œuvres les plus magnifiques, et que ce système a été produit par l'artisan du ciel et de tout ce qui s'y trouve. Mais pour ce qui est de la symétrie de la nuit par rapport au jour, et de ces deux-là par rapport au mois, et du mois par rapport à l'année, et des autres astres par rapport à l'ensemble de ces phénomènes et entre eux, [530b] à ton avis, ne s'étonnera-t-il pas de l'attitude de celui qui pense que ces phénomènes se produisent toujours de manière identique, et qu'on n'y trouve aucune déviation, et qui entreprend de pénétrer par tous les moyens la vérité de ces phénomènes, compte tenu du fait qu'il s'agit de corps et qu'ils sont visibles ?

— À t'écouter, dit-il, c'est aussi mon avis.

— C'est donc en procédant par problèmes, dis-je, que nous étudierons ainsi l'astronomie, à la manière de la géométrie. Nous laisserons de côté les <phénomènes> célestes, si nous voulons réellement, en entreprenant l'étude de l'astronomie, rendre utile, d'inutile qu'il était, [530c] cet élément de l'âme qui par nature est apte à la pensée.

— Tu proposes là, dit-il, une tâche à plusieurs égards beaucoup plus considérable que celle qui est aujourd'hui effectuée par l'astronomie.

— Je pense pour ma part, dis-je, que nous proposerons une organisation du même genre pour les autres enseignements, si nous voulons être de quelque utilité en tant que législateurs. Mais te vient-il à l'esprit quelque autre enseignement qui puisse convenir ?

— Non, tout de suite, comme ça, je ne vois pas, dit-il.

— Pourtant, ce n'est pas une seule espèce, mais plusieurs, dis-je, que présente le mouvement [530d], tel que je le conçois. Celui qui est savant serait peut-être en mesure de les énumérer toutes, mais pour nous il y en a deux qui ressortent nettement.

— Lesquelles ?

— En plus de la précédente, dis-je, il y a l'espèce correspondante.

— Laquelle ?

— Il est probable, dis-je, que comme les yeux sont attachés à l'astronomie, de même les oreilles sont attachées au mouvement harmonique, et que ces connaissances sont liées l'une à l'autre comme des sœurs, ainsi que les Pythagoriciens l'affirment, et nous également, Glaucon, qui sommes d'accord avec eux. À moins que nous ne fassions les choses autrement ?

— Convenons de faire ainsi, dit-il. **[530e]**

— Par conséquent, dis-je, puisqu'il s'agit d'une tâche multiple, nous nous renseignerons auprès d'eux pour savoir comment ils traitent de ces questions et s'ils en ajoutent quelque autre. En ce qui nous concerne, eu égard à tous ces sujets, nous garderons ce qui nous est propre.

— Quoi donc ?

— Que jamais ceux que nous formons n'entreprennent d'apprendre sur ces sujets quoi que ce soit d'imparfait et qui ne viserait pas toujours le terme auquel doivent parvenir toutes les connaissances, ce but dont nous parlions à l'instant au sujet de l'astronomie. Ne sais-tu pas que dans le domaine de l'harmonie aussi, ils s'adonnent à une étude différente, mais du même genre ? **[531a]** Quand ils mesurent, en effet, les sonorités et les accords les uns par rapport aux autres, ils y peinent infiniment comme les astronomes.

— Par les dieux, dit-il, c'est vrai, ils sont franchement ridicules ! Ils discutent de choses auxquelles ils donnent le nom de "densités", et on les voit qui tendent l'oreille, comme s'ils tentaient de discerner une voix provenant du voisin, les uns affirmant qu'ils perçoivent dans le registre intermédiaire un certain son, et qu'il s'agit de l'intervalle le plus petit qu'on puisse mesurer, les autres contestant cette affirmation en disant qu'il s'agit d'un son semblable à ceux qui ont déjà été émis. Les uns et les autres placent les oreilles bien avant l'intellect. **[531b]**

— Toi, dis-je, tu veux parler de ces braves gens qui triturent les cordes et les soumettent à la torture en les étirant sur des chevalets. Mais pour éviter que l'image ne soit indûment élaborée, avec les coups de plectre qu'on donne et les reproches qu'on fait aux cordes de résister et de pavoiser, je mets un terme à la comparaison, et j'affirme que je ne parle pas d'eux mais bien de ceux que nous faisons à l'instant le projet d'interroger concernant l'harmonie. Ils font, en effet, la même chose qu'on fait en astronomie : **[531c]** ils recherchent les nombres qui se trouvent dans ces accords qui sont entendus, mais ils ne s'élèvent pas à la considération de problèmes. Par exemple, ils n'examinent pas quels nombres sont en accord et lesquels ne le sont pas, et pourquoi ils le sont ou non.

— Tu parles d'une entreprise prodigieuse ! dit-il.

— Utile en tout cas, dis-je, pour ce qui est de la recherche du beau et du bien, mais inutile quand on la poursuit dans un autre but.

— Probablement, dit-il.

— Je pense pour ma part, dis-je, que ce parcours méthodique **[531d]** à travers tous les enseignements que nous avons exposés, s'il parvient à ce point où ils trouvent les uns par rapport aux autres leur communauté et leur

association naturelle, et s'il établit par le raisonnement en quoi ils sont apparentés les uns aux autres, en tirera quelque contribution en vue de cette recherche que nous souhaitons mener, et ce ne sera pas en vain que nous aurons peiné. Autrement, ce sera sans aucun profit.

— Moi aussi, dit-il, je vois l'avenir de cette façon. Mais tu parles d'une tâche énorme, Socrate.

— C'est l'œuvre du prélude, dis-je, ou alors de quoi parles-tu ? Ne savons-nous pas que toutes ces choses ne sont que le prélude de ce chant que nous devons apprendre ? Car ceux qui sont habiles dans ces matières, tu ne les crois sans doute pas **[531e]** habiles en dialectique ?

— Non, par Zeus, dit-il, si on fait exception d'un petit nombre que j'ai eu, moi, l'occasion de rencontrer.

— Mais alors, dis-je, ceux-là qui ne sont capables ni de rendre raison ni de suivre un raisonnement, seront-ils un jour en mesure de comprendre quoi que ce soit de ce qu'il faut, selon nous, comprendre ?

— Rien de cela, non plus, dit-il. **[532a]**

— Par conséquent, dis-je, Glaucon, n'est-ce pas justement enfin ce chant que chante l'exercice du dialogue ? Ce chant, bien qu'il soit un chant intelligible, la puissance de la vue pourrait l'imiter. La vue, disions-nous, entreprend de porter d'abord le regard sur les êtres vivants en eux-mêmes, et ensuite sur les astres en eux-mêmes, et puis en dernier de regarder le soleil en lui-même. De cette même manière, chaque fois que quelqu'un entreprend par l'exercice du dialogue, sans le support d'aucune perception des sens, mais par le moyen de la raison, de tendre vers cela même que chaque chose est, et qu'il ne s'arrête pas avant **[532b]** d'avoir saisi par l'intellection elle-même ce qu'est le bien lui-même, il parvient au terme de l'intelligible, comme celui de tout à l'heure était parvenu au terme du visible.

— Oui, tout à fait, dit-il.

— Mais alors, n'appelles-tu pas "dialectique" une démarche de ce genre ?

— Si, bien sûr.

— Cette libération de leurs liens, dis-je, et cette réorientation du regard, des ombres vers les simulacres et puis vers la lumière, et cette remontée depuis la grotte souterraine jusque vers le soleil ; et une fois parvenus là, cette direction du regard vers les apparences divines **[532c]** à la surface des eaux et vers les ombres des choses qui sont réellement – et non comme avant vers les ombres des simulacres, ombres projetées par une autre lumière, telle qu'elle semble une lumière remplie d'ombre si on la compare au soleil, en raison de l'incapacité de regarder immédiatement les animaux, les plantes et la lumière du soleil – voilà ce que toute cette entreprise des arts que nous avons exposés a le pouvoir de réaliser. Elle possède, en effet, le pouvoir d'effectuer cette remontée de ce qu'il y a de meilleur dans l'âme vers la contemplation de l'excellence dans les êtres qui sont réellement, de la même manière que tout à l'heure on faisait s'élever ce qu'il y a de plus clairvoyant dans le corps vers la

contemplation de ce qu'il y a de plus éclatant dans le lieu corporel et visible. [532d]

— Moi, dit-il, j'admets ce que tu dis là. Et pourtant, il s'agit de propositions tout à fait difficiles à admettre, encore que d'un autre point de vue, elles soient également difficiles à refuser. Néanmoins, posons que ces propositions sont telles que nous les exposons à présent, car ce n'est pas seulement dans le moment présent qu'on devra en entendre l'exposé, mais il faudra nous y attaquer de nouveau plusieurs fois encore. Passons maintenant au chant lui-même et tentons de l'exposer de la même manière que nous avons exposé le prélude. Présente-nous donc le mode particulier de cette capacité de dialoguer, [532e] et en quelles espèces elle se divise, et aussi les chemins qu'elle emprunte. Selon toute apparence, ces chemins seraient en effet susceptibles de conduire en ce lieu même où résiderait, pour celui qui s'est mis en chemin, la fin de sa démarche et le terme de son voyage. [533a]

— Glaucon, mon ami, dis-je, tu ne seras plus capable de m'y accompagner, même si de mon côté l'enthousiasme ne ferait pas défaut : car ce n'est plus l'image de ce dont nous parlons que tu verrais, mais le vrai lui-même, en tout cas tel qu'il m'apparaît, à moi. Qu'il soit réellement tel ou non, on ne peut pour l'instant s'acharner à le démontrer ; mais qu'il se trouve quelque chose de cet ordre à voir, cela on peut l'affirmer avec certitude. N'est-ce pas ?

— Oui, certainement.

— Par conséquent, on peut aussi affirmer que c'est la capacité de dialoguer qui serait seule capable de montrer cela à l'expert dans les disciplines que nous avons exposées, et que par tout autre moyen ce serait impossible ?

— Oui, dit-il, cela aussi mérite d'être affirmé avec certitude. [533b]

— Sur le point suivant en tout cas, dis-je, personne n'objectera à ce que nous disions qu'il existe un autre parcours méthodique qui entreprend, en suivant un cheminement précis, de saisir au sujet de toute chose, concernant chacune en elle-même, ce que chacune est réellement. Tous les autres arts, au contraire, ou bien s'orientent en fonction des opinions ou des désirs des hommes, ou alors se placent tous dans la perspective du devenir et de la composition des êtres, ou alors en fonction du soin à donner aux êtres qui croissent naturellement ainsi qu'aux choses qui sont produites artificiellement. Quant aux arts qui restent, ceux qui selon nous saisissent quelque chose de ce qui est réellement, la géométrie par exemple et les arts qui en dépendent, nous voyons bien qu'ils ne font encore que rêver de ce qui est réellement, [533c] et qu'il leur sera impossible de voir comme dans l'état d'éveil aussi longtemps que, dans leur recours à des hypothèses, ils les abandonneront à leur inertie sans être capables d'en rendre raison. S'agissant en effet de cela qui a pour point de départ ce qu'il ne connaît pas, et dont le point d'arrivée aussi bien que les étapes intermédiaires se trouvent enchaînés à un terme qui lui demeure inconnu, quelle mise en œuvre pourrait jamais faire de pareil assemblage une

science ?

— Aucune, dit-il.

— Par conséquent, dis-je, le parcours dialectique est le seul à progresser de cette manière, en supprimant les hypothèses pour atteindre le premier principe lui-même, afin de s'en trouver renforcé ; **[533d]** il est réellement le seul qui soit capable de tirer doucement l'œil de l'âme, enfoui dans quelque borbier barbare, et de le guider vers le haut en ayant recours, pour le soutenir dans son mouvement de retournement, à ces arts que nous avons exposés. En raison de l'usage, nous avons souvent appelé ces arts des "sciences", mais il leur faut un autre nom, un nom qui exprime plus de clarté que ce qui appartient à l'opinion, mais par contre plus d'obscurité que ce qui relève de la science : dans notre propos antérieur, nous l'avons défini quelque part comme la "pensée". Je ne crois pas qu'il y ait lieu de disputer du nom, **[533e]** alors qu'il nous revient de faire l'examen de choses aussi importantes que celles qui s'imposent à nous.

— Non, en effet, dit-il.

— Il nous plaira donc, dis-je, comme auparavant, de nommer la première section science, et la deuxième pensée, **[534a]** la troisième croyance, et la quatrième représentation. Il suffira aussi de nommer ces deux dernières prises ensemble opinion, et les deux premières ensemble, intellection. On dira alors que l'opinion concerne le devenir, alors que l'intellection vise l'être : ce que l'être est par rapport au devenir, l'intellection l'est par rapport à l'opinion, et ce que l'intellection est par rapport à l'opinion, la science l'est par rapport à la croyance, et la pensée par rapport à la représentation. Quant à l'analogie entre les choses auxquelles ces fonctions se rapportent, et à la division en deux de chacune des sections – celle de ce qui est objet d'opinion et celle de l'intelligible – laissons cela de côté, Glaucon, afin de ne pas nous empêtrer dans des arguments autrement plus complexes que ceux que nous avons traversés. **[534b]**

— En ce qui me concerne en tout cas, dit-il, pour autant que je sois capable de suivre, je suis pour l'essentiel du même avis que toi.

— Est-ce que tu acceptes d'appeler dialecticien celui qui est capable de saisir la raison de l'essence de chaque chose ? et pour celui qui n'en est pas capable, diras-tu que dans la mesure même de son incapacité d'en rendre raison à lui-même et à autrui, il possède d'autant moins d'intelligence de cette chose ?

— Sinon, comment pourrais-je affirmer qu'il la possède ?

— Or, au sujet du bien aussi, il en va de même. Celui qui n'est pas en mesure de distinguer par le discours la forme du bien, en la séparant de toutes les autres **[534c]**, et comme dans un combat, de passer à travers toutes les réfutations, en se déterminant énergiquement à les affronter non pas sur la base de l'opinion, mais sur la base de l'essence ; celui qui ne fraie pas son chemin à travers tous ces obstacles grâce à un discours infallible, ne diras-tu pas que c'est sans connaître le bien lui-même, pas plus qu'aucun autre bien,

qu'il se comporte de la sorte ? Si d'une certaine manière il entre en contact avec son reflet, tu diras que c'est par l'opinion qu'il y parvient, et non par la science, et que parcourant, comme dans un sommeil livré aux rêves, sa vie présente, avant même d'avoir pu s'éveiller ici-bas, **[534d]** il parviendra d'abord chez Hadès pour s'y endormir définitivement.

— Par Zeus, dit-il, c'est exactement ce que j'affirmerai.

— Mais par ailleurs, ces enfants qui sont les tiens, eux que tu élèves et éduques en élaborant un discours, si un jour tu devais les élever dans la réalité, tu ne les laisserais pas, je crois, aussi dépourvus de rationalité que les grandeurs irrationnelles, devenir dirigeants dans la cité et maîtres des choses essentielles.

— Non, en effet, dit-il.

— Leur imposeras-tu alors une législation leur prescrivant de s'investir d'abord et avant tout dans cette éducation qui les rendra aptes à interroger et à répondre de la manière la plus scientifique qui soit ? **[534e]**

— Oui, j'instituerai cette législation avec ton soutien.

— Mais alors il te semble donc, dis-je, que la dialectique réside dans cette partie supérieure, pour ainsi dire au sommet, de nos enseignements, comme une pierre de façade, et qu'il ne serait pas correct de placer un autre enseignement au-dessus d'elle, mais que nous trouvons **[535a]** ici le terme de ce qui concerne ces enseignements ?

— Oui, c'est ce qui me semble, dit-il.

— Alors, il te reste à effectuer la répartition, dis-je : à qui nous confierons ces enseignements et de quelle manière.

— C'est clair, dit-il.

— Or, te rappelles-tu, dans le choix des dirigeants que nous avons fait antérieurement, qui nous avons choisi ?

— Comment ne m'en souviendrais-je pas ? dit-il.

— Eh bien, tout bien considéré, dis-je, ce sont ces naturels-là qu'il faut sélectionner. Il convient en effet de préférer ceux qui sont les plus fermes et les plus courageux, et présentent la plus belle apparence autant que possible. **[535b]** Mais en plus de ces critères, il faut rechercher ceux qui possèdent non seulement un caractère valeureux et viril, mais également et de toute nécessité des aptitudes naturelles pour cette éducation.

— Quelles aptitudes désires-tu retenir ?

— Il faut, bienheureux homme, dis-je, qu'ils possèdent une grande ardeur à l'étude des sciences, et qu'ils n'aient pas de difficulté à apprendre. Les âmes, en effet, sont certainement beaucoup plus facilement découragées par les études scientifiques difficiles que par les exercices pratiqués dans les gymnases, car l'effort est quelque chose qui leur est plus familier, il leur est propre et ne se trouve justement pas partagé avec le corps.

— C'est vrai, dit-il.

— **[535c]** Il faut aussi rechercher quelqu'un qui ait de la mémoire, qui ne se fatigue pas facilement, et qui soit porté vers l'effort en toute

circonstance. De quelle manière autrement, crois-tu, quelqu'un consentira-t-il à faire tous les efforts exigés du corps, et à aller jusqu'au bout d'un tel apprentissage scientifique et d'un tel exercice ?

— Personne n'y consentira, dit-il, à moins d'être naturellement tout à fait doué pour cela.

— Or l'erreur actuelle, dis-je – et c'est la raison du mépris qui s'abat maintenant sur la philosophie, comme nous l'avons dit auparavant –, c'est qu'on s'attache à la philosophie sans la mériter : ce ne sont pas des bâtards, en effet, qui doivent s'y attacher, mais seulement des fils légitimes.

— Que veux-tu dire ? dit-il. **[535d]**

— Je veux dire d'abord que celui qui désire s'y attacher ne doit pas vaciller dans son ardeur à l'effort, le désirant à moitié et le détestant à moitié. C'est ce qui se produit chaque fois que quelqu'un aime la gymnastique, la chasse, et tous les exercices qui sollicitent un effort physique, mais n'aime pas l'étude, n'aime ni apprendre ni s'engager dans la recherche, mais déteste au contraire l'effort requis par tous ces exercices. Et celui dont l'ardeur à l'effort est orientée dans une direction entièrement contraire, il est lui aussi boiteux.

— Tu dis tout à fait vrai, dit-il.

— Par conséquent, dis-je, par rapport à la vérité également, nous considérerons également estropiée une âme qui hait le mensonge délibéré **[535e]**, le supporte difficilement pour elle-même et se scandalise du mensonge des autres, mais qui accepte par contre sereinement le mensonge involontaire et, lorsqu'elle est en quelque sorte convaincue d'ignorance, ne s'en scandalise pas, mais se vautre sans scrupule dans son ignorance, comme un porc ? **[536a]**

— Oui, absolument, dit-il.

— Et en ce qui a trait à la modération, dis-je, et aussi au courage et à la grandeur d'âme, et à toutes les parties de l'excellence vertueuse, il ne faut pas être moins vigilant à distinguer le bâtard et le fils légitime. Lorsqu'on ne sait pas bien, en effet, faire l'examen des questions de ce genre, c'est de manière inconsciente – qu'il s'agisse d'un individu ou de la cité – qu'ils ont recours à des boiteux et à des bâtards pour ce que la situation requiert, en prenant les uns comme amis, les autres comme dirigeants.

— Et certes, dit-il, telle est bien la situation.

— C'est donc notre devoir à nous, dis-je, de nous occuper soigneusement de toutes ces questions. **[536b]** Car en effet, si nous éduquons des hommes aux membres et à l'esprit droits, une fois que nous les aurons conduits à un tel apprentissage et à une telle discipline, la justice elle-même ne nous fera aucun reproche, nous aurons en effet sauvé la cité et la constitution politique. Si au contraire, nous y conduisons des personnes d'un autre genre, nous obtiendrons exactement le contraire et nous inonderons la philosophie d'un flot de ridicule encore plus considérable.

— Ce serait assurément une honte, dit-il.

— Tout à fait, dis-je, mais dans la situation présente, c'est moi qui semble couvert de ridicule.

— Comment cela ? dit-il. **[536c]**

— J'avais oublié, dis-je, que nous étions en train de jouer, et j'ai parlé avec un peu d'emphase. Alors que je parlais, en effet, j'ai tourné mon regard vers la philosophie et la voyant injustement couverte de boue, il me semble que je me suis laissé emporter et que, rempli pour ainsi dire de colère envers ceux qui en sont responsables, j'ai dit ce que j'ai dit.

— Non, par Zeus, dit-il, en tout cas pas d'après moi, qui étais l'auditeur.

— Mais c'est pourtant mon avis à moi, dis-je, moi, l'orateur. N'oublions pas ceci toutefois : dans notre choix antérieur, nous avons choisi des personnes arrivées à maturité, mais dans le choix présent, on ne pourra pas l'accepter. Car il ne faut pas se fier à Solon **[536d]** quand il affirme qu'en vieillissant quelqu'un peut apprendre beaucoup de choses⁵. En fait, on en est encore moins capable que de courir, et tous les efforts exigeants et fréquents restent le lot des jeunes.

— Nécessairement, dit-il.

— Par conséquent, en ce qui concerne les calculs, et les démonstrations géométriques, et l'ensemble de la formation propédeutique qui doit être inculquée avant la formation dialectique, il faut le leur proposer quand ils sont enfants, et sans conférer à cet enseignement la structure d'un programme d'enseignement obligatoire.

— Pourquoi donc ? **[536e]**

— Parce que, dis-je, aucun homme libre ne doit s'engager dans l'apprentissage de quelque connaissance que ce soit comme un esclave. S'il est vrai en effet que les efforts corporels, imposés par une discipline contraignante ne peuvent aucunement faire de mal au corps, par contre aucun enseignement imposé de force à l'âme ne pourra y demeurer.

— C'est vrai, dit-il.

— Évite donc de recourir à la force, dis-je, homme excellent, **[537a]** quand tu formes les enfants dans ces matières, fais-le plutôt en jouant. De cette façon, tu pourras mieux distinguer ce pour quoi chacun est naturellement doué.

— Ce que tu dis, dit-il, est plein de sens.

— Or tu te souviens, dis-je, que nous avons affirmé qu'il fallait conduire les enfants à la guerre, sur des chevaux, pour qu'ils l'observent, et que, si cela ne devait présenter aucun danger, il fallait également les conduire à proximité du combat et leur faire goûter le sang, comme aux chiots ?

— Je m'en souviens, dit-il.

— Dès lors, dans toutes ces situations, dis-je, dans les efforts, dans les apprentissages et dans les exercices qui présentent des risques, celui qui se montrera dans chaque circonstance le plus alerte, il faudra le classer dans un groupe à part. **[537b]**

— À quel âge ? dit-il.

— Au moment, dis-je, où on les libérera des exercices gymnastiques obligatoires. Durant cette période en effet, qu'elle se soit étendue sur deux ou

sur trois années, il était impossible de s'adonner à autre chose. Fatigue et sommeil sont les ennemis des études. Et en même temps, ce sera l'une des épreuves, et non la moindre, que chacun montre qui il est dans les exercices gymnastiques.

— Oui, comment faire autrement ? dit-il.

— Donc, après cette période, dis-je, ceux qui auront été choisis parmi les jeunes de vingt ans recevront des honneurs plus grands que les autres, [537c] et les enseignements qu'on leur avait présentés sans ordre dans leur éducation enfantine, il faudra les articuler pour produire une vue synoptique de leur parenté les uns avec les autres, et aussi avec la nature de ce qui est réellement.

— Seul, en effet, dit-il, un tel enseignement peut demeurer bien ferme chez ceux en qui il est implanté.

— Et c'est également, dis-je, la meilleure épreuve pour distinguer le naturel dialectique de celui qui ne l'est pas. Car celui qui peut accéder à une vue synoptique est dialecticien, tandis que l'autre ne l'est pas.

— Je pense comme toi, dit-il.

— Sur ces questions, dès lors, dis-je, il sera nécessaire que tu les évalues, de manière à reconnaître ceux qui sont le plus capables parmi eux de se qualifier : [537d] ceux qui seront constants dans les études, constants également à la guerre et dans les autres devoirs prescrits par la loi. C'est à ceux-là, lorsqu'ils auront dépassé l'âge de trente ans, qu'on donnera la préférence, dans le groupe de ceux qui auront déjà été recrutés, pour recevoir des honneurs supérieurs. Puis on examinera, en mettant à l'épreuve leur capacité de dialoguer, lequel est en mesure de se mettre en chemin, libre de la vue et de toute activité de perception, pour se diriger avec le soutien de la vérité vers cela qui est réellement en soi. Il s'agit là, mon camarade, d'une tâche qui réclame un soin considérable.

— Pourquoi en particulier ? dit-il. [537e]

— N'es-tu pas conscient, dis-je, du mal qui résulte de la pratique actuelle de la dialectique ?

— Lequel ? dit-il.

— On s'y remplit, dis-je, d'une sorte de mépris des lois.

— Oui, exactement, dit-il.

— Or trouves-tu étonnant, dis-je, que cela leur arrive, et n'éprouves-tu pas de la compassion envers eux ?

— Mais comment au juste ? dit-il.

— C'est, dis-je, comme si un enfant adopté, élevé dans un grand luxe, au sein d'une famille à la fois noble et étendue, [538a] et entouré de flatteurs nombreux, s'apercevait une fois devenu adulte qu'il n'est pas l'enfant de ceux qu'on disait ses parents, sans toutefois pouvoir découvrir ceux qui l'ont réellement engendré : peux-tu deviner quelle serait son attitude à l'égard de ces flatteurs, et à l'égard de ceux qui ont conclu l'adoption, à l'époque précise où il n'était pas au courant des circonstances de cette adoption et, à l'opposé, au moment où il en prend connaissance ? Ou alors souhaites-tu entendre

comment je me le représente ?

— C'est ce que je souhaite, dit-il.

— Je peux donc deviner, dis-je, que durant la période où il ne connaîtrait pas la vérité, il honorerait davantage **[538b]** son père et sa mère, et tous ceux qui selon toute apparence sont les autres membres de sa famille, que les flatteurs, et qu'il serait plus attentif aux besoins particuliers qu'ils exprimeraient ; il serait encore moins porté à désobéir à la loi pour leur faire du tort, en paroles ou en actes, et il leur désobéirait moins à eux qu'aux flatteurs sur les questions d'importance.

— C'est probable, dit-il.

— Quand cependant il aura pris conscience de ce qui en est, je peux deviner qu'il se montrerait moins attentif à exprimer sa vénération et son zèle. À l'endroit des flatteurs par contre, il se montrerait plus empressé et il leur obéirait bien davantage qu'auparavant, en menant sa vie désormais selon leurs volontés **[538c]** et en cherchant leur compagnie sans se cacher, alors que de ce prétendu père et de ceux dont on voulait faire sa famille, à moins d'être naturellement tout à fait exceptionnel, il n'aurait aucun souci.

— Tu décris, dit-il, exactement la situation qui se produirait. Mais comment cette image s'applique-t-elle à ceux qui s'attachent à la discussion des arguments ?

— De la manière suivante. Nous possédons, n'est-ce pas, depuis que nous sommes enfants, des croyances sur ce qui est juste, et sur ce qui est beau. Nous avons été élevés dans ces croyances, comme sous la gouverne de parents, en leur obéissant comme à des dirigeants, et en les vénérant.

— Oui, c'est vrai. **[538d]**

— Or il existe également d'autres occupations, qui sont contraires à ces croyances et qui procurent des plaisirs, qui flattent notre âme et l'attirent à elles, sans convaincre toutefois ceux qui sont un tant soit peu mesurés ; ces derniers, en effet, honorent les croyances paternelles et leur obéissent comme à des dirigeants.

— C'est exact.

— Mais dis-moi, repris-je, <qu'arrivera-t-il> si on vient poser la question suivante à quelqu'un qui se trouve dans cette situation : "Qu'est-ce que le beau ?" <Qu'arrivera-t-il> si, ayant répondu ce qu'il a entendu de la bouche du législateur, sa parole se trouve réfutée et si, en ne cessant de le réfuter de mille manières, on le renvoie à l'opinion que ce qu'il a nommé tel n'est aucunement plus beau qu'il n'est honteux ; **[538e]** et si ensuite on fait de même pour ce qui est juste, pour ce qui est bon, et pour ce qu'il tenait le plus en estime : après cela, crois-tu que son attitude à l'égard de ces valeurs sera faite de vénération et de soumission respectueuse ?

— Il est fatal, dit-il, qu'il ne les vénérera, ni ne leur obéira plus autant.

— Mais alors, dis-je, lorsqu'il en sera venu à penser que ces choses ne sont plus vénérables ni constitutives de son patrimoine comme auparavant, sans qu'il ait découvert les choses qui sont véritables, **[539a]** est-il

vraisemblable qu'il s'orientera vers quelque autre forme de vie que celle qui le flatte ?

— Non, ce n'est guère vraisemblable, dit-il.

— Il sera donc devenu, je pense, quelqu'un qui méprise la loi, alors qu'il la respectait auparavant.

— Nécessairement.

— Par conséquent, dis-je, n'est-ce pas la situation probable de ceux qui s'attachent de la sorte aux dialogues argumentés et, comme je le disais à l'instant, une situation tout à fait digne de notre sympathie ?

— Et aussi de notre pitié, dit-il.

— Par conséquent, si tu veux éviter que nos hommes de trente ans ne soient l'objet d'une telle pitié, tu devras les attacher à la pratique des arguments en ayant recours à toutes sortes de précautions ?

— Oui, exactement, dit-il. **[539b]**

— Eh bien, n'est-ce pas déjà une précaution importante que d'empêcher qu'ils n'y goûtent quand ils sont jeunes ? Je pense en effet que tu t'es rendu compte que les très jeunes gens, lorsqu'ils goûtent pour la première fois aux dialogues argumentés, en font mauvais usage, comme s'il s'agissait de jeux d'enfants. Ils y recourent sans cesse dans le seul but de contredire et, en imitant ceux qui les réfutent, ils en réfutent eux-mêmes d'autres, se réjouissant comme de jeunes chiens à tirer et à mettre en pièces par la parole ceux qui se trouvent dans leur entourage.

— Oui, dit-il, ils en raffolent.

— Dès lors, lorsqu'ils ont eux-mêmes réfuté beaucoup de gens, et lorsqu'ils ont été réfutés par plusieurs, **[539c]** ils basculent avec une brutale rapidité dans le scepticisme à l'endroit de ce qu'ils croyaient auparavant. Et compte tenu de cela, justement, ils deviennent eux-mêmes, comme tout ce qui touche à l'exercice de la philosophie, objets de mépris de la part de tous les autres.

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Pour sa part, un homme plus âgé, dis-je, ne consentira pas à participer à pareil délire. Il cherchera à imiter celui qui désire dialoguer afin d'examiner le vrai plutôt que celui qui s'amuse à contredire pour le seul plaisir du jeu. Il sera lui-même plus mesuré, **[539d]** et il rendra cette occupation davantage digne d'estime, au lieu d'en faire un objet méprisable.

— C'est juste, dit-il.

— Or justement, tous les propos que nous avons tenus auparavant sur cette question constituaient des préliminaires à cette précaution, notamment quand nous affirmions que les naturels auxquels on donnerait le privilège de participer aux dialogues argumentés devaient être bien ordonnés et sereins, et que ce ne serait pas comme maintenant celui qui se trouve là par hasard, et qui ne convient aucunement, qui pourrait s'engager dans cette voie ?

— Oui, tout à fait, dit-il.

— Suffit-il donc, en ce qui concerne la participation aux dialogues, de

s'y tenir sans faillir et en y mettant toute son ardeur, laissant de côté tout le reste, et de s'y exercer comme à une gymnastique qui serait l'équivalent de la gymnastique du corps, mais en y consacrant deux fois plus d'années que pour ces exercices physiques ? [539e]

— Veux-tu dire, dit-il, six années ou quatre ?

— Ne t'en fais pas, dis-je, mettons cinq. Après cette période, tu devras faire en sorte qu'ils redescendent dans la caverne de tout à l'heure et les forcer à exercer le commandement dans les affaires de la guerre et dans toutes les fonctions qui sont propres aux jeunes gens, de manière que leur expérience ne prenne aucun retard sur celle des autres. Et là encore, dans ces circonstances, il faudra les mettre à l'épreuve, [540a] pour voir s'ils peuvent demeurer inébranlables quand ils seront tiraillés de tous côtés, ou s'ils seront ébranlés.

— Combien de temps, dit-il, prévois-tu pour cela ?

— Quinze ans, dis-je. Quand ils auront atteint cinquante ans, ceux d'entre eux qui auront triomphé de ces épreuves et auront excellé à tous égards dans toutes ces fonctions, aussi bien dans les tâches concrètes que dans les sciences, il faudra les mener vers le but final et les forcer, en relevant la vision de leur âme, à porter leur regard en direction de ce qui procure à toutes choses la lumière : en contemplant le bien lui-même et en ayant recours à lui comme à un modèle, [540b] ils ordonneront la cité et les particuliers comme ils se sont ordonnés eux-mêmes, pendant tout le reste de leur vie, chacun à son tour. Qu'ils consacrent la plus grande partie de leur temps à la philosophie, mais lorsque vient leur tour, qu'ils s'impliquent dans les tâches politiques et prennent chacun le commandement dans l'intérêt de la cité, en l'exerçant non pas comme s'il s'agissait d'une fonction susceptible de leur apporter des honneurs, mais comme une tâche nécessaire. Quand ils auront éduqué d'autres hommes de cette manière, en les rendant tels qu'eux-mêmes, qu'ils leur abandonnent alors le rôle de gardiens de la cité et qu'ils partent de leur côté résider dans les îles des Bienheureux. La cité leur dédiera des monuments et leur offrira des sacrifices publics, comme on le fait pour des êtres démoniques, [540c] si toutefois la Pythie y donne son consentement, et sinon, comme à des êtres humains à la fois bienheureux et divins.

— Ils sont magnifiques, Socrate, dit-il, les dirigeants que tu viens de façonner à la manière d'un sculpteur de statues.

— Et les dirigeantes aussi, dis-je, mon cher Glaucon. Ne crois pas que ce que j'ai dit concerne plus les hommes que les femmes, celles d'entre elles en tout cas qui naissent avec des naturels adéquats.

— C'est juste, dit-il, si elles doivent en effet partager tout également avec les hommes, comme nous l'avons exposé. [540d]

— Mais alors quoi ? dis-je. Êtes-vous d'accord pour dire que ce que nous avons élaboré au sujet de la cité et de la constitution politique n'est aucunement un ensemble de vœux pieux ? Êtes-vous d'accord pour dire aussi que s'il s'agissait de choses difficiles, elles n'en sont pas moins réalisables d'une certaine manière, qui n'est pas différente de celle que nous avons

proposée ? Lorsque les vrais philosophes seront parvenus au pouvoir dans une cité – qu’il s’agisse de plusieurs ou d’un seul – et lorsqu’ils mépriseront les honneurs qu’on recherche aujourd’hui, jugeant ces honneurs contraires à la liberté et sans valeur, ils feront alors ce qui est droit **[540e]** et ils considéreront les honneurs qui en découlent comme la plus haute valeur, dans la mesure où ils estimeront que le juste est ce qui est le plus nécessaire ? Et se mettant dès lors au service du juste, et cherchant à le favoriser, ils ordonneront la cité qui est la leur ?

— De quelle façon ? dit-il.

— Ceux qui dans la cité, dis-je, auront de fait dépassé l’âge de dix ans, **[541a]** ils les enverront tous à la campagne, et ils protégeront leurs propres enfants des mœurs de l’époque actuelle, qui sont justement les mœurs de leurs parents, et ils les élèveront selon leurs propres conceptions et selon leurs lois, celles-là mêmes que nous avons exposées à l’instant. De cette manière, la cité s’établira elle-même très rapidement et très aisément selon la constitution politique que nous avons élaborée, et elle atteindra au bonheur, et le peuple qui l’accueillera en tirera le plus grand profit ?

— Oui, exactement, dit-il. Et tu me sembles, Socrate, **[541b]** avoir bien mis à jour comment cet état de choses pourrait advenir, s’il devait un jour se produire.

— Eh bien, dis-je, ne disposons-nous pas d’arguments suffisants au sujet de cette cité et de l’homme qui lui est semblable ? Car le discours que nous tiendrons sur ce que cet homme doit être lui-même est assez clair, n’est-ce pas ?

— Il est clair, dit-il. Et pour la question que tu viens de poser, il me semble que nous sommes arrivés au terme de la discussion. »

Livre VIII

[543a] « Bien, Glaucon, nous sommes désormais d'accord pour reconnaître les points suivants : si une cité doit atteindre le sommet pour son administration, les femmes y seront communes, les enfants et toute leur formation y seront communs, de même que les occupations, en temps de guerre et en temps de paix. Ses rois seront ceux de ses citoyens qui seront parvenus à l'excellence dans la philosophie aussi bien que dans l'art de la guerre.

— Nous sommes d'accord, dit-il.

— Nous sommes également tombés d'accord sur le point suivant [543b] : lorsque les gouvernants auront été confirmés dans leur position, ils conduiront les soldats pour les installer dans les habitations dont nous avons déjà parlé. Personne n'y possédera quoi que ce soit en propre, ces habitations étant la propriété de tous. Outre ces mesures relatives aux habitations, nous sommes également tombés d'accord, tu t'en souviendras, sur la question des biens qui pourraient demeurer en leur possession.

— Je m'en souviens effectivement, dit-il, nous pensions qu'aucun d'entre eux ne devait posséder rien de ce que possèdent à présent les autres gouvernants, mais qu'en tant qu'athlètes de la guerre et gardiens, ils devaient recevoir des autres une compensation pour leur garde [543c] équivalant à l'entretien d'une année aux fins de leur tâche, de manière à assurer le nécessaire pour eux-mêmes et à veiller sur l'ensemble de la cité.

— Tu as raison, dis-je. Mais allons, maintenant que nous avons atteint le terme de cette enquête, rappelons-nous à partir de quelle position nous avons dérivé, afin de revenir sur le chemin que nous avons quitté.

— Ce n'est guère compliqué, dit-il. Tu parlais à peu près comme tu viens de le faire à l'instant⁶, en montrant que tu avais complété l'exposé de tes arguments concernant la cité. Tu affirmais qu'une cité comme celle que tu venais de décrire constituait pour toi une cité excellente, de même que

l'homme [543d] qui lui ressemble, et cela alors que tu étais, semble-t-il, en mesure de présenter une cité et un homme encore plus beaux. Mais [544a] tu en concluais toutefois que si cette cité est juste, alors les autres sont défectueuses. De ces autres formes de constitution politique, si je me souviens bien, tu disais qu'il existe quatre espèces dignes d'être discutées pour en faire voir les défauts, de même que les espèces d'hommes qui leur ressemblent. De cette manière, après les avoir toutes examinées et après s'être entendus sur ce que devaient être l'homme le meilleur et l'homme le pire, nous pouvions discuter pour savoir si le meilleur est le plus heureux et le pire le plus malheureux, ou s'il en va autrement. Et alors que je te demandais quelles étaient ces quatre espèces de constitution politique, [544b] à ce moment Polémarque et Adimante ont pris la parole⁷, et c'est ainsi que relevant leur argument, tu as abouti là où nous en sommes.

— Tu as récapitulé de la manière la plus exacte, dis-je.

— Fais donc comme un lutteur, redonne-moi la même prise, et quand je te pose la même question, essaie de reprendre ce que tu t'apprêtais à dire alors.

— Si toutefois j'en suis capable, dis-je.

— C'est que pour ma part, reprit-il, je suis désireux d'entendre au moins comment tu présentes ces quatre espèces de constitution politique.

— [544c] Ce n'est pas difficile, dis-je, tu les reconnaîtras, car les espèces que j'ai en tête portent des noms bien connus. La première est celle qui reçoit les éloges de tout le monde, c'est la constitution politique de Crète et de Lacédémone. La deuxième, qui vient également en second pour les éloges, est celle qu'on appelle oligarchie : il s'agit d'une constitution politique affligée de défauts considérables. Il y a ensuite une espèce qui est l'opposé de la précédente, la démocratie, et enfin, il y a la noble tyrannie, qui se distingue de toutes les autres, elle qui représente la quatrième et ultime maladie de la cité. Distingues-tu [544d] quelque autre forme de constitution politique qui puisse tomber sous une espèce clairement identifiée ? Les régimes dynastiques et les royautes qu'on peut acheter, de même que certaines autres formes semblables de constitutions politiques, participent en quelque manière de ces quatre espèces, et on ne les trouverait pas en moins grand nombre chez les Barbares que les chez les Grecs.

— On dit qu'il y en a beaucoup, en effet, dit-il, et des formes étranges.

— Or sais-tu, repris-je, qu'il existe nécessairement autant d'espèces de caractères d'hommes qu'il existe d'espèces de constitutions politiques ? Ou alors crois-tu que les constitutions politiques surgissent "des chênes ou des rochers"⁸, et non des caractères de ceux qui habitent dans les cités, [544e] lesquels, comme lorsque les poids de la balance se renversent, finissent par entraîner tout le reste du côté où ils penchent ?

— Selon moi, elles ne peuvent absolument pas provenir d'ailleurs que de là.

— Si donc il existe cinq espèces de cités, il devrait exister également

cing dispositions de l'âme pour les individus particuliers.

— Sans doute.

— Or nous avons déjà présenté le type qui correspond à l'aristocratie, et c'est à juste titre que nous avons affirmé qu'il était bon et juste.

— **[545a]** Nous l'avons présenté.

— Ne convient-il pas ensuite de passer en revue les espèces inférieures, le type d'homme qui recherche la victoire et les honneurs, lui dont l'existence est conforme à la constitution politique de Lacédémone, et ensuite l'homme oligarchique, l'homme démocratique et l'homme tyrannique ? Quand nous aurons observé lequel est le plus injuste, nous pourrons alors l'opposer à l'homme le plus juste, et notre discussion sera complète si elle nous permet de voir comment la justice pure, par comparaison avec l'injustice sans mélange, détermine le bonheur ou le malheur de qui la possède. De cette manière, si nous sommes convaincus par la position de Thrasymaque, nous pourrons nous engager **[545b]** sur la voie de l'injustice ou, au contraire, si la discussion qui commence maintenant à nous éclairer nous en persuade, nous mettre en chemin vers la justice.

— Tout à fait, dit-il, voilà comment il faut procéder.

— Et justement, comme nous avons commencé en examinant d'abord les caractères qui se voient dans les constitutions politiques, avant ceux qui se trouvent chez les individus, parce que cela serait plus clair, ne convient-il pas maintenant de poursuivre de cette manière en examinant d'abord la constitution politique qui recherche les honneurs. Comme je ne dispose pas d'un autre nom pour la désigner, je l'appellerai ou bien timocratie, ou bien timarchie. Nous poursuivrons en examinant l'homme qui lui correspond, et ensuite nous examinerons l'oligarchie et **[545c]** l'homme oligarchique. Puis, après avoir considéré la démocratie, nous porterons notre regard sur l'homme démocratique. En quatrième lieu, nous en viendrons à la cité soumise à un tyran et, après l'avoir examinée, nous porterons cette fois notre regard sur l'âme tyrannique, et nous nous efforcerons de nous donner les moyens de porter un jugement sur ces questions que nous avons mises en avant.

— Cette manière de développer l'examen et d'exercer le jugement, dit-il, serait en effet rationnelle.

— Eh bien donc, repris-je, essayons d'expliquer de quelle manière la timocratie pourrait naître de l'aristocratie. N'est-ce pas **[545d]** en vertu d'un principe simple et net ? Toute constitution politique se transforme à partir de l'élément qui y détient le pouvoir de gouverner, quand la discorde se produit au sein de cet élément. Tant que cet élément maintient sa cohésion, même s'il s'agit d'un groupe restreint, il est impossible de l'ébranler.

— Il en va, en effet, de cette manière.

— Dès lors, Glaucon, dis-je, comment notre cité sera-t-elle ébranlée, et de quelle manière les auxiliaires et les chefs entrèrent-ils en conflit les uns avec les autres et même entre eux ? Veux-tu qu'à l'instar d'Homère, nous priions les Muses de nous dire

« et que nous les fassions s'exprimer **[545e]** à la manière des tragédiens ? Elles s'adresseraient à nous avec légèreté comme à des enfants, et comme si elles parlaient avec sérieux, nous leur prêterions un langage empreint de sublimité ?

— Comment ?

— À peu près de la manière suivante : **[546a]** “Il est difficile qu’une cité structurée comme la vôtre soit ébranlée. Mais puisque, pour tout ce qui est né, il y a corruption, cette structure non plus ne pourra se maintenir à jamais, mais elle se dissoudra. Et voici comment se produira cette dissolution. Il existe, non seulement pour les plantes enracinées dans le sol, mais aussi pour les animaux qui vivent à la surface de la terre, des périodes de fécondité et de stérilité de leur âme et de leur corps, chaque fois que les révolutions périodiques achèvent pour chaque espèce animale et végétale la rotation de leurs cycles, traversée brève pour ceux qui ont une vie brève, et longue pour ceux qui ont une vie longue. Or, pour ce qui est de la fécondité et de la stérilité de votre race, ceux que vous avez formés pour être les chefs de la cité, si **[546b]** compétents soient-ils, ne seront pas en mesure, même en alliant le raisonnement à l’observation, d’en discerner le cycle ; ce cycle leur échappera et il leur arrivera d’engendrer des enfants quand il ne le faudrait pas. Pour la génération divine, il y a une période que contient un nombre parfait¹⁰, alors que pour celle des êtres humains¹¹, il s’agit d’un nombre dans lequel certaines multiplications dominatrices et dominées, présentant trois intervalles et quatre termes, procèdent par voie de similitude et de dissimilitude, en ordre croissant et décroissant, pour en venir à manifester toutes les correspondances et **[546c]** les expressions qu’ils entretiennent les uns avec les autres. La base épitrite de ces éléments, quand elle est accouplée avec le nombre cinq, produit deux harmonies si on la multiplie trois fois : l’une est faite d’un nombre également égal et de cent pris cent fois, alors que l’autre est équilatérale pour une part, mais pour l’autre rectangulaire, avec un côté de cent multiplié par le nombre résultant des diagonales rationnelles de cinq, chacun diminué de un, ou des diagonales irrationnelles diminuées de deux, et un côté de cent multiplié par le cube de trois.

“C’est ce nombre géométrique tout entier qui est le maître de tout ceci, des naissances qui sont les meilleures comme de celles qui sont les moins bonnes ; s’il advient que par ignorance **[546d]** vos gardiens unissent à contretemps des jeunes femmes à des jeunes hommes, il en résultera des enfants qui ne seront favorisés ni par la nature, ni par la chance. La génération de ceux qui les précèdent établira les meilleurs d’entre eux dans leur position, mais comme ils ne le méritent pas, à peine auront-ils accédé aux responsabilités de leurs pères qu’ils se mettront à gouverner sans se soucier de nous, les Muses, même s’ils sont les gardiens, en n’accordant pas toute l’importance nécessaire d’abord à la musique <et à la poésie>, ensuite à la gymnastique. D’où il résultera que vos jeunes seront dépourvus de culture.

Les gouvernants issus de cette génération ne s'installeront pas comme de véritables gardiens, [546e] ils seront incapables de discerner les races d'or, [547a] d'argent, de bronze et de fer, qui sont les races d'Hésiode¹² autant que les races de chez vous. Le fer s'étant mélangé à l'argent, et le bronze à l'or, il en résultera un défaut d'homogénéité et d'harmonie qui, lorsqu'il se produit et où que ce soit, engendre toujours la guerre et la haine. ,Voici la génération¹³, il faut le dire, dont procède la discorde civile, partout où elle surgit et toujours.”

— Reconnaissons, dit-il, qu'elles ont répondu avec justesse.

— Nécessairement, dis-je, puisqu'elles sont les Muses.

— Et, ensuite, dit-il, que disent [547b] encore les Muses ?

— Lorsque la discorde surgit, dis-je, alors les deux ensembles de races se mettent à tirer <la constitution politique> chacun de son côté : les races de fer et de bronze tendent vers la recherche de la richesse, la possession de la terre, des habitations, de l'or et de l'argent, tandis que les races d'or et d'argent, qui ne souffrent pas de la pauvreté compte tenu du fait qu'elles sont riches par nature de la richesse de leurs âmes, tirent en direction de la vertu et de l'ancien système. Elles se dressent violemment les unes contre les autres, elles entrent en conflit, mais elles finissent par convenir de mettre en commun la terre et les habitations, pour les répartir et les donner en propriété privée [547c] ; quant à ceux qui auparavant étaient placés sous leur garde, eux qu'elles considéraient comme des citoyens libres, des amis et des pourvoyeurs, elles les asservissent à présent comme des périèques et des domestiques, alors qu'elles-mêmes s'occupent de la guerre et de la garde des autres.

— Il me semble, dit-il, que c'est à partir de là que se produit le changement.

— Eh bien ! dis-je, cette constitution politique n'occupera-t-elle pas la position intermédiaire entre l'aristocratie et l'oligarchie ?

— Si, tout à fait.

— Bien, voilà comment se produit le changement, mais une fois modifié, comment ce régime se gouvernera-t-il ? N'est-il pas évident que [547d] cette constitution imitera sur certains points la constitution politique antérieure, mais que sur d'autres elle imitera aussi l'oligarchie, du fait qu'elle occupe la position intermédiaire ? N'est-il pas également évident qu'elle aura aussi quelque chose en propre ?

— Si, dit-il.

— Or justement, par son respect des gouvernants, par l'abstention du corps militaire vis-à-vis des tâches de l'agriculture, des métiers manuels et de toute activité lucrative, par l'organisation des repas en commun, par la pratique de la gymnastique et des combats guerriers, par toutes ces caractéristiques, cette constitution n'imitera-t-elle pas la constitution <aristocratique> antérieure ?

— Si.

— En revanche, la peur de placer les sages [547e] au rang de gouvernants – en raison du fait qu'on ne trouvera plus des hommes d'une telle fermeté et d'une telle simplicité, mais seulement des types mélangés –, l'inclination à favoriser des hommes remplis d'ardeur virile et plus rustres, doués naturellement pour la guerre plus que pour la paix, [548a] l'estime portée aux ruses des affaires de guerre et aux stratagèmes, la conduite perpétuelle de l'activité guerrière : la plupart de ces caractéristiques ne seront-elles pas détenues en propre par cette constitution ?

— Si.

— De tels hommes, repris-je, seront avides de richesses, à l'instar de ceux des constitutions oligarchiques. Ils développeront une adoration passionnée pour l'or et l'argent, encore qu'il s'agisse d'une adoration occulte, puisqu'ils posséderont des voûtes et des trésors cachés personnels, où ils les garderont secrètement ; ils auront également des maisons, dont l'enceinte leur servira de retranchement à la manière de niches privées, au sein desquelles [548b] ils consentiront des dépenses extravagantes pour leurs femmes et la foule de ceux qu'ils choisiront.

— Très juste, dit-il.

— Ils seront donc avares de leurs richesses, parce qu'ils les vénèrent et les possèdent en secret, tout en se montrant prodiges des richesses des autres, qu'ils convoitent. Ils jouissent en cachette de leurs plaisirs et cherchent à échapper aux lois comme des enfants cherchent à échapper à leur père, parce qu'ils ont été éduqués sous la contrainte, et non par la persuasion, et cela en raison, d'une part, de leur négligence de la Muse véritable, la Muse qui s'accompagne de discours argumentés et de la philosophie, [548c] et, d'autre part, de la priorité qu'ils ont accordée à la gymnastique plutôt qu'à la musique.

— Tu décris une constitution politique, dit-il, qui est un mélange complet de bien et de mal.

— Elle est en effet mixte, dis-je, mais il s'y trouve une caractéristique tout à fait manifeste, compte tenu du fait que c'est seulement l'élément d'ardeur virile qui y domine : c'est l'ambition des victoires et le goût des honneurs.

— Oui, très manifeste, dit-il.

— Voilà donc, repris-je, comment cette constitution politique se développerait et quelles seraient ses caractéristiques, s'il faut en esquisser [548d] une description dans notre dialogue, sans chercher à la compléter dans le détail. Cette esquisse suffit, en effet, à nous faire voir l'homme le plus juste et l'homme le plus injuste, et ce serait par ailleurs une tâche impossible que de décrire d'une part toutes les constitutions politiques, et d'autre part tous les caractères, sans rien laisser de côté.

— Et nous avons raison de procéder ainsi, dit-il.

— Quel est donc l'homme qui correspond à cette constitution politique ? Comment s'est-il formé et de quel type est-il ?

— Je pense, dit Adimante, qu'il se rapproche passablement de notre Glaucon ici présent, en tout cas pour ce qui est de l'ambition de la victoire.

— [548e] Peut-être sur ce point, dis-je ; mais il me semble qu'il possède des caractéristiques naturelles qui ne lui correspondent pas.

— Lesquelles ?

— Il est nécessairement, repris-je, plus arrogant et aussi plus indifférent à l'art des Muses, bien qu'il le goûte ; il aime les discours, mais cela n'en fait pas un orateur. Un homme de ce type est brutal envers les esclaves [549a], au lieu de marquer simplement sa supériorité, comme le fait celui qui a reçu une éducation adéquate. Par contre, il se montre doux envers les hommes libres, et entièrement soumis aux gouvernants. Il aime le pouvoir et les honneurs. Il ne se croit pas digne de gouverner en mettant en avant sa seule capacité de discourir, ou toute autre qualité de ce genre, mais parce qu'il est amateur de gymnastique et de chasse, il se fonde plutôt sur ses responsabilités militaires et sur toutes les activités qui gravitent autour de la guerre.

— C'est en effet, dit-il, le caractère qui correspond particulièrement à cette constitution politique.

— Or, pareil homme, dis-je, pourra sans doute dans sa jeunesse [549b] mépriser les richesses, mais plus il avancera en âge, plus il y trouvera du plaisir, parce qu'il participe d'un naturel qui convoite les richesses et qu'il n'est pas absolument pur dans son attitude à l'égard de la vertu, vu que le meilleur gardien lui aura fait défaut.

— Quel est ce gardien ? demanda Adimante.

— C'est la raison, dis-je, mêlée à la musique et à la poésie. Elle seule en effet, par sa présence, conserve la vertu tout au cours de l'existence de celui en qui elle réside.

— Tu dis bien, dit-il.

— Et tel est donc, dis-je, le jeune homme timocratique, qui est semblable à la cité du même type.

— Voici maintenant, repris-je, [549c] de quelle manière à peu près il se forme. Il arrivera à l'occasion qu'il soit le jeune fils d'un homme de bien, résident d'une cité régie par une mauvaise constitution politique ; cet homme fuit les honneurs, les responsabilités, les procès et tout cet affairément public, jusqu'à consentir à s'effacer pour ne pas avoir d'ennuis.

— De quelle manière exactement, dit-il, devient-il timocratique ?

— Lorsque, dis-je, pour commencer il entend sa mère se plaindre que son mari ne fait pas partie du groupe des dirigeants [549d], ce qui a pour effet de l'inférioriser aux yeux des autres femmes ; elle le voit ensuite très peu appliqué à se procurer des richesses, incapable de s'engager dans un conflit et de hausser le ton, que ce soit dans les causes privées ou dans les affaires publiques, et plutôt indifférent lui-même aux questions de cette nature ; elle se rend compte qu'il ne pense jamais qu'à lui-même et n'a pour elle qu'une attitude d'indifférence, à mi-chemin entre le respect et le mépris. Elle se plaint de tout cela et lui dit que son père n'est pas un homme, qu'il se laisse aller

indûment, et quantité d'autres reproches de même nature dont [549e] les femmes ont tendance à réciter la litanie en pareilles situations.

— Et comment ! dit Adimante, voilà bien leur genre, toutes ces plaintes à n'en plus finir !

— Tu sais aussi, repris-je, que les serviteurs de ces gens-là tiennent à l'occasion, en secret, des propos du même genre au fils de la famille. En apparence, ils sont bien intentionnés, mais s'il leur arrive de rencontrer un débiteur que le père ne poursuit pas, ou quelqu'un d'autre qui se trouve en faute à son égard, ils recommandent au fils, quand il sera devenu adulte, d'humilier tous [550a] ces gens-là et de chercher à se montrer plus homme que son père. Hors de chez lui, le fils entend d'autres propos du même genre, et il constate que ceux qui se limitent à leur propres affaires dans la cité sont traités d'imbéciles et que leur réputation est médiocre, tandis que ceux qui se mêlent des affaires des autres sont honorés et loués. Alors le jeune homme qui entend et voit tout cela, et qui par ailleurs prête l'oreille aux paroles de son père et qui observe de près ses occupations en les comparant à celles des autres, se voit tiraillé des deux côtés : d'abord du côté de son père [550b], qui nourrit et fait croître le principe rationnel de son âme, et du côté des autres, qui alimentent la partie désirante et l'élément d'ardeur virile. Comme son naturel n'est pas celui d'un homme méchant, mais qu'il a été influencé par les mauvaises fréquentations des autres, il se porte vers la position intermédiaire entre les deux, et il remet le pouvoir de gouverner en lui-même à la partie intermédiaire, celle qui recherche la victoire et qui est remplie d'ardeur, et il devient un homme arrogant et entiché d'honneurs.

— Tu me sembles, dit-il, avoir exposé remarquablement la formation de ce caractère.

— Nous avons donc, [550c] repris-je, le deuxième type de constitution politique et le deuxième type d'homme.

— Nous l'avons, dit-il.

— Ne devrions-nous pas maintenant reprendre le propos d'Eschyle,

... un autre homme rangé en face d'une autre cité¹⁴,

« ou plutôt, parler d'abord de la cité pour suivre notre hypothèse de départ ?

— Assurément, dit-il.

— Ce serait donc, je crois, l'oligarchie qui prendrait la suite de cette constitution politique.

— De quel système politique parles-tu, dit-il, quand tu parles d'oligarchie ?

— C'est, répondis-je, la constitution politique fondée sur la valeur de la propriété, où les riches commandent et où les pauvres [550d] n'ont aucune part au pouvoir.

— Je comprends, dit-il.

— Ne faut-il pas expliquer d'abord comment le changement s'opère de

la timarchie vers l'oligarchie ?

— Si.

— En fait, dis-je, même un aveugle verrait clairement comment ce changement s'effectue.

— Comment ?

— Cette voûte, dis-je, où chacun entasse l'or, voilà ce qui va ruiner cette constitution politique. Tout d'abord, en effet, ils découvrent des raisons de dépenser pour eux-mêmes, et pour cela ils se soustraient aux lois et ne leur obéissent plus, **[550e]** ni eux, ni leurs femmes.

— Apparemment, dit-il.

— Par la suite, je pense, chacun observe autrui et cherchant à lui faire concurrence, ils font en sorte que le grand nombre finit par se transformer en devenant semblable à eux.

— Apparemment.

— À partir de ce moment, repris-je, ils se mettent en quête d'une richesse toujours plus considérable, et plus ils y accordent de valeur, moins ils en accordent à la vertu. N'y a-t-il pas entre la richesse et la vertu une différence telle que, si on se les représente posées l'une et l'autre sur les plateaux d'une balance, elles exercent leur pesée toujours dans un sens opposé ?

— Certes, dit-il.

— Si la richesse est honorée **[551a]** dans une cité, et aussi les riches, la vertu y sera moins honorée, de même que les gens de bien.

— C'est clair.

— Or ce qui est l'objet constant d'honneurs, on s'y applique, alors que ce qui n'est pas l'objet d'honneurs, on le néglige.

— C'est ainsi.

— De cette façon, au lieu d'être des hommes amoureux de la victoire et amoureux de l'honneur, ils finissent par devenir amoureux de l'enrichissement et amoureux de l'argent. Ils font l'éloge de l'homme riche, ils l'admirent et le portent au pouvoir. Quant au pauvre, ils le méprisent.

— C'est vrai.

— Dès lors, ils établissent une loi qui représente désormais la définition de la constitution oligarchique **[551b]** : ils déterminent par ordonnance une certaine quantité de richesses – une quantité d'autant plus grande que l'oligarchie est riche, d'autant plus petite qu'elle est faible – et ils proclament que se verra interdire de participer aux responsabilités du pouvoir celui dont la fortune n'atteint pas la valeur déterminée par l'ordonnance. Ils mettent en application ces mesures soit par des dispositions contraignantes, soit encore par les armes, ou alors, avant d'en venir jusque-là, ils imposent cette constitution politique en recourant à l'intimidation. N'est-ce pas ainsi que les choses se passent ?

— Si, c'est ainsi, dit-il.

— Voilà donc, pour le dire d'un trait, comment se présente ce système

politique.

— Oui, dit-il, mais quel est le mode d'être de cette constitution politique ? Quels sont ces défauts **[551c]** que nous avons affirmé qu'elle comportait ?

— En premier lieu, répondis-je, cela même qui constitue sa définition et fait qu'elle est ce qu'elle est. Pense seulement en effet à ce qui se passerait si on choisissait les pilotes de navires de cette manière, en fonction de la valeur de leurs avoirs, et si le pauvre, fût-il plus expert dans l'art du pilotage, ne pouvait jamais être admissible...

— Ce serait, dit-il, une navigation bien médiocre que cette navigation-là !

— Or, n'en serait-il pas de même pour quelque autre forme de commandement ?

— C'est ce que je pense, pour ma part.

— En faisant exception du commandement de la cité, dis-je, ou en l'incluant également ?

— En l'incluant tout à fait, dit-il, d'autant qu'il constitue le commandement le plus difficile et le plus important. **[551d]**

— L'oligarchie comporterait donc un premier défaut d'une certaine importance.

— Il semble bien.

— Eh bien, le défaut suivant, le trouveras-tu moindre que le précédent ?

— Lequel ?

— Une telle cité, nécessairement, ne sera pas une cité, mais deux : une cité des pauvres, une cité des riches, habitant en un même lieu et conspirant constamment les uns contre les autres.

— Par Zeus, dit-il, ce défaut n'est pas moindre que le précédent.

— Et il n'y a certes rien de bien dans le trait suivant, quand ils se trouvent paralysés au moment de faire la guerre à une autre cité, parce qu'ils seraient forcés de recourir au peuple qu'ils ont armé et qu'ils le craignent plus que **[551e]** les ennemis, ou alors de ne pas y recourir, de façon à montrer dans l'activité même du combat qu'ils sont d'authentiques oligarques, <c'est-à-dire une élite>, alors même qu'ils ne consentiraient pas à utiliser leurs richesses à cette fin, du fait de leur avarice.

— Rien de bien, en effet.

— Eh bien, ce que nous avons réprouvé tout à l'heure, cette tendance à se disperser dans les affaires des autres, et le fait que l'agriculture, les affaires commerciales, **[552a]** les affaires de la guerre soient, dans cette constitution politique, concentrées aux mains des mêmes personnes, penses-tu que cela soit correct ?

— Pas le moins du monde.

— Vois donc à présent si, de tous ces maux, le mal suivant n'est pas le plus grand et si cette constitution n'est pas la première à le manifester ?

— Lequel ?

— La liberté de vendre tous ses biens, et la liberté pour quelqu'un d'autre de les acquérir ; et une fois qu'on a tout vendu, la possibilité de demeurer dans la cité, sans appartenir à aucun des groupes constitutifs de la cité, sans être commerçant, ni artisan, ni cavalier, ni hoplite, mais en portant le nom de pauvre et d'indigent.

— **[552b]** Elle est la première à le permettre, dit-il.

— Cette manière de faire n'est certes pas interdite chez ceux qui sont gouvernés selon la constitution oligarchique, car autrement on n'y trouverait pas des gens qui sont excessivement riches, et d'autres qui sont totalement démunis.

— C'est juste.

— Fais aussi attention au point suivant. Lorsqu'un homme de ce type, dès lors qu'il était riche, dépensait sa fortune, se montrait-il alors plus utile à la cité, dans ces fonctions dont nous discutons à l'instant ? Alors qu'apparemment il était au nombre des gouvernants, il n'était en réalité ni gouvernant ni serviteur de la cité, mais seulement quelqu'un qui dilapide son bien, n'est-ce pas ?

— Exact, dit-il, il était en apparence un serviteur de la cité, mais il n'était en fait rien **[552c]** d'autre qu'un dissipateur.

— Accepterais-tu, repris-je, que nous disions que de la même manière que le faux bourdon naît dans une alvéole pour devenir le fléau de la ruche, un tel homme naît comme le faux bourdon de la maison, pour devenir le fléau de la cité ?

— Certainement, Socrate, répondit-il.

— Mais n'est-il pas vrai, Adimante, que si le dieu a constitué tous les faux bourdons ailés comme des êtres dépourvus d'aiguillon, il a par contre constitué certains faux bourdons pédestres comme des êtres dépourvus d'aiguillon, mais pour certains autres, il les a faits pourvus d'aiguillons redoutables ? En vieillissant, les faux bourdons sans aiguillon finissent par devenir mendiants, **[552d]** tandis que tous les faux bourdons pourvus d'aiguillon finissent par porter le nom de malfaiteur ?

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Il est donc évident, dis-je, que partout où tu vois des mendiants dans une cité, il existe aussi, cachés quelque part sur ce territoire, des voleurs, des coupeurs de bourses, des pilleurs de lieux sacrés et des auteurs de toute espèce de maux de ce genre.

— C'est évident, dit-il.

— Eh bien, dans les cités oligarchiques, ne vois-tu pas qu'il y a des mendiants ?

— Tous ou presque le sont, dit-il, à l'exception des dirigeants.

— Ne devons-nous pas supposer, dis-je **[552e]**, qu'il se trouve dans ces cités un grand nombre de ces malfaiteurs pourvus d'aiguillons, que les dirigeants contiennent soigneusement par la force ?

— Nous devons le penser assurément, dit-il.

— Or, n'est-ce point au manque d'éducation, à une formation médiocre et à l'organisation de la constitution politique que nous attribuerons la présence d'hommes pareils dans la cité ?

— C'est ce que nous affirmerons.

— Tel est donc ce qui pourrait se présenter comme la cité gouvernée oligarchiquement, et tels sont les maux qu'on y trouve, et sans doute y en a-t-il davantage encore !

— Oui, c'est à peu près cela, dit-il.

— Nous en avons donc terminé [553a], dis-je, pour cette constitution politique qu'on appelle oligarchie, celle qui établit ses dirigeants à partir de la valeur de leurs biens. Examinons ensuite l'homme qui correspond à cette constitution, comment il se forme, et quel type d'homme il devient.

— Oui, dit-il, faisons-le.

— N'est-ce pas précisément de la manière suivante que cet homme, de timocratique se transforme en homme oligarchique ?

— De quelle manière ?

— Quand un fils naît d'un tel homme, il imite d'abord son père et marche sur ses traces ; par la suite, il prend soudainement conscience que son père s'est brisé contre la cité, [553b] comme un navire s'échoue sur un récif, parce qu'il s'est donné corps et biens – soit qu'il ait pris la tête d'une expédition militaire, soit qu'il ait accepté quelque autre responsabilité prestigieuse – pour finir traîné au tribunal, vilipendé par des sycophantes, puis condamné à mort ou à l'exil, privé de ses droits et dépouillé de toute sa fortune.

— Cela peut se produire, dit-il.

— Quand il a vu tout cela, mon ami, quand il l'a enduré et qu'il a été dépossédé de ses biens, il est, je pense, rempli de crainte et il se dépêche aussitôt de renverser du trône qui réside en son âme [553c] la recherche de l'honneur et cet élément d'ardeur virile dont nous parlions ; puis, humilié par la pauvreté, il se convertit avidement à la quête du profit, et il accumule des richesses à coups de petites économies et à force de travail. Ne penses-tu pas qu'un tel homme en vient alors à faire monter sur le trône de son âme ce principe de désir, cet appétit de richesse, et à l'établir Grand roi à l'intérieur de lui-même, en le revêtant de la tiare et de colliers, et en le ceignant du cimenterre des Perses ?

— C'est bien ce que je pense, dit-il.

— Quant au principe rationnel et à l'élément d'ardeur, [553d], je pense qu'il les place par terre, de part et d'autre aux pieds du Roi, et il en fait ses esclaves : il oblige le principe rationnel à ne rien faire d'autre que de calculer et rechercher des moyens d'accroître sa fortune, et il force l'élément d'ardeur à n'admirer et à n'honorer que la richesse et les riches, et à s'enorgueillir de ce que sa réputation ne soit fondée sur rien d'autre que la possession de richesses et de tout autre bien propre à y contribuer.

— Il n'existe pas, dit-il, de moyen plus rapide et plus efficace pour

transformer un jeune homme imprégné du sens de l'honneur en homme avide de richesse.

— **[553e]** Mais justement, repris-je, cet homme n'est-il pas un oligarque ?

— Telle est bien, en tout cas, la transformation de l'homme qui ressemble à cette constitution politique dont provient l'oligarchie.

— Examinons à présent s'il ressemble à celle-ci.

— **[554a]** Oui, examinons-le.

— Ne lui ressemble-t-il pas d'abord de par cette volonté de produire surtout des richesses ?

— Sans contredit.

— Et aussi parce qu'il est économe et industrieux. Il ne satisfait que les désirs nécessaires qu'il éprouve, il ne se permet aucune autre dépense, et il maîtrise les autres désirs, qu'il juge frivoles.

— Oui, exactement.

— Il est assez austère, dis-je, il transforme tout en argent, c'est un homme qui ne pense qu'à thésauriser, un de ceux **[554b]** dont la foule fait l'éloge. Cet homme n'est-il pas celui qui ressemble à la constitution politique que nous avons décrite ?

— Pour ma part, dit-il, je le crois. Pour sûr, ce sont principalement les richesses qui sont honorées dans cette cité et chez ce type d'homme.

— Je ne crois pas, repris-je, qu'un tel homme ait jamais cherché à se donner une éducation.

— Je ne le crois pas non plus, dit-il, car autrement il n'aurait pas installé un aveugle au poste de chef du chœur¹⁵, et il ne lui rendrait pas hommage par-dessus tout.

— Bien, dis-je, mais prête attention à ceci : ne dirons-nous pas que c'est en raison de son manque d'éducation qu'ont surgi en lui des désirs semblables aux faux bourdons, les uns mendiants, **[554c]** les autres malfaisants, des désirs réprimés de force par son autre souci ?

— Si, tout à fait, dit-il.

— Or sais-tu, dis-je, dans quelle direction il faut regarder pour découvrir ces désirs malfaisants ?

— Où donc ? dit-il.

— Observe les cas où ils sont chargés de la tutelle des orphelins, ou lorsque toute autre occasion de ce genre, où ils ont toute latitude de commettre l'injustice, se présente à eux.

— C'est vrai.

— Cette situation rend manifeste, n'est-ce pas, que dans les autres engagements où il jouit d'une bonne réputation et donne l'impression d'être juste, il réprime **[554d]** ses mauvais désirs par une sorte de contrainte de décence qu'il exerce sur lui-même ? Non pas parce qu'il les persuade que ce serait un choix inférieur, ni parce qu'il les adoucit par l'exercice de la raison : c'est plutôt la nécessité et la crainte qu'il éprouve qui le lui imposent, parce

qu'il tremble pour le reste de sa fortune.

— C'est certain, dit-il.

— Mais par Zeus, mon ami, dis-je, quand l'occasion se présentera de dépenser les biens d'autrui, c'est chez ces gens-là que tu trouveras naturellement implantés ces désirs qui tiennent du faux bourdon.

— Oui, dit-il, pour sûr.

— Bien évidemment, un tel homme ne serait pas exempt de discorde séditeuse à l'intérieur de lui-même, car il n'est pas un, mais pour ainsi dire double ; **[554e]** la plupart du temps cependant, si les désirs affrontent les désirs, ce sont les meilleurs qui l'emportent sur les pires.

— C'est ainsi.

— Pour cette raison, je pense qu'un tel homme montrera une apparence extérieure plus respectable que nombre d'autres, mais la vertu véritable, celle qui est concorde et harmonie intérieure de l'âme, fuira bien loin de lui.

— Je le crois.

— Et par surcroît cet homme parcimonieux fera un bien médiocre **[555a]** adversaire, s'il s'agit dans la cité de rechercher entre particuliers ou bien une victoire, ou bien une part d'honneur pour les choses qui se méritent. Lui ne consent aucunement à dépenser de l'argent pour acquérir une réputation honorable, ni pour aucun des concours de ce genre. Il craint de réveiller des désirs de dépenser et de les appeler à son secours dans le combat pour la victoire : fidèle à la manière oligarchique, il n'engage qu'une petite partie de ses forces dans le combat, de sorte qu'il se retrouve le plus souvent en position de vaincu, mais il demeure riche.

— Et comment ! dit-il.

— Douterons-nous encore longtemps, dis-je, que ce parcimonieux, ce financier ne soit ordonné selon une ressemblance avec la cité oligarchique ? **[555b]**

— Pas du tout, dit-il.

— C'est la démocratie, semble-t-il, qu'il faut examiner à présent. Voyons de quelle manière elle se produit et, une fois instaurée, quelles sont ses caractéristiques, de manière à saisir le caractère de l'homme qui lui est apparenté pour le faire passer en jugement.

— En tout cas, de cette façon, dit-il, nous serions fidèles à notre manière de procéder.

— Eh bien, repris-je, la transformation de l'oligarchie en démocratie ne s'effectue-t-elle pas de la manière suivante ? Ne se produit-elle pas sous l'effet d'une aspiration insatiable à l'égard du bien qu'on se fixe comme but, à savoir devenir le plus riche possible ?

— Comment cela ?

— **[555c]** Ceux qui commandent dans cette constitution politique n'exercent leur commandement, je pense, qu'en se fondant sur la quantité de leurs possessions ; ils ne consentent pas à contrôler par une législation les jeunes qui se dissipent dans l'indiscipline, pour les empêcher de dépenser

leurs biens et leur éviter la ruine. Leur but est de leur prêter sur hypothèque, de manière à devenir ensuite propriétaires des biens de ces gens-là, pour être encore plus riches et plus considérés.

— C'est ce qu'ils désirent le plus.

— Or n'est-il pas évident d'emblée que dans une cité, on ne peut estimer la richesse et acquérir en même temps la modération requise, [555d] et qu'au contraire on en arrive nécessairement à négliger l'une ou l'autre ?

— C'est assez clair, dit-il.

— Ainsi, dans les oligarchies, c'est en négligeant <la modération> et en tolérant l'indiscipline que les dirigeants réduisent parfois à la pauvreté des hommes qui n'étaient pas dépourvus de qualités par leur naissance.

— C'est certain.

— Ceux-là demeurent inactifs dans la cité, où ils sont, je pense, bien pourvus d'aiguillons et armés, les uns criblés de dettes, les autres couverts d'infamie, les autres des deux à la fois ; remplis de haine, ils complotent contre ceux qui se sont approprié leurs biens et contre tout le monde, désireux d'une seule chose : voir apparaître un régime nouveau.

— [555e] C'est bien cela.

— Quant aux financiers, ils se tiennent cois et font mine de ne pas les apercevoir, mais ils ne manquent pas de darder leur aiguillon, c'est-à-dire leur argent, contre tous ceux du groupe des autres qui se laissent faire ; multipliant par cent les intérêts de leur capital patrimonial, [556a] ils font proliférer dans la cité les faux bourdons et les mendiants.

— Comment, en effet, n'y seraient-ils pas nombreux ?

— Et par ailleurs, repris-je, un tel mal qui se propage comme un incendie, ils ne consentent pour l'éteindre aucun des moyens qu'il faudrait : ils ne veulent ni de ce moyen que j'ai mentionné, qui consiste à contrôler les dépenses arbitraires du bien de chacun, ni de cet autre moyen consistant à faire une législation en vue de supprimer de tels abus.

— Quelle législation ?

— Une loi qui viendrait en complément du contrôle, et qui contraindrait les citoyens à se soucier de la vertu. Si, en effet, on prescrivait de conclure la plupart des contrats de gré à gré aux risques du prêteur [556b], les citoyens rechercheraient la richesse avec moins d'impudence, et on verrait moins se développer dans la cité ces maux que nous décrivions à l'instant.

— Beaucoup moins, dit-il.

— À présent, au contraire, repris-je, pour toutes ces raisons précisément, les gouvernants réduisent dans la cité les gouvernés à une situation de ce genre. Pour ce qui est d'eux et de leurs enfants, ne voit-on pas les jeunes profiter d'une vie de luxe et devenir incapables de tout effort pour les activités du corps et de l'esprit ? Ne sont-ils pas mous et indolents, incapables de discipline [556c] dans les plaisirs et dans les peines ?

— Si, en effet.

— Et eux-mêmes, les pères, négligeant tout le reste, hormis l'argent, ne

développent pas davantage le souci de la vertu que les pauvres.

— Non, en effet.

— Or donc, lorsque nantis de pareilles dispositions, les gouvernants et les gouvernés se trouvent rassemblés, soit à l'occasion d'un trajet qui les fait cheminer ensemble, soit pour quelque autre motif de rassemblement, par exemple une ambassade, ou une expédition militaire au cours de laquelle ils s'embarquent pour combattre ensemble, ou lorsqu'ils s'observent mutuellement au milieu des dangers [556d], ce ne sont jamais dans ces circonstances les pauvres qui sont l'objet du mépris des riches. Au contraire, le plus souvent, quand un homme pauvre, maigre, brûlé par le soleil, posté dans la bataille près d'un homme riche, nourri à l'ombre, chargé du poids inutile de sa graisse, le voit essoufflé et sans ressources, ne crois-tu pas qu'il pense que ces gens-là ne sont riches que du fait de la lâcheté des pauvres ? Et quand ils se retrouvent entre eux, ne se disent-ils pas les uns autres : "Ces hommes-là sont à notre merci, [556e] ils ne valent rien" ?

— Je sais bien, en effet, dit-il, que c'est leur manière habituelle.

— Or, comme un corps vulnérable n'a besoin que d'un léger choc de l'extérieur pour tomber malade, et qu'il arrive parfois que, même sans motif externe, il devienne la proie de troubles, de la même manière une cité, placée dans une situation analogue, devient malade au moindre prétexte et se livre à elle-même une bataille intérieure : on requiert pour le soutien militaire des ressources de l'extérieur, certains faisant appel à une cité oligarchique, d'autres à une cité démocratique, et il arrive même que la dissension se propage dans la cité sans intervention extérieure.

— [557a] Oui, absolument.

— L'avènement de la démocratie se produit à mon avis lorsque les pauvres, forts de leur victoire, exterminent les uns, bannissent les autres, et partagent également avec ceux qui restent le pouvoir politique et les responsabilités de gouverner. Le plus souvent même, dans la cité démocratique, ces responsabilités sont tirées au sort.

— Voilà bien en effet, dit-il, comment advient ce système politique de la démocratie, soit qu'il se produise par le recours aux armes, soit encore qu'il résulte de la peur qui fait fuir les autres, ceux qui détenaient le pouvoir antérieurement.

— Comment donc, repris-je, ces gens-là s'administrent-ils ? Quelle est la nature d'une constitution politique de ce genre ? [557b] Il est clair que l'homme qui lui est apparenté nous apparaîtra comme l'homme démocratique.

— C'est clair, dit-il.

— Eh bien, tout d'abord, ne faut-il pas dire que les citoyens y sont libres et que la cité laisse place à la liberté et à la libre expression ? et que dans cette cité règne le pouvoir de faire tout ce qu'on veut ?

— C'est en tout cas ce qu'on raconte, dit-il.

— Mais partout où règne un tel pouvoir, il est évident que chacun peut s'y aménager un genre de vie particulier, selon son bon plaisir.

— C'est évident.

— On trouvera donc, je pense, dans cette [557c] constitution politique plus que dans toute autre, des hommes de toute provenance.

— Sans doute.

— Il y a des chances, dis-je, que cette constitution soit la plus belle de toutes. Comme un manteau bigarré, orné de toutes les couleurs, ce gouvernement bariolé de tous les caractères semblerait être le plus beau. Et sans doute, ajoutai-je, cette constitution, à l'image des ornements bigarrés qui subjuguent les enfants et les femmes, fait-elle l'admiration du grand nombre.

— Oui, certainement, dit-il.

— Et c'est dans ce gouvernement, bienheureux homme, [557d] dis-je, qu'il est approprié de chercher une constitution politique.

— Comment donc ?

— Parce que en raison de la liberté qu'on y trouve, il contient toutes les espèces de constitutions politiques et il est probable que celui qui souhaite établir une cité, ce que nous avons tenté de faire à présent, n'aura besoin que de se rendre dans une cité gouvernée démocratiquement pour y choisir le genre qui lui plairait : c'est comme si on était entré dans un grand marché aux constitutions politiques, et une fois le choix fait, on n'a qu'à fonder la cité selon le modèle choisi.

— Sans doute, dit-il, les modèles [557e] n'y manquent pas, en effet.

— Et justement, repris-je, dans une cité de ce genre, on ne se voit soumis à aucune obligation de gouverner, même si on en possède les capacités, pas plus que l'on n'est soumis au gouvernement des autres si l'on n'y consent pas. Il n'y a aucune obligation de faire la guerre, même si les autres y sont engagés, ni de maintenir la paix, quand les autres s'y attachent, si on ne le désire pas ; et d'un autre côté, si une loi empêche d'exercer une responsabilité de gouvernant ou de magistrat, on a la possibilité de diriger ou de siéger néanmoins au tribunal, si on le désire. [558a] Une telle manière de mener son existence n'est-elle pas une grâce des dieux et un pur délice, en tout cas pendant qu'elle dure ?

— Sur le moment, dit-il, oui, sans doute.

— Et dis-moi, la clémence des habitants à l'égard de ceux qui ont fait l'objet de condamnations n'est-elle pas attrayante ? N'as-tu pas remarqué à l'occasion, dans cette constitution politique, que des hommes condamnés à mort ou à l'exil n'en demeurent pas moins dans la cité et y circulent en plein cœur, et de quelle manière, comme si personne ne s'en souciait ni ne les observait, les condamnés s'y promènent comme les esprits des héros ?

— Si, j'en ai vu beaucoup, dit-il.

— Et que dire de la tolérance et de la complète [558b] ouverture d'esprit de cette constitution ? N'est-elle pas remplie du mépris de ces principes que nous avons présentés en leur accordant notre vénération, à l'occasion de la fondation de notre cité ? Ne disions-nous pas, en effet, qu'à moins d'être doué d'un naturel exceptionnel, personne ne peut jamais devenir un homme de bien

si les jeux de son enfance n'ont pas été placés dans un environnement de qualité, et s'il ne s'est pas appliqué à toutes les activités qui y concourent ? Avec quelle superbe on foule aux pieds tous ces principes, sans aucunement se préoccuper de la nature des activités susceptibles de former pour les tâches politiques celui qui s'y destine, alors qu'on est respecté si on consent seulement à déclarer qu'on s'accorde avec les tendances **[558c]** de la masse !

— Il s'agit en effet, dit-il, d'une constitution bien noble !

— Voilà donc, dis-je, les traits que présenterait la démocratie, avec d'autres qui leur sont apparentés. Il s'agit apparemment d'une constitution politique agréable, privée d'un réel gouvernement, bariolée, et qui distribue une égalité bien particulière tant aux égaux qu'à ceux qui sont inégaux.

— Et de fait, dit-il, tu parles d'une chose bien connue.

— Considère à présent, repris-je, ce qu'est l'individu de ce type dans sa vie privée. À moins qu'il ne convienne d'examiner d'abord, comme nous l'avons fait pour la constitution politique, comment il se forme ?

— En effet, dit-il.

— N'est-ce pas de la manière suivante ? Il naîtrait, je crois, fils de cet homme parcimonieux et oligarchique de tout à l'heure, **[558d]** et il serait élevé par son père selon les habitudes qui sont les siennes ?

— Probablement.

— Lui aussi se force à maîtriser les plaisirs qui le tiraillent, dans la mesure où ils conduisent à dépenser, et non à s'enrichir, raison pour laquelle on les désigne comme des désirs non nécessaires.

— C'est clair, dit-il.

— Voudrais-tu, dis-je, que pour éviter trop de confusion dans notre discussion, nous commencions par définir les désirs nécessaires et ceux qui ne le sont pas ?

— Je veux bien, dit-il.

— Eh bien, ceux que nous ne serions pas en mesure de repousser, il conviendrait de les appeler nécessaires, et de même tous ceux **[558e]** qu'il nous est utile de satisfaire ? Car c'est pour nous une nécessité naturelle que d'éprouver ces deux types de désirs, n'est-ce pas ?

— Oui, certainement.

— C'est donc à juste titre **[559a]** que nous les désignons de ce nom, "nécessaires" ?

— À juste titre, oui.

— Eh bien, pour ceux dont on peut se débarrasser, si on s'y applique quand on est jeune, ceux-là dont l'expérience ne produit aucun bien et entraîne même le contraire, à tous ceux-là donnons le nom de désirs non nécessaires, et nous aurons raison de le faire, n'est-ce pas ?

— Nous aurons raison.

— Appliquons-nous maintenant à choisir un exemple des uns et des autres, afin de les saisir selon leur type général.

— C'est ce qu'il faut faire.

— Le désir de se nourrir par exemple, pour se maintenir en santé et en forme, qui est un désir pour la nourriture en elle-même et pour la préparation des repas, n'est-il pas un désir nécessaire ? **[559b]**

— Je crois bien.

— Ce désir de nourriture est en quelque sorte nécessaire pour deux raisons : il s'agit d'un désir utile, et d'autre part c'est un désir auquel un être vivant ne peut résister.

— Oui.

— Et le désir de la cuisine apprêtée également, s'il peut contribuer à la bonne forme physique.

— Assurément.

— Mais qu'en est-il du désir qui va au-delà de cette limite, le désir de mets plus élaborés que ceux que nous venons de décrire, un désir dont on peut se débarrasser pour la plupart d'entre nous si dès l'enfance on a appris à le réprimer ? Ce désir n'est-il pas nuisible pour le corps comme il l'est pour l'âme, si on pense à la sagesse et à la modération ? **[559c]** Ne l'appellerait-on pas à juste titre non nécessaire ?

— Nous aurions tout à fait raison de le faire.

— Eh bien, ne dirons-nous pas que ces désirs sont des désirs de dépense, alors que les autres sont des désirs d'acquisition, puisque nos travaux en profitent ?

— Sans doute.

— Nous en dirons autant des désirs amoureux et des autres ?

— Oui.

— Et cet homme que nous appelions tout à l'heure un faux bourdon, ne le considérons-nous pas comme un homme qui déborde de ces plaisirs et de ces désirs et qui est asservi par ceux qui ne sont pas nécessaires, alors que l'homme qui est dirigé par les plaisirs et les désirs nécessaires est l'homme parcimonieux **[559d]** de l'oligarchie ?

— Sans doute.

— Maintenant, dis-je, reprenons, de façon à exposer comment l'homme démocratique advient à partir de l'homme oligarchique. Il me semble que dans de nombreux cas, c'est de la manière suivante.

— Comment ?

— Quand un jeune homme, élevé comme nous l'avons dit tout à l'heure, sans éducation véritable et dans un esprit de parcimonie, a goûté du miel des faux bourdons et qu'il s'est tenu dans la compagnie de ces insectes ardents et funestes, prompts à lui procurer des plaisirs variés, chatoyants et multiformes, c'est alors que la transformation s'amorce en quelque sorte pour lui : **[559e]** <il passe intérieurement> d'une constitution oligarchique à une constitution démocratique.

— De toute nécessité, dit-il.

— Et de la même manière que la cité s'est transformée sous l'effet du secours apporté à l'une de ses parties par une alliance en provenance de

l'extérieur, le semblable s'alliant au semblable, ainsi le jeune homme se transforme quand l'une des espèces de désirs qui sont en lui reçoit, de l'extérieur elle aussi, un soutien provenant d'un élément apparenté et semblable, n'est-ce pas ?

— Si, absolument.

— Et je pense que si quelque allié vient porter secours, pour le renforcer, au pouvoir oligarchique qui réside en lui, qu'il s'agisse de son père ou des autres membres de sa famille **[560a]** qui lui adressent des reproches ou qui l'admonestent, alors il en résulte un conflit et un contre-conflit, une bataille intérieure de lui-même contre lui-même.

— Sans doute.

— Il arrive parfois, je pense, que la partie démocratique le cède à la partie oligarchique, et alors certains désirs se trouvent ou bien éliminés, ou alors expulsés par une forme de pudeur qui subsistait dans l'âme du jeune homme, et l'ordre a été restauré.

— Cela se produit en effet quelquefois, dit-il.

— Mais il arrive aussi, je pense, qu'à ces désirs expulsés succèdent d'autres désirs qui leur sont apparentés, des désirs nourris sans qu'on y prenne garde et qui, en raison de l'incurie **[560b]** qui caractérise l'éducation donnée par le père, se sont multipliés et renforcés.

— C'est du moins, dit-il, ce qui a tendance à se produire.

— Dès lors, ils l'ont attiré dans le milieu de leurs fréquentations, et de manière occulte ces désirs se sont unis pour en produire une multitude d'autres.

— Sans doute.

— Pour finir, ils ont envahi, je pense, l'acropole de l'âme du jeune homme, ayant compris qu'elle était vide de connaissances, d'occupations nobles et de discours vrais, toutes choses qui constituent les sentinelles et les gardes les meilleurs dans les esprits des hommes **[560c]** aimés des dieux.

— Les meilleurs, et de beaucoup, dit-il.

— C'est alors, je pense, que des raisonnements et des opinions mensongers et fanfarons montent à l'assaut pour occuper la même place chez ce jeune homme.

— Inévitablement, dit-il.

— Dès lors, de retour chez ces Lotophages¹⁶, est-ce qu'il n'y habite pas au vu de tous ? Et s'il reçoit de ses proches une aide quelconque pour renforcer la tendance parcimonieuse de son âme, alors ces discours fanfarons viennent barrer les portes du rempart royal qui se trouve en lui : ils ne laissent pas pénétrer **[560d]** l'aide alliée, pas plus qu'ils n'accueillent l'ambassade des paroles de bon conseil de particuliers plus âgés. Ce sont ces discours qui dominant dans la bataille, et taxant la pudeur de stupidité, ils la rejettent au-dehors et la bannissent sans vergogne. La modération, qu'ils invectivent en la taxant de lâcheté, ils la rejettent en la couvrant d'injures et ils expulsent la mesure et la discipline dans la dépense, en persuadant le jeune homme, en lui

donnant pour cortège une multitude de désirs inutiles, qu'il s'agit d'attitudes de paysans et indignes d'un homme libre.

— Oui, absolument.

— Quand ils ont fait le vide de ces vertus et purifié l'âme de ce jeune homme, qui se trouve désormais placée **[560e]** sous leur tutelle et destinée à l'initiation de grands mystères, alors ils ramènent au sein d'un grand cortège la démesure, l'anarchie, la prodigalité et l'impudence, éblouissantes et couronnées. Ils se répandent en discours louangeurs et les affublent de noms charmeurs, appelant la démesure "éducation réussie", et l'anarchie "liberté", et la prodigalité "magnificence", et l'impudence "courage". **[561a]** N'est-ce pas en gros de cette manière, continuai-je, qu'un jeune homme se transforme pour passer d'un régime où il a été élevé dans les désirs nécessaires à un régime où il peut donner libre cours aux plaisirs non nécessaires et inutiles et s'abandonner à eux ?

— Manifestement, dit-il, c'est de cette manière.

— Par la suite, cet homme mène, je pense, une existence où il dépense autant d'argent, d'effort et de temps pour les plaisirs nécessaires que pour ceux qui ne le sont pas. Si par ailleurs il a de la chance, et si sa frénésie bachique ne lui fait pas dépasser les bornes, mais que, avec la maturité de l'âge, le gros **[561b]** de la turbulence s'étant apaisé, il laisse revenir des groupes d'expulsés et qu'il ne s'abandonne pas entièrement lui-même à ceux qui reviennent, alors il conduit sa vie en établissant une sorte d'équilibre entre les plaisirs : il confie toujours le commandement de son âme au plaisir qui surgit soudainement, comme s'il était soumis au destin, jusqu'à ce qu'il en soit rassasié, puis il s'abandonne à un autre, et cela sans en mépriser aucun, mais en les nourrissant de manière égale.

— C'est vrai.

— Quant au discours vrai, repris-je, il ne lui fait pas bon accueil et ne le laisse pas entrer dans la salle de garde. Si on se risque à lui dire que certains plaisirs découlent **[561c]** de désirs nobles et bons, alors que d'autres naissent de désirs mauvais, et qu'il faut cultiver et valoriser les premiers, réprimer et dompter les seconds, dans toutes ces circonstances il hoche la tête en signe de dédain. Pour lui, selon ce qu'il prétend, ils sont tous pareils et doivent être considérés de valeur égale.

— Certes, dit-il, dans la condition qui est la sienne, il ne peut faire autrement.

— Dès lors, continuai-je, il passe ses journées à satisfaire sur cette lancée le désir qui fait irruption : aujourd'hui il s'enivre au son des flûtes, demain il se contente de boire de l'eau et se laisse maigrir ; un jour il s'entraîne au gymnase, le lendemain il est lascif et indifférent à tout **[561d]**, et parfois on le voit même donner son temps à ce qu'il croit être la philosophie. Souvent il s'engage dans la vie politique et, se levant sur un coup de tête, il dit et fait ce que le hasard lui dicte. S'il lui arrive d'envier les gens de guerre, le voilà qui s'y implique ; s'agit-il des commerçants, il se précipite dans les

affaires. Sa vie ne répond à aucun principe d'ordonnancement, à aucune nécessité ; au contraire, l'existence qu'il mène lui semble mériter le qualificatif d'agréable, libre, bienheureuse, et il vit de cette manière en toute circonstance.

— Tu as remarquablement **[561e]** décrit, dit-il, la vie d'un homme égalitaire.

— Je crois aussi, dis-je, qu'il est multiforme et qu'il déborde d'une multitude de caractères, lui qui est l'homme magnifique et bariolé, à l'image de cette cité. Nombre d'hommes et de femmes envient cette sorte d'existence, parce qu'elle contient une pléiade de modèles de constitutions politiques et de modes de vie.

— Voilà notre homme, en effet, dit-il.

— Eh bien, rangeons cet homme comme la contrepartie **[562a]** de la démocratie, c'est lui que nous aurons raison de désigner comme l'homme démocratique.

— Oui, rangeons-le, dit-il.

— À présent, repris-je, c'est la constitution politique la plus belle et le type d'homme le plus beau qu'il nous reste à exposer, la tyrannie et le tyran.

— Exactement, dit-il.

— Vois donc, mon cher camarade, de quelle manière se produit le régime tyrannique. Il est évident, en effet, qu'il résulte en gros d'une transformation de la démocratie.

— C'est évident.

— Est-ce que le mode de transformation de la démocratie à la tyrannie n'est pas le même que de l'oligarchie à la démocratie ? **[562b]**

— Comment ?

— Le bien qu'on mettait de l'avant, dis-je, et qui constituait le but en vue duquel l'oligarchie a été instaurée, c'est la quête de toujours plus de richesse, n'est-ce pas ?

— Si.

— Or, c'est l'appétit insatiable de richesse et, découlant de cette quête de la richesse, la négligence de tout le reste, qui ont conduit à la ruine de cette constitution.

— C'est vrai, dit-il.

— Eh bien, n'est-ce pas justement l'appétit insatiable de ce que la démocratie considère comme son bien qui va conduire à sa perte ?

— Qu'est-ce qu'elle considère à ton avis comme son bien ?

— La liberté, répondis-je. Ce bien-là, tu entendras dire dans une cité gouvernée démocratiquement **[562c]** que c'est le bien le plus beau et que pour cette raison, la cité démocratique est la seule où un homme libre par sa naissance jugera digne de s'établir.

— Cette affirmation, dit-il, on l'entend souvent, en effet.

— Eh bien, repris-je, et c'est là ce que je m'apprêtais à dire, n'est-ce pas le désir insatiable de ce bien et la négligence de tout le reste qui déstabilisent

cette constitution politique et la mettent en situation de recourir nécessairement à la tyrannie ?

— Comment ? dit-il.

— Quand une cité gouvernée démocratiquement et assoiffée de liberté tombe par hasard sous la coupe de mauvais échansons **[562d]** et s'enivre du vin pur de la liberté, dépassant les limites de la mesure, alors ceux qui sont au pouvoir, s'ils ne sont pas entièrement complaisants et ne lui accordent pas une pleine liberté, elle les met en accusation pour les châtier comme des criminels et des oligarques.

— Voilà ce que la cité fait, dit-il.

— Quant à ceux, repris-je, qui respectent l'autorité des gouvernants, on les invective en les traitant d'hommes serviles et de vauriens, mais les gouvernants qui passent pour des gouvernés, et les gouvernés qui passent pour des gouvernants, ce sont eux dont on fait l'éloge en privé comme en public, ce sont eux auxquels on accorde du respect. N'est-il pas inévitable que dans une telle **[562e]** cité l'esprit de liberté s'étende à tout ?

— Si, nécessairement.

— Et qu'il se propage, cher ami, continuai-je, jusqu'à l'intérieur des maisons privées, de telle sorte qu'au bout du compte l'anarchie s'implante même chez les animaux sauvages ?

— De quoi parlons-nous ici ? demanda-t-il.

— Vois, par exemple, quand le père prend l'habitude de se comporter comme s'il était semblable à son enfant et se met à craindre ses fils, et réciproquement quand le fils se fait l'égal de son père et ne manifeste plus aucun respect ni soumission à l'endroit de ses parents. Dans quel but ? Devenir libre. Et pareillement pour le métèque **[563a]** qui se fait l'égal du citoyen, et le citoyen l'égal du métèque, et de même pour l'étranger.

— Voilà bien comment les choses se passent, dit-il.

— Oui, voilà les faits, continuai-je, et il y en a d'autres de même nature, mais de moindre importance. Dans ce régime, le maître craint ceux qui sont placés sous sa gouverne et il est complaisant à leur endroit. Les élèves, eux, ont peu de respect pour les maîtres, et pas davantage pour leurs pédagogues. On peut dire que généralement les jeunes conforment leurs gestes au modèle des plus vieux et qu'ils rivalisent avec eux en paroles et en actions. De leur côté, les vieux sont racoleurs, ils se répandent en gentilleses et en amabilités auprès des jeunes **[563b]**, allant jusqu'à les imiter par crainte de paraître antipathiques et autoritaires.

— Oui, exactement, dit-il.

— Et, mon ami, repris-je, le point limite de cette liberté de la masse est atteint dans une cité de ce genre, quand les hommes et les femmes vendus en esclavage ne sont pas moins libres que ceux qui les achètent. Et nous allions presque oublier de mentionner l'égalité de droits et la liberté qui ont cours dans les rapports entre les femmes et les hommes, et entre les hommes et les femmes.

— Eh bien, ne faut-il pas suivre Eschyle, demanda-t-il, **[563c]** quand il propose que “nous disions ce qui à l’instant nous venait sur la langue¹⁷” ?

— Certes, dis-je, et c’est justement ce que je m’apprêtais à dire. Dans cette cité, en effet, les animaux qui sont au service des hommes sont plus libres que dans une autre. On ne le croira pas tant qu’on ne l’aura pas observé. C’est là que les chiennes, pour suivre le proverbe, deviennent absolument semblables à leurs maîtresses, et les chevaux comme les ânes, habitués à se déplacer fièrement en toute liberté, bousculent à tout coup le passant qu’ils trouvent sur leur chemin, si par mégarde celui-ci ne se range pas. Et tout le reste est à l’avenant, **[563d]** une pléthore de liberté !

— Tu exprimes, s’exclama-t-il, ce à quoi je songeais. Quand il m’arrive de me mettre en route pour la campagne, j’en fais moi-même l’expérience.

— Et la conséquence principale de tous ces facteurs conjugués, repris-je, tu peux la concevoir : tout cela rend l’esprit des citoyens irritable, avec le résultat qu’ils se fâchent et se révoltent à la moindre occasion où se présente pour eux un élément de contrainte. Tu sais bien qu’au bout du compte, d’une certaine manière, ils ne manifestent plus aucun respect ni pour les lois écrites, ni pour les lois non écrites, tant ils sont désireux que personne ne soit, de quelque façon, **[563e]** leur maître.

— Je le sais trop bien, dit-il.

— Tel est donc, mon ami, repris-je, l’amorce belle et juvénile, à partir de laquelle se développe selon moi la tyrannie.

— Juvénile, pour sûr, dit-il, mais que se produit-il ensuite ?

— La même maladie, répondis-je, qui s’est manifestée dans l’oligarchie et qui l’a conduite à sa perte, se développe ici en raison de la permissivité qui se répand avec une ampleur et une force plus considérables, au point d’asservir la démocratie. Car, de fait, une action démesurée dans un sens a tendance à provoquer une transformation en sens contraire, que ce soit dans les saisons, **[564a]** dans la végétation ou dans les organismes, et cela ne vaut pas moins pour les constitutions politiques.

— Vraisemblablement, dit-il.

— Une liberté excessive ne peut donc apparemment se muer qu’en une servitude excessive, et cela aussi bien pour l’individu que pour la cité.

— C’est en effet probable.

— Il est dès lors vraisemblable, repris-je, que la tyrannie ne puisse prendre forme à partir d’aucune autre constitution politique que la démocratie, la servitude la plus étendue et la plus brutale se développant, à mon avis, à partir de la liberté portée à son point le plus extrême.

— Cela est cohérent, en effet, dit-il.

— Mais sans doute, repris-je, n’était-ce pas là l’objet de ta question. Tu demandais quelle est cette maladie qui, se développant aussi bien au sein de l’oligarchie **[564b]** que de la démocratie, finit par asservir celle-ci ?

— C’est vrai, dit-il.

— Eh bien, repris-je, voici : je parlais de la classe des hommes

paresseux et dépensiers, le contingent le plus courageux dirigeant les autres, le contingent le moins courageux se plaçant derrière eux. Ce sont eux que nous assimilons à des faux bourdons, les premiers sont dotés d'aiguillons, les autres non.

— Exact, dit-il.

— Or, continuai-je, ces deux espèces d'hommes introduisent le trouble dans toute constitution politique où ils apparaissent, un peu à la manière du phlegme et de la bile dans le corps. **[564c]** Pour les uns et les autres, à l'exemple de l'apiculteur consciencieux, le bon médecin et le bon législateur de la cité doivent prendre des mesures bien à l'avance, d'abord et avant tout pour éviter qu'ils ne surviennent, et s'ils apparaissent, pour les éliminer le plus rapidement possible de la ruche, eux et aussi leurs alvéoles.

— Oui, par Zeus, s'écria-t-il, c'est tout à fait ce qu'il faut faire.

— Voici à présent, repris-je, comment nous nous y prendrons pour saisir avec plus de discernement ce que nous cherchons.

— Comment ?

— Divisons théoriquement en trois parties la cité gouvernée démocratiquement, comme elle est composée en fait. Le premier groupe est en quelque sorte cette **[564d]** classe <de paresseux> qui se développe en son sein, en raison de la permissivité qui règne, non moins que dans la cité gouvernée oligarchiquement.

— C'est le cas.

— Elle est cependant beaucoup plus agressive dans la démocratie que dans l'oligarchie.

— Comment ?

— C'est que dans le régime oligarchique, du fait qu'on ne la valorise pas et qu'on la tient à l'écart des responsabilités du pouvoir, cette classe demeure inutilisée et sans vigueur. Dans la démocratie, par contre, c'est elle qui se trouve pour ainsi dire mise en avant, à l'exception de quelques-uns, et c'est le contingent le plus agressif qui prend la parole et qui passe à l'action, alors que l'autre groupe demeure assis sur les tribunes, bourdonne, et ne permet à personne **[564e]** d'exprimer des propos différents. Il en résulte que dans cette constitution politique toutes les affaires sont administrées par ce groupe de gens, si on fait exception d'un petit nombre de choses.

— C'est exact, dit-il.

— Il y a ensuite un autre groupe qui se distingue toujours de la multitude.

— Lequel ?

— Comme tout le monde recherche la richesse, ceux qui sont naturellement plus ordonnés deviendront la plupart du temps les plus riches.

— Naturellement.

— C'est de là, je pense, que les faux bourdons tirent le plus de miel et qu'ils le récoltent avec le plus de facilité.

— Comment en effet, dit-il, en récolterait-on auprès de ceux qui ne

possèdent pas grand-chose ?

— Aussi est-ce cette espèce de riches, je pense, qu'on appelle plante à faux bourdons.

— Sans doute, dit-il.

— Le peuple constitue **[565a]** le troisième groupe, tous ceux qui sont travailleurs de leur métier et ne s'occupent pas des affaires publiques ; ils ne possèdent pas des biens considérables. C'est le groupe le plus nombreux et le plus puissant dans la démocratie quand il se rassemble.

— C'est lui, en effet, dit-il, mais il ne consent pas souvent à le faire, à moins qu'on ne lui donne une part de miel.

— Aussi lui en donne-t-on toujours, répondis-je, et cette part varie selon la capacité qu'ont ceux qui dominent de dépouiller les riches de leur fortune pour la redistribuer au peuple, en gardant bien sûr pour eux-mêmes la part la plus grande.

— Voilà bien comment s'opère le partage, **[565b]** dit-il.

— Ceux qu'on dépouille de leurs biens sont, je pense, obligés de se défendre : ils s'adressent au peuple et font tout ce qu'ils peuvent.

— Comment faire autrement ?

— Même s'ils ne sont pas désireux de changer de régime, les autres les tiennent pour responsables, en les accusant de conspirer contre le peuple et d'être du parti des oligarques.

— Évidemment.

— Dès lors, quand au bout du compte ils voient le peuple, non pas de manière délibérée, mais par ignorance et subjugué par ceux qui les accusent, entreprendre **[565c]** de leur faire du tort, alors, qu'ils le veulent ou non, ils deviennent aussitôt d'authentiques oligarques, et cela non pas de leur propre chef, mais parce que ce mal est encore le fait du faux bourdon qui les pique de son aiguillon.

— Exactement.

— Alors prolifèrent les mises en accusation, les procès et les luttes qui font s'opposer les uns aux autres.

— C'est certain.

— Or le peuple n'a-t-il pas l'habitude de toujours choisir quelqu'un pour le placer à sa tête, de l'entretenir et de lui donner toujours plus d'importance ?

— C'est bien son habitude.

— Une chose est dès lors évidente, repris-je, **[565d]** c'est que si le tyran doit germer quelque part, c'est sur le rameau de ce protecteur, et nulle part ailleurs, qu'il va éclore.

— De toute évidence.

— Et quel sera le point de départ de cette transformation du protecteur en tyran ? N'est-ce pas évidemment quand ce protecteur va se mettre à faire exactement ce qu'on raconte dans la légende du temple de Zeus Lycien en Arcadie ?

— De quoi s'agit-il ? demanda-t-il.

— On raconte que lorsqu'on a goûté aux entrailles humaines, découpées en morceaux mélangés aux autres victimes de sacrifice, on se transforme nécessairement [565e] en loup. N'as-tu pas entendu raconter cette légende¹⁸ ?

— Je l'ai entendue.

— N'est-ce donc pas de la même manière que celui qui est à la tête du peuple, quand il a sous son emprise une foule entièrement subjuguée, ne s'abstient plus de s'abreuver du sang de ceux de sa tribu ? N'est-ce pas justement quand, par des accusations injustes du genre de celles qu'apprécient ces gens-là, il les traîne devant les tribunaux pour leur enlever la vie, qu'il se souille lui-même ? N'est-ce pas quand il goûte d'une langue et d'une bouche impies le sang de ses parents qu'il exile et qu'il tue, [566a] alors même qu'il laisse entrevoir une remise des dettes et un partage des terres, que fatalement un tel homme se voit condamné par le destin ou bien à périr de la main de ses ennemis, ou alors à devenir tyran et à se transformer d'être humain en loup ?

— Oui, inévitablement, dit-il.

— C'est lui dès lors, repris-je, qui introduira la dissension civile contre ceux qui détiennent la richesse.

— C'est lui.

— Or, si après avoir été banni, il revient en faisant violence à ses ennemis, ne rentre-t-il pas comme un tyran accompli ?

— C'est clair.

— Mais si, d'autre part, ses ennemis sont incapables de le chasser ou alors [566b] de le mettre à mort, en montant les citoyens contre lui, ils comploteront pour le faire mourir secrètement d'une mort violente.

— C'est en tout cas ce qui a tendance à se produire, dit-il.

— C'est alors la requête tyrannique bien connue que découvrent, dans cette situation, tous ceux qui sont parvenus à ce stade : le tyran demande au peuple des gardes du corps, afin que lui, le défenseur du peuple, soit protégé.

— C'est certain, dit-il.

— Et on lui en accorde, je pense, car ils sont réellement inquiets pour lui, alors que pour eux-mêmes, ils sont remplis de confiance.

— C'est certain. [566c]

— Aussi quand un homme qui possède des richesses observe cette situation et qu'il se voit accusé, en raison de sa fortune, d'être un ennemi du peuple, alors celui-là, mon cher camarade, il se conforme à l'oracle rendu à Crésus¹⁹ :

... le long de l'Hermos caillouteux,

il s'enfuit, il ne s'attarde pas, il ne craint pas de passer pour lâche.

— En effet, reprit-il, il ne devrait pas craindre que cela se produise une deuxième fois.

— C'est bien ce que je pense, dis-je, s'il devait être repris, il serait mis à mort.

— Fatalement.

— Quant à ce protecteur du peuple dont nous parlons, il est clair qu'on ne peut pas dire de lui qu'il gît,

sa forte stature abattue sur le sol²⁰.

« **[566d]** Bien au contraire, après avoir abattu plusieurs adversaires, il est monté sur le char de la cité, et de protecteur, le voilà devenu un tyran accompli.

— Qu'espérer d'autre ? dit-il.

— Examinons maintenant, repris-je, le bonheur de l'homme, et celui de la cité au sein de laquelle s'est formé un mortel de ce genre.

— Oui, dit-il, faisons cet examen.

— Au début, durant les premiers jours, repris-je, il n'est que sourires et amabilités envers tous ceux qu'il rencontre, n'est-ce pas ? Il clame qu'il n'est pas un tyran, **[566e]** il se répand en promesses, aussi bien en privé qu'en public, il libère les gens de leurs dettes, et il redistribue la terre au peuple et à ceux de son entourage, et à tous il se montre agréable et plein de douceur ?

— Nécessairement, dit-il.

— Mais je pense que lorsque dans ses relations avec ses ennemis extérieurs, il finit par s'arranger avec les uns et faire périr les autres, et que le calme s'installe de leur côté, alors il commence infailliblement par provoquer des guerres, afin que le peuple éprouve le besoin d'avoir un chef.

— Oui, c'est probable.

— **[567a]** Et sans doute aussi pour que ceux qui contribuent de leur richesse aux impôts militaires s'appauvrissent, ainsi ils seront contraints de se replier sur leurs occupations journalières et conspireront moins contre lui ?

— C'est clair.

— Et s'il soupçonne, je pense, que certains nourrissent des idées de liberté et ne veulent pas se plier à son commandement, il trouve dans la guerre le prétexte pour les perdre en les livrant aux ennemis ? Pour toutes ces raisons, le tyran se voit placé devant la constante nécessité de provoquer la guerre ?

— Nécessairement.

— Mais ces actions ne feront que le rendre plus odieux **[567b]** aux yeux des citoyens ?

— Inévitablement.

— Or, au nombre de ceux qui ont contribué à le mettre en place et qui se trouvent au pouvoir, ne s'en trouve-t-il pas certains qui ont conservé leur franc-parler et critiquent les événements qui se produisent, du moins ceux qui sont les plus courageux ?

— On peut le supposer.

— S'il veut régner, le tyran sera donc forcé de supprimer tous ces gens-là, si bien qu'il ne laissera ni chez ses amis ni chez ses ennemis, personne qui ait de la valeur.

— C'est clair.

— Il faut donc qu'il discerne avec acuité celui qui est courageux, celui qui a de la grandeur d'âme, **[567c]** celui qui est prudent, celui qui est riche. La nature de son bonheur est telle qu'il est forcé de leur livrer combat à tous, qu'il le veuille ou non, de comploter contre eux jusqu'à ce qu'il en ait purgé la cité.

— Quelle belle manière de purger ! dit-il.

— Oui, répondis-je, c'est le contraire de la purgation des médecins pour les corps. Tandis que les médecins retranchent l'élément pernicieux pour laisser ce qu'il y a de meilleur, lui s'applique à faire le contraire.

— Il semble qu'il y soit contraint, dit-il, s'il veut régner.

— **[567d]** Le voici prisonnier d'une bienheureuse nécessité, repris-je : s'il remplit sa fonction de protecteur, il doit cohabiter avec la masse des gens médiocres et subir leur mépris, sinon, il doit renoncer à la vie.

— Telle est bien sa situation, dit-il.

— N'est-il pas vrai que plus il se rendra odieux aux citoyens par ses actions, plus il aura besoin d'une garde nombreuse et fiable ?

— Nécessairement.

— Mais qui seront ces gardes fiables ? Et où les recrutera-t-il ?

— Ils viendront d'eux-mêmes, répondit-il, ils seront même nombreux à voler vers lui, s'il leur verse un salaire.

— Des faux bourdons, m'écriai-je, par le chien ! Tu penses **[567e]** à des faux bourdons étrangers, s'abattant par myriades !

— Tu as raison, dit-il, c'est bien ce que je pense.

— Mais lui dans son pays ? Est-ce qu'il ne sera pas désireux de...

— De quoi ?

— D'enlever les esclaves aux citoyens, et après les avoir libérés, de les faire membres de sa garde personnelle ?

— Certainement, dit-il, car ceux-là seraient assurément pour lui les gardes les plus fiables.

— Voilà que tu décris pour le tyran une situation bienheureuse, s'il peut compter sur de tels amis **[568a]** et sur des hommes aussi fiables, après qu'il aura fait périr ceux qui étaient là en premier.

— Mais ce sont bien ceux-là, dit-il, auxquels il a recours.

— Et certes, ces compagnons-là, repris-je, n'ont qu'admiration pour lui, et ceux qui sont citoyens de fraîche date le fréquentent, tandis que les citoyens honnêtes le haïssent et le fuient.

— Comment ne le fuiraient-ils pas ?

— Ce n'est pas sans raison, repris-je, que la tragédie passe en général pour être une forme de sagesse et qu'Euripide y occupe une place prestigieuse.

— Pourquoi donc ?

— C'est qu'entre autres choses, il a formulé cette maxime, qui témoigne d'un esprit profond : "Les tyrans deviennent habiles **[568b]** par la fréquentation des gens habiles²¹." Manifestement, il voulait désigner comme

gens habiles ceux avec lesquels le tyran est en relation.

— Il fait également l'éloge de la tyrannie, dit-il, en la considérant comme quelque chose qui rend égal aux dieux²², pour ne rien dire de plusieurs autres propos de lui et des autres poètes.

— Voilà pourquoi, dis-je, en raison même de leur sagesse, les poètes de la tragédie vont nous pardonner, à nous et à ceux qui sont gouvernés d'une manière proche de la nôtre, si nous ne les accueillons pas dans notre cité parce qu'ils se sont faits les laudateurs de la tyrannie.

— Oui, c'est aussi mon opinion, dit-il, ils nous pardonneront, du moins **[568c]** ceux d'entre eux qui ont un jugement quelque peu raffiné.

— Or ce sont eux, je pense, qui vont circulant à travers les autres cités, où ils rassemblent les foules. Engageant contre salaire de belles voix, puissantes et persuasives, ils entraînent les constitutions politiques vers la tyrannie et la démocratie.

— Oui, exactement.

— Ils reçoivent donc par surcroît des salaires pour ces fonctions, et on leur rend des honneurs, surtout quand il s'agit, comme on peut s'y attendre, des tyrans, mais aussi en deuxième lieu, quand il s'agit d'une démocratie. Mais plus ils s'élèvent vers les crêtes pour atteindre le sommet des constitutions politiques, plus leur gloire **[568d]** retombe, comme si par manque de souffle elle ne pouvait plus progresser.

— Oui, tout à fait.

— Mais, repris-je, ce point nous fait sortir de notre chemin. Revenons-en à cette escorte militaire du tyran dont nous parlions, et voyons comment il nourrira cette garde splendide et nombreuse, bariolée et toujours changeante.

— Manifestement, dit-il, s'il se trouve dans la cité des trésors sacrés il y puisera au point de les vider, et aussi longtemps que suffira le produit des biens dont il aura disposé, il réduira d'autant les contributions qu'il impose au peuple.

— **[568e]** Mais que fera-t-il quand ces biens seront épuisés ?

— Il est évident, dit-il, qu'il se nourrira des biens de son patrimoine, lui, ses convives, ses compagnons et ses compagnes.

— Je vois ! répondis-je. Le peuple qui a engendré le tyran le nourrira, lui et sa suite.

— Il y sera bien forcé, dit-il.

— Que dis-tu là ? m'exclamai-je. Et si le peuple se fâche et proclame qu'il n'est pas juste qu'un fils dans la fleur de l'âge soit nourri par son père, qu'au contraire il revient au fils de nourrir son père ? Et s'il affirme que le père **[569a]** n'a pas mis le fils au monde et qu'il ne l'a pas établi pour se voir, quand son fils sera devenu grand, devenir lui-même l'esclave de ses esclaves et pour le nourrir, lui, ses esclaves et le ramassis de loques qui l'entourent, alors qu'il a simplement voulu en lui confiant l'exercice du pouvoir le libérer des riches et de ceux qu'on appelle dans la cité les gens de bien ? Et si le peuple lui donne maintenant l'ordre de quitter la cité, lui et sa suite, comme

un père chasse de sa demeure son fils et ses convives désagréables ?

— Alors, par Zeus, s'écria-t-il, le peuple [569b] comprendra quel genre de nourrisson il a engendré pour le chérir et le faire grandir, et qu'il était trop faible pour pouvoir chasser plus fort que lui.

— Que dis-tu ? répliquai-je. Le tyran aurait l'audace de faire violence à son père, et s'il n'obéit pas, de le frapper ?

— Oui, dit-il, après l'avoir dépouillé de ses armes.

— Un parricide, repris-je, voilà comment tu décris le tyran, un soutien nourricier qui brutalise ses vieux parents, et voilà bien, apparemment, ce qu'on s'entend à reconnaître comme la tyrannie. Ajoutons que le peuple, désireux comme on dit de fuir la fumée de l'esclavage au service des hommes libres, s'est précipité vers le feu [569c] du pouvoir despotique des esclaves. En contrepartie de cette fameuse liberté étendue et indépendante des circonstances <de la démocratie>, il s'est laissé envelopper dans la servitude la plus pénible et la plus amère, la soumission à des esclaves.

— En effet, dit-il, voilà tout à fait ce qui se produit.

— Eh bien ! repris-je, nous exprimerons-nous avec inconvenance si nous affirmons avoir exposé de manière satisfaisante comment la tyrannie résulte d'une transformation de la démocratie et comment elle se développe à partir de là ?

— L'exposé est tout à fait satisfaisant », dit-il.

1- Pour une représentation figurée, voir l'annexe 17.

2- Voir *supra*, III, 386c et la note.

3- Allusion au jeu de la « coquille », dont les Anciens ont tiré une expression qu'on pourrait formuler ainsi : « Ce n'est pas aussi facile que de retourner un jeton. » Voir *Phèdre* 241d et la note correspondante.

4- Des tragédies d'Eschyle, de Sophocle et d'Euripide consacrées à la légende de Palamède, nous n'avons conservé que des fragments.

5- Voir Plutarque, *Vie de Solon* II : « Je vieillis en apprenant chaque jour de nombreuses choses » (= fr. 18 West).

6- Voir *supra*, VII, 541b.

7- Voir *supra*, V, 449b.

8- Voir *Odyssée* XIX, 163. Ce vers est aussi cité dans l'*Apologie*, 34d.

9- *Iliade* XVI, 112.

10- Il s'agit sans doute de la « grande année », au terme de laquelle tous les corps célestes reviennent à leur position initiale (voir *Timée*, 39d).

11- Pour une tentative d'explication mathématique, voir l'annexe 18.

12- Pour ce mythe, voir Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, 109-122.

13- *Iliade* VI, 211.

14- Voir *Les Sept contre Thèbes*, 451 et 570.

15- Ploutos, le dieu de la richesse en Grèce, était aveugle.

16- Voir *Odyssée* IX, 81 sq., où l'on voit les compagnons d'Ulysse ramollis par la sensualité du mode de vie des Lotophages.

17- Eschyle, *TrGF*, fr. 351 Radt.

18- Voir Pausanias, *Description de la Grèce*, VIII, 2, 56. Lycaon, héros arcadien, aurait fait servir à Zeus, qui lui avait rendu visite sous l'apparence d'un humain, la chair d'un de ses enfants. Pour le punir, Zeus Lycien (= le Loup) l'avait changé en loup. Cette version du mythe explique pourquoi ceux qui participent aux sacrifices humains en l'honneur de Zeus Lycien sont ensuite changés en loups pour une période de huit ans.

19- Voir Hérodote I, 55.

20- *Illiade* XVI, 776.

21- Euripide, *TrGF*, fr. 888b Kannicht.

22- Voir *Troyennes* 1169.

Livre IX

[571a] « Il reste maintenant, repris-je, à examiner l'homme tyrannique lui-même, comment il se développe à partir de l'homme démocratique, et une fois constitué, quelle est sa nature et quel est son mode de vie, s'il est un homme misérable ou un bienheureux.

— Oui, dit-il, c'est bien lui qui reste à examiner.

— Mais sais-tu, dis-je, ce que je souhaiterais de plus ?

— Quoi donc ?

— Un exposé concernant les désirs, car il me semble que nous n'avons pas suffisamment distingué ce qu'ils sont et aussi ce que sont leurs espèces. Si ce point fait défaut, [571b] la recherche relative à notre objet manquera de clarté.

— Eh bien, dit-il, n'est-il pas encore temps pour cela ?

— Si, certainement. Examine ce que je souhaite y observer. C'est le point suivant : parmi les plaisirs et les désirs qui ne sont pas nécessaires, certains me semblent déréglés. Ils surgiront probablement en chacun, mais s'ils sont réprimés par les lois et par les désirs meilleurs, en accord avec la raison, ils pourront être entièrement éliminés chez certains hommes, ou demeurer affaiblis et réduits, tandis que chez les autres, ils seront plus forts et [571c] plus nombreux.

— Mais de quels désirs et de quels plaisirs parles-tu ? demanda-t-il.

— De ceux qui s'éveillent durant le sommeil, répondis-je, chaque fois que l'autre partie de l'âme – la partie qui est rationnelle, sereine et faite pour diriger – est endormie et que la partie bestiale et sauvage, repue d'aliments et de boissons, s'agite et, repoussant le sommeil, cherche à se frayer un chemin et à assouvir ses penchants habituels. Tu sais que dans cet état elle a l'audace de tout entreprendre, comme si elle était déliée et libérée de toute pudeur et de toute sagesse rationnelle. Elle n'hésite aucunement à faire le projet, [571d] selon ce qu'elle se représente, de s'unir à sa mère, ou à n'importe qui d'autre,

homme, dieu, animal ; elle se souille de n'importe quelle ignominie, elle ne renonce à aucune nourriture, et pour le dire en un mot, elle ne recule devant aucune folie ni aucune infamie.

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Mais selon moi, lorsqu'un homme adopte pour lui-même un comportement sain et modéré et qu'il ne s'abandonne au sommeil qu'après avoir mis la partie rationnelle de son âme en éveil et l'avoir nourrie de beaux discours et de belles réflexions, en se livrant pour lui-même à l'exercice spirituel intérieur, sans avoir toutefois soumis la partie désirante [571e] ni à la privation ni à l'excès, de sorte qu'elle trouve le repos et ne cause à la [572a] partie supérieure aucun trouble par sa jouissance ou sa souffrance ; lorsqu'il laisse cette partie supérieure seule, pure, et par elle-même faire son examen et se porter vers la saisie de ce qu'elle ne connaît pas, qu'il s'agisse de quelque chose des faits passés, ou alors des êtres présents, ou encore de ce qui doit advenir ; lorsque de cette manière il a adouci l'élément d'ardeur <de son âme> et qu'il s'endort sans s'être mis en colère contre personne et d'un cœur serein ; lorsqu'il a apaisé ces deux parties de l'âme et qu'il a mis en mouvement la troisième, celle où réside la pensée, et que dans cet état il s'abandonne au repos, c'est alors, tu le sais, que cet homme atteint le mieux la vérité, et c'est alors que les visions [572b] des songes qui envahissent l'imagination sont le moins dérégées.

— Oui, dit-il, je pense qu'il en va absolument ainsi.

— Sur ces questions, sans doute, nous nous sommes laissés entraîner à trop en dire, mais nous souhaitons néanmoins faire remarquer le point suivant, c'est qu'il existe en chacun de nous une espèce de désirs qui est terrible, sauvage et sans égard pour les lois. On la trouve même chez le petit nombre de ceux qui sont selon toute apparence mesurés, et c'est cela justement qui devient manifeste à travers les songes. Vois si ce que je dis te paraît avoir quelque intérêt et si tu l'approuves.

— Mais je l'approuve.

— À présent, rappelle-toi comment nous avons présenté l'homme du peuple. [572c] Il s'était développé, pourrait-on dire, de cette façon : il a été élevé depuis son enfance sous la férule d'un père parcimonieux, qui n'accordait de valeur qu'aux désirs conduisant à la richesse et qui méprisait les désirs non nécessaires, parce qu'ils relèvent de la frivolité et de la pure coquetterie, n'est-ce pas ?

— Si.

— Porté à fréquenter des hommes plus raffinés et en proie aux désirs dont nous venons de parler, il s'est livré à tous les excès et s'est lancé dans le genre d'existence de ses amis, par aversion pour la parcimonie de son père. Doué cependant d'un naturel supérieur à celui de ses corrupteurs, écartelé entre deux tendances, [572d] il avait adopté une position intermédiaire entre les deux genres de vie : empruntant à l'un et à l'autre d'une manière qui était, de son point de vue, mesurée, il menait une existence qui n'était ni servile ni

dérégulée, et c'est de cette façon que d'oligarchique il était devenu partisan du peuple.

— Telle était bien, dit-il, et telle est encore l'opinion que nous nous formons de cet homme.

— Suppose à présent, repris-je, que cet homme, ayant vieilli à son tour, ait un jeune fils élevé selon les habitudes de son père.

— Je le suppose.

— Suppose maintenant qu'il lui arrive les mêmes choses qu'à son père, qu'il soit entraîné [572e] à un total dérèglement, que ceux qui l'entraînent désignent sous le nom de liberté complète ; suppose encore que son père et aussi le reste de sa parenté viennent soutenir ces désirs qui tiennent la position intermédiaire, tandis que les autres apportent un soutien opposé. Quand ces magiciens redoutables et ces fabricants de tyrans n'ont plus d'autre espoir de dominer le jeune homme, ils déploient toutes leurs habiletés pour faire naître en lui un amour particulier, qui prend la tête de ces désirs paresseux, ceux qui portent à [573a] dissiper toutes les ressources : cet amour est une sorte de grand faux bourdon ailé, n'est-ce pas ? À moins que tu ne croies que l'amour chez ces gens-là soit quelque chose d'autre ?

— À mon avis, dit-il, il ne s'agit de rien d'autre que cela.

— Dès lors, quand les autres désirs bourdonnant autour de lui – ces désirs imprégnés des fumées de l'encens et de la myrrhe, des parfums des guirlandes de fleurs, des effluves du vin et de tous les plaisirs dissolus qui sont le propre de ce genre de compagnie – le font grandir et le nourrissent jusqu'à cette extrémité où ils vont planter dans ce faux bourdon l'aiguillon du désir, alors ce grand chef de l'âme, en proie à la folie, réclame son escorte [573b] et bondit frénétiquement. Lui arrive-t-il de trouver dans cet homme certaines opinions ou certains désirs possédant encore quelque valeur et conservant quelque pudeur, il les extermine et les expulse hors de chez lui, jusqu'à ce qu'il ait purgé son âme de toute modération et l'ait emplie d'une folie qui l'aliène.

— Tu décris parfaitement, dit-il, la genèse de l'homme tyrannique.

— N'est-ce pas pour cette raison, dis-je, que le dicton antique présente l'Amour comme un tyran ?

— Il y a des chances, dit-il.

— Et en conséquence, mon ami, repris-je, l'homme ivre n'a-t-il pas, lui aussi, une manière de penser tyrannique ? [573c]

— Il en a une, en effet.

— Et sans doute l'homme en proie au délire et pris de démence entreprend-il de commander non seulement aux hommes, mais aussi aux dieux, et encore nourrit-il l'espoir d'en être capable ?

— Certainement, dit-il.

— Alors, homme démonique, repris-je, un homme devient parfaitement tyrannique quand son naturel ou ses occupations, ou encore les deux à la fois, l'ont rendu ivre, amoureux et mélancolique.

— Tout à fait.

— C'est donc ainsi, apparemment, que se forme un tel homme, mais qu'en est-il donc de son genre de vie ?

— À la manière de ceux qui plaisaient, je te répondrai que cela, **[573d]** c'est à toi qu'il revient de me le dire !

— Bien, je te le dirai, dis-je. J'imagine, en effet, que ce ne sont ensuite chez ces gens-là que des fêtes, des célébrations et des réjouissances, en compagnie des courtisanes et avec tout ce qui s'ensuit, de sorte que le tyran Éros, installé à l'intérieur, prend le gouvernement de tout ce qui relève de l'âme.

— Nécessairement, dit-il.

— Dès lors, chaque jour et chaque nuit, des désirs violents ne bourgeonnent-ils pas en se multipliant autour de lui, chacun réclamant quantité de choses ?

— Ils sont nombreux, certes.

— Alors rapidement ses revenus sont dépensés, s'il y en a de disponibles ?

— Inévitablement.

— Après cela, **[573e]** il s'endette et il se met à dilapider son capital.

— Sans doute.

— Et quand il aura tout laissé aller, n'est-il pas inévitable que sa jeune couvée de désirs drus et véhéments se mette à crier, tandis que les hommes piqués pour ainsi dire par l'aiguillon des désirs multiples – et en particulier par le désir d'Éros lui-même, lui qui commande à tous les autres comme aux gardiens de son escorte – s'agitent frénétiquement en tout sens pour voir si quelqu'un possède encore quelque chose, de manière à le dépouiller, si possible, par ruse **[574a]** ou par force ?

— Si, certainement, dit-il.

— Il se voit donc forcé de prendre de tous les côtés, s'il veut s'épargner des souffrances et des angoisses insupportables.

— Nécessairement.

— Et dès lors, de même que les plaisirs qui ont proliféré en lui ont triomphé des plaisirs antérieurs et les ont privés de ce qui leur revenait, de même il estimera pour son propre compte, si jeune soit-il, pouvoir prendre le dessus sur son père et sur sa mère, et les priver de ce qui leur revient, en s'appropriant les biens paternels lorsqu'il aura dépensé sa part.

— Oui, certainement, dit-il.

— Et si ses parents ne les lui accordent pas, **[574b]** n'essaiera-t-il pas d'abord de les voler et de les tromper ?

— Absolument.

— Et s'il en est incapable, ne se saisira-t-il pas ensuite de leurs biens en leur faisant violence ?

— Je le crois, dit-il.

— Et alors, admirable ami, si son vieux père et sa vieille mère résistent

et s'opposent à lui, montrera-t-il à leur égard quelque sympathie et hésitera-t-il à recourir aux méthodes des tyrans ?

— Pour ma part, dit-il, je ne me sens guère rassuré pour les parents d'un homme pareil !

— Mais, par Zeus, dis-moi, Adimante, s'il tombe amoureux d'une courtisane qu'il fréquente depuis peu et qui ne représente pas pour lui une relation sérieuse, lui sacrifiera-t-il sa mère, qui est pour lui une relation d'amour ancienne [574c] et indispensable ? S'il tombe amoureux d'un bel adolescent qu'il fréquente depuis peu et qui ne représente pas pour lui une relation sérieuse, lui sacrifiera-t-il son vieux père, un homme dont l'heure est passée, mais qui est pour lui une relation nécessaire et le plus ancien de tous les amis ? Crois-tu qu'un homme pareil irait jusqu'à couvrir de coups ses parents et à les forcer de servir ses nouvelles relations, s'il les introduisait dans sa demeure ?

— Mais oui, par Zeus, dit-il.

— C'est apparemment un bonheur formidable, dis-je, que d'avoir engendré un fils tyrannique !

— Tout à fait, dit-il.

— Et alors, quand pour un tel homme les biens de ses père et mère [574d] viennent à faire défaut, et que l'essaim des plaisirs s'est fortement concentré à l'intérieur de lui, ne cherchera-t-il pas d'abord à pénétrer par effraction dans une maison ou à voler le manteau d'un promeneur nocturne, pour ensuite aller piller un temple ? Et dans toutes ces circonstances, les opinions qu'il s'était formées depuis sa tendre enfance sur les actions qui sont belles et sur celles qui sont blâmables, ces opinions qui passent pour justes tomberont néanmoins sous la coupe de ces nouvelles opinions affranchies de la servitude et qui servent d'escorte à Éros, et elles domineront en sa compagnie. Ces dernières opinions ne se libéraient auparavant qu'en rêve, dans le sommeil, au temps où il était [574e] encore soumis aux lois et à son père, et alors qu'il entretenait intérieurement une forme d'existence démocratique. Mais une fois soumis à la tyrannie d'Éros, ce qu'il lui arrivait parfois de devenir en songe, il le sera désormais constamment à l'état de veille, et il ne reculera devant aucun meurtre terrifiant, il ne s'abstiendra d'aucune nourriture, d'aucun forfait. Éros, qui vit en lui [575a] tyranniquement, dans l'anarchie et le désordre, parce qu'il y règne seul, conduira celui qui l'héberge, comme une cité, à des excès d'audace, pour se nourrir lui-même ainsi que sa cohorte, une cohorte venue de l'extérieur, en raison de ses fréquentations médiocres, mais provenant également de l'intérieur, sous l'influence de ces manières d'être qui subsistent en lui et qui se sont libérées. N'est-ce pas là le mode de vie d'un tel homme ?

— C'est bien son mode de vie, dit-il.

— Or, repris-je, si les gens de cette espèce sont en nombre restreint dans une cité [575b], et que le reste de la population est modéré, ils la quittent pour aller servir d'escorte à quelque autre tyran ou lui prêter main-forte moyennant

une solde de mercenaire, s'il arrive qu'il soit en guerre. Mais si la paix et la tranquillité règnent partout, ils se livrent dans la cité à quantité de petits méfaits.

— De quels méfaits parles-tu ?

— Par exemple, ils volent, ils franchissent les enceintes des maisons, ils coupent les bourses, ils dépouillent les gens de leurs habits, ils profanent les temples, ils trafiquent des esclaves. Il leur arrive, s'ils sont doués pour la parole, de se faire sycophantes ; ils produisent de faux témoignages et se laissent corrompre par des pots-de-vin.

— Il s'agira de petits méfaits, dit-il, [575c] si vraiment le nombre de ces gens-là est restreint !

— Les petits méfaits, repris-je, sont petits en effet quand on les compare aux grands, et tous ces maux, quand on pense à la misère et au malheur causés à la cité par un tyran, n'arrivent pas, comme on dit, à hauteur de la cible ! Mais quand les gens de cette espèce prolifèrent dans la cité, eux et la compagnie de ceux qui les suivent, et quand ils prennent conscience du nombre qu'ils représentent, alors ce sont eux qui donnent naissance au tyran, avec le soutien du peuple stupide. Et lui, plus que tous les autres, porte en son âme le tyran le plus achevé [575d] et le plus imposant qui soit.

— C'est probable, dit-il, puisqu'il serait en effet celui qui possède le plus de dispositions tyranniques.

— Les choses iront ainsi si les gens capitulent de leur plein gré, mais si la cité ne cède pas, alors de la même manière qu'il a châtié à leur heure ses père et mère, le tyran fera de même pour sa patrie, s'il en a le pouvoir : il y introduira ses nouveaux compagnons et il leur asservira cette "matrice" chérie, pour parler comme les Crétois, cette patrie qu'il dominera et qu'il entretiendra. Tel est bien le terme ultime que poursuit le désir d'un pareil homme.

— [575e] Oui, dit-il, c'est en tous points cela.

— Or, repris-je, ces gens-là ne développent-ils pas ces traits dans leur vie privée, avant même de prendre le commandement dans la cité ? Tout d'abord, dans leurs rapports avec ceux qu'ils fréquentent, ou bien ils trouvent en leur compagnie des flatteurs prêts à les servir entièrement, ou bien, s'ils ont besoin d'un service particulier, [576a] ils s'abaissent eux-mêmes, poussant l'effronterie jusqu'à adopter tous les comportements qui les feraient passer pour des proches puis, une fois leur but atteint, se comportent comme des étrangers ?

— Oui, exactement.

— Ainsi donc, ils vivent toute leur vie sans être jamais les amis de personne, ils sont toujours les maîtres ou les esclaves de quelqu'un d'autre. Car pour ce qui est de la liberté et de l'amitié véritables, la nature tyrannique ne les goûtera jamais.

— Assurément non.

— Dès lors, n'aurions-nous pas raison de considérer ces gens-là comme

des gens indignes de confiance ?

— Comment faire autrement ?

— Et injustes au plus haut point, si vraiment nous avons eu raison [576b], dans notre discussion antérieure, de tomber d'accord sur la nature de la justice ?

— Mais, dit-il, nous avons sans doute eu raison de le faire.

— À présent, repris-je, récapitulons en ce qui concerne l'homme le plus mauvais : il est, pourrait-on dire, celui qui se montre à l'état de veille tel que celui en état de rêve que nous avons décrit.

— Oui, en effet.

— Or cet homme devient tel quand, en raison de son naturel suprêmement tyrannique, il parvient à régner seul, et il le devient d'autant plus qu'il passe du temps dans une existence marquée par la tyrannie.

— Fatalement, conclut Glaucon, reprenant la suite de la discussion.

— Mais, repris-je, celui qui se révèle le plus misérable n'apparaîtra-t-il pas également comme le plus malheureux ? [576c] Et celui qui aura exercé la tyrannie durant la période la plus longue et de la manière la plus absolue, ne deviendra-t-il pas, pour dire vrai, l'homme le plus absolument et le plus constamment malheureux ? Pour le grand nombre, les opinions sur ce point sont multiples.

— Il est fatal, dit-il, qu'il en aille ainsi.

— Un autre point encore, dis-je : l'homme tyrannique serait certes semblable à la cité gouvernée tyranniquement, et le partisan du peuple semblable à la cité gouvernée démocratiquement, et ainsi de suite pour les autres ?

— Oui, sans doute.

— Or, ce qu'est une cité par rapport à une autre cité, quand on la considère du point de vue de la vertu et du bonheur, un homme l'est également par rapport à un autre homme ?

— [576d] Oui, assurément.

— Quel est donc, du point de vue de la vertu, le rapport de la cité gouvernée tyranniquement à la cité gouvernée selon la royauté, que nous avons décrite au point de départ ?

— Elles sont totalement le contraire l'une de l'autre, dit-il : l'une est la meilleure, l'autre la pire.

— Je ne te demanderai pas, repris-je, laquelle est laquelle, c'est assez clair ! Mais s'il est question de leur bonheur ou de leur malheur, ton jugement est-il le même ou est-il différent ? Ne nous laissons pas aveugler par la vue du tyran, qui n'est après tout qu'un seul individu, ni par le petit nombre de ceux qui l'entourent, mais comme il est nécessaire de pénétrer dans la cité pour la considérer dans son ensemble, enfonçons-nous [576e] entièrement en elle pour l'observer, et de cette manière nous pourrions exprimer notre opinion.

— Ta demande est fondée, dit-il, et il est évident pour tout le monde qu'il n'y a pas de cité plus malheureuse que la cité gouvernée tyranniquement,

alors qu'il n'y en a pas de plus heureuse que la cité gouvernée selon la royauté.

— Il serait donc correct, repris-je, si je le demandais, **[577a]** d'exprimer la même exigence pour l'examen des hommes individuels, c'est-à-dire de ne juger digne de porter un jugement à leur sujet que celui qui possède le pouvoir spirituel de saisir de l'intérieur le caractère de l'homme individuel et qui ne se laisse pas éblouir comme un enfant par l'apparence extérieure, par la prestance des mœurs tyranniques que ces gens-là mettent en scène pour leur public extérieur, mais qui au contraire voit ce caractère de part en part. Si donc j'étais d'avis qu'il nous faut tous écouter celui qui est en mesure de porter un jugement, parce qu'il aura été le familier de la vie quotidienne du tyran et qu'il aura pu observer les événements qui se déroulent dans sa demeure, tout comme les rapports qu'il entretient avec chacun de ses proches **[577b]**, des rapports où il se montre dépouillé de tout artifice théâtral, celui qui l'aura aussi observé dans les situations où le peuple est en danger, n'aurions-nous pas raison de lui demander, à lui qui a observé tout cela, de donner un avis public sur le bonheur et le malheur du tyran par comparaison avec les autres ?

— Sur ce point également, dit-il, ta demande serait entièrement fondée.

— Eh bien, repris-je, veux-tu que nous nous placions nous-mêmes dans la position de ceux qui sont capables de porter ce jugement et qui ont déjà eu l'occasion de connaître ces gens-là, afin de pouvoir disposer de quelqu'un qui puisse répondre à nos questions ?

— Oui, je suis bien d'accord.

— Eh bien, allons-y, dis-je, examinons la chose comme suit. **[577c]** Gardant en mémoire la ressemblance de la cité et de l'homme individuel, et procédant en considérant successivement l'une et l'autre, dis-moi ce qu'est leur situation respective.

— Quelle situation ? demanda-t-il.

— Pour commencer, répondis-je, considérons la cité : dirais-tu qu'une cité gouvernée tyranniquement est libre ou qu'elle est asservie ?

— Elle est asservie, dit-il, autant qu'il est possible de l'être.

— Et pourtant, tu y vois des maîtres et des hommes libres ?

— J'en vois, dit-il, mais en petit nombre. La quasi-totalité, pour ainsi dire, dans cette cité, et notamment le groupe le plus respectable, est réduite à un esclavage déshonorant et misérable.

— Si donc, repris-je, l'homme individuel **[577d]** ressemble à la cité, n'est-il pas fatal de retrouver chez lui aussi la même structure ? Son âme n'est-elle pas remplie d'une extrême servitude, n'est-elle pas le lieu d'un très grand manque de liberté ? Les parties de son âme qui étaient les plus respectables ne sont-elles pas sous la domination de la partie inférieure, la plus mauvaise, la plus démente ?

— Fatalement, dit-il.

— Mais alors, d'une âme pareille, diras-tu qu'elle est esclave ou libre ?

— Je dirai certainement qu'elle est esclave.

— Or, précisément, une cité gouvernée tyranniquement est esclave et ne fait pas du tout ce qu'elle souhaite faire ?

— Pas du tout.

— Par conséquent, l'âme disposée à la tyrannie [577e] ne fait pas le moins du monde ce qu'elle souhaiterait faire, je parle de l'âme considérée dans son entièreté. Entraînée de force constamment par la piqûre d'un taon, elle sera remplie de trouble et de remords.

— Nécessairement.

— Mais la cité gouvernée tyranniquement sera-t-elle riche ou pauvre ?

— Elle sera pauvre.

— Une âme soumise à la tyrannie [578a] est donc nécessairement toujours pauvre et sans ressources.

— C'est vrai, dit-il.

— Eh alors, n'est-il pas fatal qu'une telle cité tout autant qu'un tel homme soient envahis par la crainte ?

— De toute nécessité, certes.

— Trouveras-tu dans quelque autre cité plus de lamentations, plus de plaintes, plus de gémissements et de souffrances que dans celle-ci ?

— Certainement pas.

— Et trouveras-tu des choses de ce genre dans quelque autre individu plus que dans cet homme tyrannique, rendu dément par les désirs et les passions érotiques ?

— Non, par la force des choses, dit-il.

— Or c'est, je crois, en te fondant sur l'observation de tous ces phénomènes et [578b] des autres du même genre que tu as jugé que cette cité était la plus malheureuse des cités ?

— N'était-ce pas à juste titre ? demanda-t-il.

— Si, assurément, dis-je. Mais pour en revenir à l'individu tyrannique, que dis-tu quand tu observes l'ensemble de ces traits ?

— Qu'il est, et de beaucoup, le plus malheureux de tous les hommes, dit-il.

— En disant cela, répliquai-je, tu n'as plus raison.

— Comment cela ? dit-il.

— C'est que, répondis-je, cet homme n'est pas encore le plus malheureux qui puisse exister.

— Mais qui le serait alors ?

— Celui que voici te paraîtra sans doute encore plus malheureux que lui.

— De quel homme s'agit-il ?

— Celui qui [578c] dans sa condition tyrannique, répondis-je, ne passe pas sa vie dans une existence privée, mais qui est assez malchanceux pour qu'un concours de circonstances particulier l'amène à devenir tyran.

— Je présume, dit-il, si on se rapporte à ce que nous disions auparavant, que c'est toi qui dis la vérité.

— Oui, repris-je, mais il ne faut pas seulement exprimer des opinions sur ces questions, mais examiner sérieusement la question à l'aide d'un raisonnement du type suivant. Cette recherche concerne en effet l'objet le plus important, la question de la vie bonne ou de la vie mauvaise.

— Très juste, dit-il.

— Vois donc si je procède bien. Il me semble, en effet, que nous devons le concevoir **[578d]** en menant notre examen sur cette question à partir de ces exemples.

— Lesquels ?

— La représentation d'un de ces particuliers, que leur richesse a rendu propriétaires dans les cités de nombreux esclaves. Ils ont avec les tyrans ceci de commun, ils commandent à plusieurs, et le tyran ne diffère que par le nombre de ceux auxquels il commande.

— C'est une différence, en effet.

— Or, tu sais bien que ces gens-là mènent une vie tranquille et qu'ils ne craignent pas leurs domestiques ?

— De quoi auraient-ils peur, en effet ?

— De rien, dis-je, mais en vois-tu la raison ?

— Oui, c'est que la cité tout entière prête assistance à chacun des individus particuliers.

— Bien vu, **[578e]** dis-je, mais alors, si quelque dieu retirait de la cité l'un de ces particuliers qui possèdent une cinquantaine d'esclaves ou même plus, et le transférerait, lui, son épouse et ses enfants, avec tous ses biens et tous ses domestiques dans un désert, où il ne pourrait recevoir l'assistance d'aucun homme libre, dans quel état de crainte, en proie à quelles frayeurs crois-tu qu'il se trouverait en pensant à son sort, à celui de son épouse et de ses enfants, craignant constamment d'être assassiné par ses serviteurs ?

— La crainte s'emparerait entièrement de lui, dit-il.

— N'en serait-il pas dès lors **[579a]** réduit à rallier à sa cause certains de ses esclaves, à leur faire quantité de promesses, à les affranchir sans y être contraint, bref n'apparaîtrait-il pas lui-même comme le flatteur de ceux qui sont pourtant à son service ?

— Ce serait pour lui une nécessité contraignante, dit-il, s'il veut éviter de périr.

— Et que se passerait-il, repris-je, si le dieu établissait autour de lui un cercle de voisins nombreux, qui ne toléreraient pas que quelqu'un prétende commander aux autres et qui seraient déterminés, dans le cas où ils surprendraient quelqu'un à le faire, à lui infliger les châtiments les pires ?

— Je pense, répondit-il, **[579b]** qu'à tous égards sa situation irait de mal en pis, puisqu'il serait entouré entièrement de gens hostiles qui le surveilleraient.

— Or, n'est-ce pas dans une prison semblable qu'est enchaîné le tyran, lui dont le naturel est bien celui que nous avons décrit, un homme envahi de quantité de craintes de toute sorte et de désirs érotiques ? Lui dont l'âme est

habitée par la curiosité, il est pourtant le seul des citoyens à ne pouvoir voyager nulle part, le seul à ne pouvoir contempler ce que les autres hommes libres sont avides de contempler. Il mène une existence enchaînée au foyer domestique, comme une femme, **[579c]** et ne peut qu'envier les autres citoyens, dans la mesure où chacun d'entre eux peut se déplacer à l'extérieur pour aller voir ce qui l'intéresse.

— Telle est absolument sa situation, dit-il.

— Voilà donc quels sont les maux que récolte massivement l'homme qui se gouverne mal lui-même, cet homme que tu as jugé tout à l'heure comme le plus malheureux de tous, l'homme tyrannique, lorsque au lieu de mener la vie d'un particulier, il se voit contraint par un concours de circonstances à exercer la tyrannie : le voilà, impuissant à se dominer lui-même, qui entreprend de commander aux autres, comme un individu malade et incapable de se contrôler qui serait empêché de mener une vie privée, mais serait au contraire forcé d'entrer en compétition avec d'autres **[579d]** et de soutenir la lutte avec eux toute sa vie durant.

— Ta comparaison, Socrate, est tout à fait juste.

— Dès lors, repris-je, mon cher Glaucon, il fera l'expérience d'un malheur absolu et, une fois devenu tyran, il mènera une existence encore plus misérable que celle que tu jugeais toi-même la plus misérable de toutes ?

— Oui, tout à fait, dit-il.

— Ainsi donc, en réalité, et même si on pense le contraire, le véritable tyran est un véritable esclave, lui dont l'extrême flagornerie et l'extrême servilité conduisent à se faire **[579e]** le flatteur des plus misérables ; il ne satisfait aucun de ses désirs, et il apparaît au contraire comme le plus démuné, par rapport au plus grand nombre de choses, un homme réellement pauvre, si l'on savait observer son âme entière. Il passe toute sa vie dans la peur, pris de crampes et de convulsions, s'il est vrai que son état ressemble à celui de la cité qu'il commande. Or il y ressemble, n'est-ce pas ?

— Certainement, dit-il.

— **[580a]** Or, en plus de ces traits, attribuons-nous également à cet homme ceux dont nous avons parlé au point de départ, à savoir que nécessairement – et cela sera chez lui encore plus accentué qu'au début, en raison de l'exercice du pouvoir – il sera plein d'envie, perfide, injuste, incapable d'amitié, impie, bref, il accueillera tous les vices et les fera croître. En conséquence de tout cela, il sera lui-même suprêmement malheureux et, par suite, il rendra malheureux aussi ceux qui sont dans son entourage.

— Personne de sensé, dit-il, ne te contredira.

— Eh bien, allons-y à présent, repris-je, ainsi que le juge de dernière instance **[580b]** prononce son jugement, toi aussi fais de même, déclare qui occupe le premier rang à ton avis pour ce qui est du bonheur, et qui occupe le deuxième rang, et exprime ton jugement les concernant tous les cinq, l'homme royal, l'homme timocratique, l'homme oligarchique, l'homme démocratique, l'homme tyrannique.

— Le jugement est facile, dit-il. Pour ce qui est de la vertu et du vice, du bonheur et de son contraire, je les juge pour ma part dans l'ordre où ils se sont présentés, comme on juge les chœurs qui entrent en scène.

— Alors, aurons-nous recours aux services d'un héraut, repris-je, ou dois-je proclamer moi-même que le fils d'Ariston a jugé que le meilleur et le plus juste **[580c]** est le plus heureux, et que cet homme est l'homme le plus royal, celui qui exerce la royauté sur lui-même, alors que l'homme le plus mauvais et le plus injuste est le plus malheureux, cet homme que sa situation a rendu le plus tyrannique, et qui exerce sur lui-même et sur la cité la tyrannie la plus absolue ?

— Fais-en la proclamation, toi, dis-je.

— Dois-je ajouter, repris-je, que ces hommes sont tels, que tous les hommes et tous les dieux en aient connaissance ou non ?

— Ajoute-le, dit-il.

— C'est bien, dis-je. Cela constituera pour nous une première démonstration **[580d]**, mais en voici une deuxième, vois si elle a quelque mérite.

— Quelle est-elle ?

— Si, de même que la cité est divisée en trois classes, l'âme de chaque individu est aussi divisée en trois, on en tirera à mon avis une démonstration supplémentaire.

— Laquelle ?

— Celle-ci. Puisqu'il existe trois espèces de l'âme, il me semble qu'il y aura aussi trois espèces de plaisirs, propres à chacune d'elles. Il en sera de même pour les désirs et pour les principes de commandement.

— Que veux-tu dire ? demanda-t-il.

— La première espèce, avons-nous affirmé, est celle par laquelle l'homme apprend, la deuxième, celle par laquelle il a de l'ardeur. Quant à la troisième, en raison de son caractère polymorphe, nous n'avons pas pu la désigner d'un nom unique, qui lui soit propre **[580e]**, mais nous lui avons donné le nom de ce qu'il y a en elle de plus important et de plus fort : nous l'avons en effet appelée "espèce désirante", à cause de la force des désirs relatifs à la nourriture, à la boisson, aux plaisirs d'Aphrodite et à tout ce qui leur est associé. Nous l'avons aussi appelée "amie de l'argent", parce que c'est principalement avec de l'argent que les désirs de ce genre trouvent à se satisfaire. **[581a]**

— Ce sont des appellations correctes, dit-il.

— Si donc nous affirmions que le plaisir de cette espèce et son affection se portent vers le profit, ne disposerions-nous pas d'un principe de base pour appuyer notre raisonnement, de manière à clarifier pour nous de quoi il s'agit chaque fois que nous parlerions de cette partie de l'âme ? En l'appelant "amie de l'argent et amie du profit", ne la désignerions-nous pas correctement ?

— C'est en tout cas l'opinion que je m'en fais, dit-il.

— Mais dis-moi, l'élément d'ardeur, n'affirmons-nous pas qu'il tend

toujours tout entier vers le pouvoir, la victoire et la renommée ?

— [581b] Si, certainement.

— Si donc nous déclarions qu'il est "ami de la victoire" et "ami de l'honneur", serait-ce approprié ?

— Ce serait tout à fait approprié.

— Mais l'espèce par laquelle nous apprenons, il est évident pour chacun qu'elle est toujours tout entière orientée vers la connaissance de la vérité, où qu'elle soit, et que, parmi les espèces de l'âme, elle est celle qui se soucie le moins des richesses et de la réputation.

— Oui, et de loin.

— Si nous l'appelions "amie du savoir" et "amie de la sagesse", *philosophe*, ne la désignerions-nous pas de la manière qui convient ?

— Si, nécessairement.

— Or, repris-je, dans les âmes [581c] de certains, c'est cette espèce qui commande, alors que chez d'autres, c'est l'une des deux autres, selon la situation ?

— C'est bien le cas, dit-il.

— C'est pour cette raison que nous affirmons qu'il existe trois genres d'hommes principaux, le philosophe, l'ami de la victoire et l'ami du profit.

— Exactement.

— Et il existe donc également trois espèces de plaisirs, chacune subsistant dans chaque genre d'homme ?

— Oui, tout à fait.

— Or sais-tu, dis-je, que si tu entreprenais de demander à ces trois hommes, chacun considéré selon son espèce, lequel de ces genres de vie est le plus agréable, chacun se mettrait à faire le plus grand éloge de son mode de vie à lui ? Celui qui poursuit la richesse te dira que par comparaison avec le plaisir du gain [581d], le plaisir des honneurs ou de la connaissance est sans valeur, à moins qu'on ne puisse en tirer quelque argent.

— C'est vrai, dit-il.

— Et que dire de celui qui recherche les honneurs ? demandai-je. Ne considère-t-il pas le plaisir provenant des richesses comme un plaisir vulgaire, et le plaisir engendré par le savoir comme un plaisir vaporeux et frivole, puisque le savoir n'apporte pas l'honneur ?

— C'est ce qu'il pense, dit-il.

— Quant au philosophe, continuai-je, quel jugement croyons-nous qu'il portera sur les autres plaisirs par comparaison avec le plaisir de connaître [581e] le vrai, tel qu'il est, et de se maintenir continuellement dans l'activité d'apprendre ? Ne jugera-t-il pas que ces plaisirs sont bien éloignés du plaisir véritable ? Et ne les appelle-t-il pas des plaisirs réellement nécessaires, dans la mesure où il n'aurait aucunement besoin de ces plaisirs, si la nécessité ne l'y contraignait par ailleurs ?

— Oui, c'est bien ainsi qu'il convient de le comprendre, dit-il.

— Maintenant, repris-je, puisque nous discutons des plaisirs considérés

chacun selon son espèce et du mode de vie qui leur est propre, non pas dans la perspective du genre de vie qui serait le plus honorable ou le plus honteux, ni même le meilleur ou le pire, mais dans la perspective du genre de vie le plus agréable et le plus exempt de peine [582a], comment saurons-nous lequel de ces hommes dit le plus vrai ?

— Pour ma part, répondit-il, je ne suis vraiment pas capable de le dire.

— Examine la chose de la manière suivante. Par qui faut-il faire juger les choses qui doivent être bien jugées ? N'est-ce pas par l'expérience, par la sagesse et par la raison ? Trouverait-on un meilleur critère de jugement que ceux-là ?

— Comment pourrait-on en trouver ? dit-il.

— Poursuivons l'examen. Des trois hommes que nous avons identifiés, lequel possède la plus grande expérience pour tous ces plaisirs dont nous avons parlé ? Celui qui recherche le profit, s'il avait les ressources de connaître la vérité telle qu'elle existe en elle-même, aurait-il, à ton avis, plus d'expérience du plaisir issu de la connaissance [582b] que le philosophe n'en a du plaisir provenant de la recherche du gain ?

— L'écart est considérable, dit-il, car il est nécessaire que le philosophe goûte, dès son enfance, à ces autres plaisirs, alors que celui qui recherche le profit, s'il lui arrive de connaître les êtres réels, n'éprouve aucune nécessité de goûter la douceur de ce plaisir, ni d'en tirer quelque expérience. Bien au contraire, même s'il s'y appliquait, ce ne serait pas facile pour lui.

— Ainsi, repris-je, le philosophe l'emporte de beaucoup sur celui qui recherche le gain, par l'expérience qu'il possède de l'un et l'autre de ces plaisirs.

— Oui, de beaucoup. [582c]

— Et qu'en est-il de lui par rapport à celui qui recherche les honneurs ? Le philosophe sera-t-il moins expérimenté dans le plaisir issu de l'honneur, que l'ami de l'honneur dans le plaisir provenant de la réflexion ?

— Mais l'honneur, dit-il, si toutefois chacun d'eux atteint le but vers lequel il tend, s'attache à eux tous : le riche, en effet, tout comme le courageux et le sage, sont honorés par la multitude, de sorte que tous acquièrent l'expérience de ce plaisir qui découle des honneurs qui leur sont témoignés, de leur nature. Le plaisir qui résulte de la contemplation de ce qui est, sa nature propre, il est impossible à quiconque de le goûter, sauf au philosophe.

— Pour ce qui est du critère de l'expérience [582d] donc, dis-je, c'est le philosophe qui juge le mieux parmi ces hommes.

— Oui, et de beaucoup.

— Et en plus, il sera le seul à avoir acquis cette expérience en y joignant la sagesse de la réflexion.

— Oui, pour sûr.

— Mais encore, l'instrument qui est nécessaire pour juger n'est pas l'instrument de celui qui recherche le profit, ni celui de l'ami des honneurs,

mais celui du philosophe.

— Lequel ?

— Les raisonnements, car n'avons-nous pas affirmé que c'est par eux qu'il faut juger ?

— Si.

— Les raisonnements sont l'instrument par excellence du philosophe.

— Forcément.

— Or, si les objets soumis au jugement étaient jugés de la meilleure manière par la richesse et le profit, ceux qui seraient l'objet de l'éloge [582e] et du blâme de l'ami du profit seraient fatalement considérés comme les objets du jugement le plus vrai.

— Oui, nécessairement.

— Mais s'ils étaient jugés selon les honneurs, la victoire et le courage, ne seraient-ce pas alors ceux qui seraient l'objet de l'éloge ou du blâme de l'ami des honneurs ou l'ami de la victoire ?

— Évidemment.

— Mais puisque c'est par l'expérience, la sagesse de la réflexion et le raisonnement ?

— Ce seront nécessairement, répondit-il, ceux que louent le *philosophe*, amoureux de la sagesse, et le *philologue*, amoureux des raisonnements, qui seront les objets les plus vrais.

— Ainsi, des trois [583a] plaisirs que nous avons reconnus, c'est celui de cette partie de l'âme par laquelle nous connaissons qui serait le plus agréable, et celui de nous en qui cette partie commande, c'est lui qui jouit de la vie la plus agréable ?

— Comment en serait-il autrement ? dit-il. En tout cas, c'est en maître laudateur que l'homme réfléchi fait l'éloge de son propre mode de vie.

— Quelle vie, repris-je, et quel plaisir notre juge placera-t-il au second rang ?

— Il est évident que ce sera le plaisir de l'homme de guerre et de celui qui recherche les honneurs, car leur plaisir à tous deux est beaucoup plus proche du sien que celui de l'homme qui se voue à la recherche du profit.

— Le plaisir de l'ami du gain viendra donc, semble-t-il, au dernier rang.

— Sans doute, dit-il.

— Voilà donc [583b] les deux démonstrations qui se succéderaient, et dans les deux cas, le juste aurait la victoire sur l'injuste. Pour la troisième, remettons-nous-en, à la manière olympique, à Zeus olympien et sauveur. Considère que, mis à part le plaisir de l'homme réfléchi, le plaisir des autres n'est ni entièrement réel, ni entièrement pur ; ce n'est pour ainsi dire, à la manière de la peinture d'ombres, qu'une esquisse de plaisir, comme je crois l'avoir entendu de la bouche d'un de ces sages. Et si c'est le cas, ce pourrait bien être la chute la plus importante, la chute qui décide de tout.

— Oui, certes, mais que veux-tu dire ?

— Je te le ferai découvrir de la manière suivante, dis-je, mais engage-toi

toi aussi dans la recherche en me donnant des réponses. [583c]

— Interroge donc, dit-il.

— Et toi, dis-moi, demandai-je : ne disions-nous pas que la douleur est le contraire du plaisir ?

— Si, bien sûr.

— Or, n'existe-t-il pas également un état qui ne soit ni jouissance ni souffrance ?

— Cela existe assurément.

— Et que dans cette position intermédiaire, placé au milieu de l'un et l'autre, il y a une sorte de repos de l'âme par rapport à chacun d'eux ? N'est-ce pas ainsi que tu vois la chose ?

— Si, de cette manière, dit-il.

— Te souviens-tu, repris-je, des discours de ceux qui sont malades, les propos qu'ils tiennent quand ils sont souffrants ?

— Lesquels ?

— Que rien n'est plus agréable que d'être en santé, mais [583d] qu'ils ne s'étaient pas rendu compte que c'était ce qu'il y a de plus agréable, jusqu'à ce qu'ils tombent malades.

— Je m'en souviens, dit-il.

— Et n'entends-tu pas dire par ceux qui sont en proie à une souffrance extrême qu'il n'y a rien de plus agréable que de cesser de souffrir ?

— Je l'ai entendu.

— Et dans nombre d'autres situations de ce genre, tu as pu observer, je pense, que les hommes qui se trouvent dans ces états de souffrance vantent d'abord le fait de ne pas souffrir, et la tranquillité qui lui est associée, comme ce qu'il y a de plus agréable, et non la jouissance.

— C'est que cet état de tranquillité, dit-il, devient sans doute alors un état agréable et plaisant.

— De même, quand on est dans la jouissance et qu'elle cesse [583e], la tranquillité qui suit le plaisir constituera une souffrance.

— Peut-être, dit-il.

— Dès lors, cette tranquillité, cet état que nous avons dit à l'instant intermédiaire entre l'un et l'autre – <entre la jouissance et la souffrance> – deviendra alors l'un et l'autre, peine et plaisir.

— Il semble bien.

— Or, est-il possible que ce qui n'est ni l'un ni l'autre devienne l'un et l'autre ?

— Il ne me semble pas.

— Or, l'agréable qui se produit dans l'âme, tout comme le pénible, sont l'un et l'autre une sorte de mouvement, n'est-ce pas ?

— Oui.

— [584a] Et ce qui n'est ni pénible ni agréable, cela n'est-il pas apparu à l'instant comme un état de tranquillité et une position médiane entre chacun des deux ?

— Cela nous est bien apparu de cette manière.

— Comment dès lors peut-on estimer correct que le fait de ne pas souffrir soit chose agréable, et le fait de ne pas jouir chose pénible ?

— C'est impossible.

— Cet état de repos n'est donc pas, mais paraît être un état agréable par comparaison à l'état de souffrance, et source de souffrance par rapport à l'état agréable dans une situation particulière, et rien de ces illusions n'est sain si on le rapporte à la vérité du plaisir, ce n'est qu'une sorte de mystification.

— C'est en tout cas, dit-il, la signification de l'argument.

— Considère à présent, repris-je, **[584b]** ces plaisirs qui ne sont pas issus des douleurs, de manière à ne pas aller croire, dans leur cas comme dans le cas précédent, que ce soit un fait de nature que le plaisir soit la cessation d'une souffrance, et la souffrance la cessation d'un plaisir.

— De quelle situation parles-tu, dit-il, et de quels plaisirs ?

— Il y en a un grand nombre, très différents, mais si tu veux bien y porter attention, il y a surtout les plaisirs de l'odorat. Ces plaisirs se produisent soudainement, avec une intensité exceptionnelle, et sans avoir été précédés de souffrances ; quand par ailleurs ils cessent, ils n'entraînent dans leur suite aucune souffrance.

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Ne nous laissons donc pas persuader **[584c]** que le plaisir pur soit une cessation de la souffrance, ni que la souffrance soit une cessation du plaisir.

— Non, en effet.

— Et pourtant, repris-je, ce qui s'attache à l'âme par l'intermédiaire du corps et qu'on appelle plaisirs – et ce sont sans doute les plus nombreux et les plus intenses – ces plaisirs sont de cette espèce : ce sont des cessations de souffrances.

— Oui, c'est ce qu'ils sont.

— N'en est-il pas de même des sensations anticipées et des souffrances anticipées qui se produisent dans l'appréhension des choses à venir, ne sont-elles pas de même nature ?

— Si, elles le sont.

— Sais-tu justement, repris-je, ce qu'elles sont **[584d]** et à quoi surtout elles ressemblent ?

— À quoi ? demanda-t-il.

— Tu reconnais bien, dis-je, qu'il existe dans la nature un haut, un bas et un milieu ?

— Oui.

— Es-tu d'avis que lorsque quelqu'un se trouve transporté du bas vers le milieu, il croit être emporté ailleurs que vers le haut ? Et quand il est arrivé au milieu et qu'il considère son point de départ, que peut-il penser d'autre sinon qu'il est en haut, puisqu'il n'a pas vu le haut véritable ?

— Par Zeus, dit-il, je ne crois pas quant à moi qu'il puisse penser autre chose que cela.

— Mais s'il était ramené à son point de départ, dis-je, [584e] il croirait être ramené en bas, et il aurait raison de le croire.

— Comment faire autrement ?

— Il aurait donc toutes ces impressions parce qu'il n'a pas d'expérience de ce que sont le haut véritable, et le milieu, et le bas ?

— Manifestement.

— Serais-tu dès lors surpris que les gens qui n'ont aucune expérience de la vérité possèdent des opinions qui ne sont pas saines sur quantité d'autres sujets, et notamment sur ce qui concerne le plaisir et la souffrance et sur ce qui tient le milieu entre l'un et l'autre ? La conséquence en est que lorsqu'ils passent à la souffrance, ils croient réellement [585a] qu'ils souffrent, et ils souffrent véritablement. Lorsqu'ils passent de la souffrance à l'état intermédiaire, ils croient fortement qu'ils sont parvenus à la plénitude du plaisir, et comme des gens qui placeraient en opposition le gris et le noir, faute de connaître d'expérience le blanc, ils opposent ainsi l'absence de souffrance et la souffrance, par manque d'expérience du plaisir, et ce faisant, ils se font illusion.

— Par Zeus, dit-il, je n'en serais pas étonné, et je le serais bien davantage du contraire !

— Et maintenant, représente-toi les choses de la manière suivante. La faim, la soif et les autres états de ce genre ne constituent-ils pas des sortes de vides [585b] dans l'état du corps ?

— Sans doute.

— Et l'ignorance et la déraison ne sont-elles pas de même un vide dans l'état de l'âme ?

— Si, certainement.

— Or, on peut combler ce vide en prenant de la nourriture, ou en renforçant l'intellect ?

— Nécessairement.

— Mais la plénitude qui sera plus réelle, résultera-t-elle de ce qui existe le moins ou de ce qui existe le plus ?

— Manifestement, elle provient de ce qui existe le plus.

— Or, lequel de ces deux genres, crois-tu, participe le plus de l'être pur ? Est-ce le genre de la nourriture, de la boisson, de la cuisine et de toute espèce de nourriture, ou est-ce l'espèce de l'opinion vraie, de la science, de l'intellect, [585c] et en général de toute vertu ? Juges-en de la manière suivante : ce qui tient de ce qui est toujours semblable, de ce qui est immortel et véritable, ce qui est soi-même de ce genre et qui se produit dans un être de ce genre, cela te paraît-il être davantage que ce qui n'est jamais semblable, qui est mortel, et qui est soi-même de ce genre et qui se produit dans un être de ce genre ?

— Ce qui tient de ce qui est toujours semblable, dit-il, l'emporte de beaucoup.

— Mais l'être de ce qui est toujours dissemblable participe-t-il

davantage de l'être que de la science ?

— Nullement.

— Mais quoi ? Participe-t-il davantage de la vérité ?

— Non plus.

— S'il participe moins de la vérité, ne participe-t-il pas moins de l'être aussi ?

— Nécessairement.

— Donc, **[585d]** en général, les genres de choses qui concernent le soin du corps participent moins de la vérité et de l'être que les genres de choses qui concernent le soin de l'âme ?

— Beaucoup moins.

— Et le corps lui-même, ne crois-tu pas qu'il en participe moins que l'âme ?

— C'est mon opinion.

— Par conséquent, ce qui s'emplit le plus des êtres réels et qui est lui-même davantage réel, s'emplit plus réellement que ce qui s'emplit d'êtres moins réels et qui est lui-même moins réel ?

— Nécessairement.

— Si donc il est agréable de se remplir des choses qui nous conviennent naturellement, ce qui se remplit plus réellement et de choses plus réelles **[585e]** jouit plus réellement et plus véritablement d'un plaisir véritable, tandis que ce qui participe d'êtres moins réels se remplit d'une manière moins véritable et moins ferme, et participe d'un plaisir moins fiable et moins vrai.

— De toute nécessité, dit-il.

— Ceux qui ne possèdent donc pas l'expérience de la réflexion et de la vertu, **[586a]** qui se rassemblent constamment dans les festins et dans les activités de ce genre, sont emportés, semble-t-il, vers le bas, et ensuite de nouveau vers la région médiane, et ils errent de cette façon leur vie durant. Jamais ils ne franchissent ce niveau pour accéder à la hauteur véritable, et jamais ils ne parviennent à cette contemplation orientée vers le haut. Ils ne sont pas dès lors comblés par l'être qui existe réellement, ils ne goûtent jamais un plaisir qui soit ferme et pur. Bien au contraire, le regard constamment tourné vers le bas, à la manière du bétail, ils sont penchés vers le sol et ils vont pâturent de table en table, s'engraissant et copulant. Ils se querellent **[586b]** pour obtenir toujours plus de ces choses-là, ils s'encornent mutuellement, ils se blessent à coups de sabots de fer, ils se tuent avec leurs armes, emportés par leur insatiabilité. C'est qu'ils n'ont pas rempli d'êtres réels ni ce qui en eux existe réellement, ni la demeure qui le contient.

— C'est un oracle parfait, Socrate, dit Glaucon, que tu formules là pour la vie de la plupart des hommes.

— N'est-ce donc pas une nécessité qu'ils ne connaissent que des plaisirs mêlés de peines, des simulacres, des ébauches du plaisir authentique qui ne se dégagent qu'en fonction de leur disposition les uns par rapport aux autres ? **[586c]** Il en résulte que ces plaisirs paraissent intenses, les uns autant que les

autres, et qu'ils font naître chez ces êtres délirants des passions érotiques violentes qui s'emparent d'eux et les font se quereller, comme on se battait sous les murs de Troie, au dire de Stésichore, pour le fantôme d'Hélène, par ignorance de la vérité¹.

— Si, il y a grande nécessité, dit-il, qu'il existe quelque chose de ce genre.

— Mais dis-moi, en ce qui concerne l'élément d'ardeur, n'est-il pas nécessaire que les choses ne se passent pas autrement, lorsque cette partie est elle-même mise en activité ? La recherche des honneurs ne le rendra-t-elle pas envieux, l'amour de la victoire ne le rendra-t-il pas violent, le caractère impétueux ne le rendra-t-il pas colérique, de sorte qu'il cherchera sans réflexion ni intelligence à obtenir une pléthore d'honneurs, [586d] de victoire et d'impétuosité ?

— Oui, les mêmes choses, dit-il, doivent se passer aussi pour cet élément-là.

— Eh bien, alors, repris-je, nous affirmerons sans hésiter que lorsque ces désirs relatifs à la recherche de l'honneur et à l'amour de la victoire obéissent à la science et à la raison, et poursuivent les plaisirs sous leur égide pour atteindre ceux vers lesquels le principe réfléchi les guide, ils auront alors accès aux plaisirs les plus vrais, parce qu'ils se laissent guider par la vérité, et cela dans la mesure où ils sont capables d'en saisir de vrais. Ils auront ainsi accès aux plaisirs qui leur sont propres [586e], s'il est vrai que ce qui est le bien suprême de chaque chose est également ce qui lui est le plus propre.

— Mais il s'agit, en effet, de ce qui lui est le plus propre.

— Quand donc l'âme tout entière obéit au principe philosophique et qu'elle n'est le siège d'aucune discorde, alors il revient à chaque partie de réaliser l'ensemble de ses activités propres et de devenir juste. C'est alors que chacune détient les plaisirs qui lui sont propres, les plaisirs les plus élevés, et [587a] les plaisirs les plus vrais qu'elle soit en mesure de goûter.

— Oui, parfaitement.

— Mais quand c'est l'une des autres parties qui domine, il se trouve qu'elle ne découvre pas en elle-même le plaisir qui lui est propre et qu'elle contraint les autres à poursuivre un plaisir qui leur est étranger et qui n'est pas véritable.

— Oui, c'est le cas, dit-il.

— Or, ce qui s'écarte le plus de la philosophie et de la raison est aussi ce qui peut le plus produire de tels effets ?

— Oui, et de beaucoup.

— Mais ce qui s'écarte le plus de la raison, n'est-ce pas aussi ce qui s'écarte de la loi et de l'ordre ?

— Si, c'est clair.

— Or, manifestement, ce qui s'en écarte le plus, [587b] ce sont les désirs érotiques et tyranniques ?

— Et de loin.

— Et ce qui s'en écarte le moins, ce sont les désirs royaux et ordonnés ?

— Oui.

— Je crois, par conséquent, que c'est le tyran qui sera le plus éloigné du plaisir véritable et qui lui est propre, et que le moins éloigné, ce sera l'autre.

— Nécessairement.

— Dès lors, repris-je, le tyran vivra la vie la plus désagréable, tandis que le roi vivra la vie la plus agréable.

— Absolument.

— Sais-tu, demandai-je, à quel point le tyran mène une vie plus désagréable que le roi ?

— Je le saurai si tu me le dis, dit-il.

— Il y a, semble-t-il, trois plaisirs : l'un est légitime, les deux autres sont bâtards. Le tyran ayant franchi les limites des plaisirs bâtards pour aller au-delà [587c], fuyant la loi et la raison, vit en compagnie d'une escorte de plaisirs serviles. Il n'est pas facile de mesurer à quel point il est inférieur <au roi>, sinon peut-être de la manière suivante.

— Laquelle ? dit-il.

— Le tyran s'écarte de l'homme oligarchique en occupant pour ainsi dire le troisième rang, car entre eux, en position intermédiaire, se trouvait le partisan du peuple.

— Oui.

— Par conséquent, si nos propos antérieurs sont vrais, il vit avec un simulacre de plaisir de troisième rang, si on le rapporte à la vérité dont il s'écarte ?

— L'homme oligarchique est pour sa part en troisième position par rapport à l'homme royal, [587d] si nous posons que l'homme aristocratique et l'homme royal sont un seul homme.

— Il est le troisième, en effet.

— Le tyran est donc éloigné du plaisir véritable d'un nombre équivalant à trois fois trois, dis-je.

— Il semble.

— Par conséquent, repris-je, le simulacre du plaisir tyrannique serait, considéré sous l'angle de sa grandeur, un nombre exprimant une surface.

— Assurément.

— Il n'y a qu'à le porter au carré, puis au cube, pour faire voir de quelle distance il est éloigné de l'homme royal.

— Cela est évident, dit-il, en tout cas pour un expert en calculs.

— Et si, en renversant la perspective, [587e] on veut exprimer à quelle distance le roi se trouve du tyran, dans l'écart qui le sépare de lui pour ce qui est de la vérité du plaisir, on trouvera, une fois la multiplication effectuée, qu'il vit de manière sept cent vingt-neuf fois plus agréable, et que le tyran est plus malheureux selon le même écart.

— Tu as mis en avant, dit-il, un calcul prodigieux pour exprimer la différence de ces deux hommes, l'homme juste et [588a] l'homme injuste,

sous l'angle du plaisir et de la souffrance.

— Le chiffre n'en est pas moins exact et conforme à leur existence, dis-je, si toutefois les jours et les nuits, les mois et les années y correspondent.

— Mais justement, dit-il, il y a correspondance.

— Par conséquent, si l'homme bon et juste l'emporte à ce point sur l'homme méchant et injuste pour ce qui est de son plaisir, de quelle prodigieuse distance le dépassera-t-il par la grâce de son existence, par sa beauté et sa vertu ?

— Par Zeus, dit-il, une distance vraiment prodigieuse !

— Excellent, dis-je, et maintenant que nous sommes parvenus à ce point de la discussion **[588b]**, reprenons les propos que nous avons échangés et qui nous ont conduits là où nous sommes. Agir injustement, disions-nous, est avantageux à l'homme qui est parfaitement injuste, à condition qu'il passe pour un homme juste. N'est-ce pas ainsi que la thèse fut exposée ?

— C'est bien ainsi.

— Et maintenant, repris-je, ouvrons la discussion avec celui qui parle ainsi, puisque nous nous sommes mis d'accord sur la conséquence respective de l'agir injuste et de l'agir juste.

— Comment ? demanda-t-il.

— Façonnons par la pensée une image de l'âme, pour que celui qui tient ces propos réalise ce qu'il dit.

— Quelle image ? demanda-t-il. **[588c]**

— Une image, répondis-je, comme celle de ces natures antiques dont les mythes rapportent la genèse : la Chimère, Scylla, Cerbère, et un certain nombre d'autres constituées d'un ensemble de formes naturelles multiples réunies en un seul être.

— C'est en effet ce qu'on raconte, dit-il.

— Façonne donc la forme unique d'un animal composite et polycéphale, possédant à la fois les têtes d'animaux paisibles et d'animaux féroces, disposées en cercle, et accorde-lui le pouvoir de se transformer et de développer toutes ces formes par lui-même.

— Cet ouvrage sera l'œuvre d'un modelleur habile, dit-il, **[588d]** mais comme la pensée est plus malléable que la cire et les matériaux de ce genre, la voici modelée.

— Modèle à présent une autre forme, celle d'un lion, puis celle d'un homme, mais fais en sorte que le premier soit beaucoup plus grand, et que le second vienne en deuxième.

— Voilà qui est plus facile, dit-il, c'est modelé.

— Attache maintenant ensemble ces trois formes, en les réunissant en une seule, de manière qu'elles s'ajustent pour ainsi dire naturellement les unes avec les autres.

— Elles sont attachées ensemble.

— Façonne ensuite un recouvrement extérieur, l'image d'un être unique, celle d'un être humain, de telle sorte que quelqu'un qui ne pourrait voir les

formes contenues à l'intérieur, mais **[588e]** ne pourrait que saisir l'apparence extérieure, croie voir un être vivant unique, un être humain.

— Le recouvrement est façonné, dit-il.

— Disons maintenant à celui qui affirme qu'il est utile à cet homme d'être injuste, et qu'il ne lui sert à rien de pratiquer la justice, que sa position n'est rien d'autre que l'affirmation suivante : qu'il serait avantageux pour lui de fortifier, en lui prodiguant des soins attentionnés, la bête aux mille formes et le lion, tout comme ce qui va avec le lion, et d'affamer au contraire l'être humain **[589a]** pour l'affaiblir, de sorte que les deux autres l'entraîneront là où ils veulent aller et, au lieu de les accoutumer à vivre ensemble et à développer leur amitié, de les laisser se déchirer et s'entre-dévorer en se battant.

— Celui qui fait l'éloge de l'injustice, dit-il, affirme exactement cela, en effet.

— Au contraire, celui qui soutient que pratiquer la justice est utile affirme qu'il faut faire et dire cela même qui rend l'homme intérieur plus souverain sur l'être humain, **[589b]** et qui lui fait prendre soin de son nourrisson aux têtes multiples. Comme le paysan qui entretient et apprivoise les espèces pacifiques et empêche les espèces sauvages de proliférer, cet homme intérieur fait alliance avec le naturel du lion et prodiguant ses soins en les partageant avec tous, c'est ainsi qu'il les élèvera, en développant leur amitié mutuelle et avec lui-même.

— Oui, c'est exactement ainsi que s'exprime celui qui fait l'éloge du juste.

— Alors, de toute façon, celui qui fait l'éloge des actes justes dirait la vérité, **[589c]** alors que celui qui fait l'éloge des actes injustes mentirait. Qu'on se situe dans la perspective du plaisir, ou de la bonne renommée, ou de l'utilité, celui qui loue le juste dit la vérité, alors que celui qui le dénigre ne dit rien de valable, et c'est sans savoir qu'il blâme ce qu'il blâme.

— Selon moi, dit-il, il n'en connaît absolument rien.

— Essayons de le convaincre en douceur – car ce n'est pas de son plein gré qu'il se trompe – en lui demandant : “Bienheureux homme, ne pourrions-nous pas soutenir que les distinctions juridiques entre les choses honorables et les choses honteuses ont été élaborées sur la base suivante ? Les choses honorables se fondent sur le fait que la partie bestiale de notre nature est soumise à **[589d]** la partie humaine, ou mieux encore, à la partie divine, alors que les choses honteuses consistent à rendre la partie paisible esclave de la partie sauvage ?” Il tombera d'accord, sinon que dira-t-il ?

— S'il n'en tient qu'à moi, dit-il, il sera convaincu.

— Existe-t-il dès lors, repris-je, sur la base de cet argument, quelqu'un pour qui il soit avantageux de s'approprier injustement de l'or, s'il est vrai qu'il ne peut le faire sans que le geste de prendre l'or ne cause du même coup l'asservissement de la partie la plus noble de lui-même à la partie la plus mauvaise ? Pensera-t-il, si **[589e]** pour prendre l'or il doit réduire à

l'esclavage aux mains d'hommes brutaux et méchants son fils et sa fille, qu'il fait quelque chose qui est à son avantage, même s'il doit en retirer une somme considérable ? Et s'il asservit la partie la plus divine de lui-même à la partie la plus dépourvue de divinité et la plus impure et n'en éprouve aucune pitié, ne sera-t-il pas de ce fait malheureux **[590a]** ? Et l'or ne viendrait-il pas contribuer à un désastre plus épouvantable encore que celui qui affligea Ériphyle, elle qui avait troqué la vie de son mari contre un collier² ?

— Beaucoup plus, dit Glaucon, car c'est moi qui fournis la réponse à sa place.

— Ainsi donc, ne crois-tu pas que si de tout temps on a blâmé le manque de discipline, c'est pour la raison suivante : dans ce comportement, on libère la terrible, la formidable bête polymorphe, en franchissant la limite de ce qui est acceptable ?

— C'est clair, dit-il.

— Si l'on blâme également l'arrogance et le mauvais caractère, n'est-ce pas **[590b]** parce que la bête à forme de lion et de serpent se développe et prend de l'assurance au détriment de l'harmonie ?

— Tout à fait.

— De même pour le luxe et la mollesse, ne les blâme-t-on pas en raison du relâchement et du délabrement qu'ils causent dans cette partie de l'âme, du fait qu'ils y engendrent la lâcheté ?

— Sans doute.

— Et la flatterie et la servilité, ne les blâme-t-on pas lorsque quelqu'un soumet ce même élément impétueux à la bête turbulente, et que celle-ci, attirée par les richesses et avilie par son appétit insatiable, prend l'habitude dès son jeune âge de se transformer de lion en singe ?

— **[590c]** Assurément, dit-il.

— Et l'artisanat et le travail manuel, pour quelle raison, crois-tu, présentent-ils un caractère qui les fait déprécier ? Ne dirons-nous pas qu'il n'y a aucune autre raison sinon le fait que quelqu'un possède par nature si faiblement la forme de ce qui est supérieur qu'il est incapable de dominer ses bêtes intérieures, mais qu'il les entretient au contraire et ne se montre capable que d'apprendre à les flatter ?

— Apparemment, dit-il.

— Ainsi donc, pour qu'un tel homme soit également dirigé par un principe semblable à celui qui commande l'homme supérieur, n'affirmerons-nous pas qu'il doit devenir l'esclave de cet **[590d]** homme supérieur, lui qui possède à l'intérieur de lui-même le principe directeur divin ? Et cela, sans penser que cette domination qui s'exerce sur lui soit au désavantage de l'esclave, comme Thrasymaque le soutenait au sujet de ceux qui sont dirigés³, mais en considérant au contraire qu'il est plus avantageux pour chacun d'être soumis au principe divin et sage, surtout si ce principe réside à l'intérieur de chacun, et si ce n'est pas le cas, de se trouver guidé de l'extérieur, afin que soumis au gouvernement de ce même principe, tous soient autant que possible

semblables et amis ?

— Oui, et nous aurions raison de l'affirmer, dit-il.

— Et n'est-il pas évident, repris-je, que la loi elle aussi [590e] vise le même but, elle qui fait alliance avec tous ceux de la cité ? Et de même pour l'autorité que nous exerçons sur les enfants, le fait que nous ne les laissons pas être libres tant que nous n'avons pas institué chez eux, comme dans la cité, une constitution politique, et qu'ayant pris soin [591a] de ce qu'il y a de meilleur en eux à l'aide de ce qu'il y a de meilleur en nous, nous n'y avons installé un gardien et un chef semblable à nous ? Alors seulement nous les laissons libres.

— C'est évident, dit-il.

— De quelle manière donc, Glaucon, et sur la base de quel argument affirmerons-nous qu'il est profitable de commettre l'injustice, ou d'être indiscipliné, ou de faire quelque chose de déshonorant, tous actes qui nous rendent plus méchant, même si on doit en retirer plus de richesse ou de pouvoir ?

— Nous ne l'affirmerons d'aucune manière, dit-il.

— Et de quelle manière affirmer qu'il est profitable à celui qui commet l'injustice de passer inaperçu et de n'être pas soumis à la justice ? Celui qui passe inaperçu [591b] n'en devient-il pas plus méchant encore, alors que chez celui qui n'est pas caché et qui reçoit la punition, l'élément bestial se calme et s'adoucit et que ce qui est doux se trouve libéré ? Alors l'âme entière, réorientée vers la nature supérieure, acquiert, en devenant dépositaire de la modération et de la justice alliées à la sagesse, une disposition de plus grande valeur que le corps qui acquerrait force et beauté alliées à la santé, et cela d'autant plus que l'âme possède plus de valeur que le corps ?

— Oui, assurément, dit-il.

— Ainsi donc, l'homme sensé [591c] vivra quant à lui en tendant de toutes ses forces vers ce but. Il commencera en estimant les sciences grâce auxquelles il peut façonner cette âme qui est la sienne ; les autres, il ne leur accordera pas d'importance.

— Évidemment, dit-il.

— Ensuite, repris-je, pour ce qui concerne sa constitution physique et son régime alimentaire, il ne mènera pas, en se concentrant sur cela, une vie orientée vers le plaisir bestial et irrationnel. Et il n'aura de considération pour sa santé et n'entreprendra de devenir fort, robuste ou beau que s'il doit par là-même devenir modéré. [591d] Par ailleurs, il se montrera toujours soucieux de mettre en accord l'harmonie qui règne dans son corps avec la symphonie intérieure qui la commande dans son âme.

— Oui, c'est ce qu'il fera absolument, dit-il, du moins s'il doit devenir un véritable disciple des Muses.

— Dès lors, repris-je, pour ce qui concerne la possession de la richesse, ne cherchera-t-il pas la même structure et la même symphonie ? Et, puisqu'il n'est pas influencé par ce que la foule considère comme la source du bonheur,

cherchera-t-il à faire croître infiniment le volume de sa richesse, portant ainsi à l'infini le nombre de ses maux ?

— Je ne pense pas, dit-il.

— Mais, continuai-je, tournant son regard **[591e]** vers la constitution politique qui est à l'intérieur de lui, et veillant à ne rien y perturber par excès ou par manque de fortune, il procédera aux acquisitions et aux dépenses en suivant cette direction, selon la mesure dont il est capable.

— Parfaitement, dit-il.

— Et pour ce qui est des honneurs, il les considérera selon les mêmes finalités **[592a]** : il aura part à ceux dont il attend qu'ils le rendent meilleur et y goûtera, alors que ceux qui pourraient détruire sa disposition intérieure, il les fuira, en privé comme en public.

— Il ne consentira donc pas, dit-il, à exercer des fonctions politiques, si toutefois il s'en soucie ?

— Oui, par le chien, répondis-je, il s'en occupera dans sa propre cité, et sérieusement, mais sans doute pas dans sa propre patrie, à moins qu'un destin divin ne lui en donne l'occasion.

— Je comprends, dit-il, tu parles de la cité dont nous venons d'élaborer les fondations, une cité qui existe certes dans nos discours, mais **[592b]** je ne crois pas qu'elle existe en quelque endroit sur terre.

— Mais, dis-je, il en existe peut-être un modèle dans le ciel pour celui qui souhaite le contempler et, suivant cette contemplation, se donner à lui-même des fondations. Que cette cité existe quelque part, ou qu'elle soit encore à venir, cela ne fait d'ailleurs aucune différence, car cet homme ne réaliserait que ce qui appartient à cette cité, et à nulle autre. »

Livre X

[595a] « J'ai bien à l'esprit, repris-je, les raisons nombreuses et de toutes sortes qui nous font dire que nous avons fondé notre cité le plus correctement possible, et je l'affirme surtout quand je réfléchis au sujet de la poésie.

— De quoi s'agit-il ? demanda-t-il.

— Du rejet absolu de cette partie de la poésie qui est imitative. Qu'elle doive être désormais rejetée absolument, avec toute la vigueur possible, cela apparaît [595b] selon moi beaucoup plus clairement depuis que nous avons distingué et isolé les différentes espèces de l'âme.

— Que veux-tu dire ?

— À vous, je peux le dire, car vous n'irez pas me dénoncer aux poètes tragiques et à tous ces autres poètes de l'imitation. Il me semble que toutes les œuvres de ce genre déforment l'esprit de leur auditoire, à moins que ceux qui les entendent ne possèdent l'antidote, c'est-à-dire la connaissance de ce qu'elles sont réellement.

— À quoi penses-tu quand tu parles ainsi ?

— Il faut que je le dise, même si l'affection et le respect que j'ai depuis l'enfance pour Homère me font hésiter à parler. Il semble bien [595c] en effet avoir été le premier maître et le guide de tous ces grands poètes tragiques. Mais le respect pour un homme ne doit pas passer avant le respect pour la vérité et donc, je l'ai dit, il faut parler.

— Oui, certainement, dit-il.

— Alors, écoute, ou plutôt réponds aux questions.

— Vas-y de tes questions.

— Pourrais-tu me dire ce qu'est l'imitation en général ? Car moi-même je ne comprends pas vraiment ce qu'elle vise.

— Et moi, s'exclama-t-il, je devrai le comprendre !

— Rien d'anormal à cela, repris-je, souvent des gens qui ont une vue faible [596a] voient les choses avant ceux qui ont une vue perçante.

— C'est un fait, dit-il, mais en ta présence, je ne me sentirais pas capable de risquer une parole, si même quelque chose me venait à l'esprit, alors vois de ton côté.

— Eh bien, veux-tu que nous commencions notre examen en partant de ce point-ci, selon notre méthode habituelle ? Nous avons, en effet, l'habitude de poser en quelque sorte une forme unique, chaque fois, pour chaque ensemble de choses multiples auxquelles nous attribuons le même nom. Ou alors ne comprends-tu pas ?

— Je comprends.

— Prenons donc encore une fois, si tu le veux bien, l'un de ces ensembles multiples. Par exemple, tu es d'accord, il existe de nombreux lits [596b] et de nombreuses tables.

— Oui, forcément.

— Mais les formes relatives à ces meubles, il n'y en a que deux, une forme de lit et une forme de table.

— Oui.

— Or, n'avons-nous pas aussi l'habitude de dire que chacun des artisans qui fabrique ces meubles réalise l'un les lits, l'autre les tables dont nous nous servons, le regard tourné en direction de la forme, et ainsi pour tous les autres objets ? Car pour ce qu'il en est de la forme elle-même, sûrement aucun des artisans ne la fabrique, [596c] comment le pourrait-il, en effet ?

— Il ne le pourrait aucunement.

— Mais vois maintenant comment tu appelles cet artisan que voici ?

— Lequel ?

— Celui qui produit tous les objets que tous les artisans manuels font chacun pour son compte.

— Tu parles là d'un homme habile et admirable !

— Un instant, tu vas bientôt le déclarer encore plus admirable. Car ce même artisan manuel est non seulement en mesure de produire tous ces meubles, mais encore produit-il tous les végétaux qui proviennent de la terre, et il façonne tous les êtres vivants – les autres êtres aussi bien que lui-même – et en plus de cela, il fabrique la terre et le ciel, les dieux, et tout ce qui existe dans le ciel, et tout ce qui existe sous terre dans l'Hadès.

— Tu parles, dit-il, [596d] d'un expert tout à fait admirable !

— Tu es incrédule ? demandai-je. Mais dis-moi, considères-tu absolument impossible qu'un tel artisan puisse exister ? Ou seulement que le créateur de toutes ces choses puisse exister d'une certaine manière, mais non d'une autre ? N'as-tu pas le sentiment que toi-même, tu serais en mesure de produire toutes ces choses d'une certaine manière ?

— Et quelle serait cette manière ? dit-il.

— Il n'y a là rien de difficile, répondis-je, et on la met en œuvre souvent et rapidement, et je dirais même très rapidement, si seulement tu consens à prendre un miroir et à le retourner de tous côtés. Très vite, tu produiras le soleil [596e] et les astres du ciel, et aussi rapidement la terre, rapidement

toujours toi-même et les autres animaux, et les meubles et les plantes, et tout ce dont on parlait à l'instant.

— Oui, dit-il, des apparences, mais certainement pas des êtres qui existent véritablement.

— Excellent, dis-je, et tu rejoins l'argument comme il convient. Car au nombre de ces artisans, il faut compter aussi le peintre, n'est-ce pas ?

— Oui, nécessairement.

— Mais tu vas me dire, je pense, que ce qu'il produit n'est pas véritable, et pourtant le peintre d'une certaine manière produit lui aussi un lit, n'est-ce pas ?

— Oui, il produit lui aussi un lit apparent.

— Et le fabricant de lits, ne disais-tu pas tout à l'heure **[597a]** qu'il ne produit pas la forme – qui est, affirmons-nous, ce qu'est un lit – mais un lit particulier ?

— Je l'ai dit, en effet.

— Dès lors, s'il ne produit pas ce qui est, il ne produit pas l'être, mais quelque chose qui en tant que tel ressemble à l'être, mais qui n'est pas l'être. Si quelqu'un affirmait que l'ouvrage du fabricant de lits ou de quelque autre artisan manuel constitue un être qui est complètement ce qu'il est, il risquerait de ne pas dire la vérité.

— Oui, c'est un fait, dit-il, et ce serait l'opinion de ceux qui discutent de ce genre d'arguments.

— Ne soyons donc pas spécialement étonnés si cet objet fabriqué se présente comme quelque chose d'obscur par comparaison avec la vérité.

— **[597b]** Non, en effet.

— Veux-tu maintenant, repris-je, qu'en nous référant à l'exemple de ces objets fabriqués nous poursuivions la recherche pour saisir ce que cet imitateur peut bien être ?

— Comme il te plaira, dit-il.

— Eh bien, ces lits constitueront trois lits distincts. Le premier est celui qui existe par nature, celui que, selon ma pensée, nous dirions l'œuvre d'un dieu. De qui pourrait-il s'agir d'autre ?

— Personne, je pense.

— Le deuxième lit est celui que le menuisier a fabriqué.

— Oui, dit-il.

— Le troisième lit est celui que le peintre a fabriqué, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Ainsi donc, peintre, fabricant de lits, dieu, voilà les trois qui veillent aux trois espèces de lits.

— Oui, ce sont ces trois-là.

— Pour ce qui est du dieu, soit **[597c]** qu'il ne l'ait pas souhaité, soit qu'une certaine nécessité l'ait contraint à ne pas produire plus qu'un lit unique qui existe par nature, en tout cas il a produit ce lit unique qui est lui-même ce qu'est le lit. Deux lits de cette nature, ou des lits plus nombreux encore, le

Dieu n'en a pas produit et n'en produira pas non plus.

— Pour quelle raison donc ? demanda-t-il.

— Parce que, répondis-je, s'il en produisait ne fût-ce que deux, aussitôt il en apparaîtrait un autre unique, dont ces deux-là posséderaient la forme, et celui-ci serait ce qu'est le lit véritable, et non les deux autres.

— C'est exact, dit-il.

— Le dieu savait cela, je pense, et parce qu'il voulait **[597d]** être l'auteur véritable du lit qui existe réellement, et non le fabricant particulier de tel ou tel lit, il a produit ce lit qui est par nature unique.

— C'est ce qu'il semble.

— Veux-tu dès lors que nous lui donnions le nom de créateur naturel de cet être, ou quelque autre nom du même genre ?

— Ce serait juste, en effet, dit-il, puisqu'il a produit par nature cet être et tous les autres.

— Et qu'en est-il du menuisier ? Ne l'appellerons-nous pas artisan du lit ?

— Si.

— Et le peintre, artisan et producteur de cet objet ?

— En aucune manière.

— Mais alors, que diras-tu de son rapport particulier au lit ?

— Ceci, dit-il, **[597e]** me semble, à mon sens en tout cas, l'appellation qui lui convient le mieux : il est l'imitateur de cet objet, dont eux sont les artisans.

— Bien, dis-je. Tu appelles donc imitateur l'auteur d'un produit qui se tient au troisième rang par rapport à ce qui existe par nature ?

— Oui, exactement, dit-il.

— C'est donc ce que sera aussi l'auteur de tragédies, si vraiment il est imitateur : il sera naturellement troisième après le roi et la vérité, et tous les autres imitateurs pareillement ?

— Cela risque d'être le cas.

— Nous voici tombés d'accord sur l'imitateur. Mais réponds à la question suivante **[598a]** concernant le peintre : à ton avis, ce qu'il entreprend d'imiter, est-ce cet être unique qui existe pour chaque chose par nature, ou s'agit-il des ouvrages des artisans ?

— Ce sont les ouvrages des artisans, dit-il.

— Tels qu'ils existent ou tels qu'ils apparaissent ? Cette distinction doit aussi être faite.

— Que veux-tu dire ? demanda-t-il.

— Ceci : un lit, si tu le regardes sous un certain angle, ou si tu le regardes de face, ou de quelque autre façon, est-il différent en quoi que ce soit de ce qu'il est lui-même, ou bien paraît-il différent tout en ne l'étant aucunement ? N'est-ce pas le cas pour tout autre objet ?

— C'est ce que tu viens de dire, dit-il, il semble différent, mais il ne l'est en rien.

— À présent, considère le point suivant. **[598b]** Dans quel but l'art de la peinture a-t-il été créé pour chaque objet ? Est-ce en vue de représenter imitativement, pour chaque être, ce qu'il est, ou pour chaque apparence, de représenter comment elle apparaît ? La peinture est-elle une imitation de l'apparence ou de la vérité ?

— De l'apparence, dit-il.

— L'art de l'imitation est donc bien éloigné du vrai, et c'est apparemment pour cette raison qu'il peut façonner toutes choses : pour chacune, en effet, il n'atteint qu'une petite partie, et cette partie n'est elle-même qu'un simulacre. C'est ainsi, par exemple, que nous dirons que le peintre peut nous peindre un cordonnier, un menuisier, et tous les autres artisans **[598c]**, sans rien maîtriser de leur art. Et s'il est bon peintre, il trompera les enfants et les gens qui n'ont pas toutes leurs facultés en leur montrant de loin le dessin qu'il a réalisé d'un menuisier, parce que ce dessin leur semblera le menuisier réel.

— Oui, assurément.

— Mais voici, mon ami, je présume, ce qu'il faut penser dans ces cas-là. Quand quelqu'un vient nous annoncer qu'il est tombé sur une personne qui possède la connaissance de toutes les techniques artisanales et qui est au courant de tous les détails concernant chacune, un homme qui possède une connaissance telle **[598d]** qu'il ne connaît rien avec moins de précision que n'importe quel expert, il faut lui rétorquer qu'il est naïf et qu'apparemment il est tombé sur un enchanteur ou sur quelque imitateur qui l'a dupé, au point de se faire passer pour un expert universel, en raison de son inaptitude propre à distinguer ce en quoi consistent la science, l'ignorance et l'imitation.

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— Eh bien, repris-je, il convient d'examiner dans la foulée la tragédie et celui qui en est le chef de file, Homère. Nous entendons certaines gens prétendre que ces poètes tragiques connaissent tous les arts **[598e]**, toutes les choses humaines qui se rapportent à la vertu et au vice, et même les choses divines. Car il est nécessaire qu'un bon poète, s'il doit exceller sur les sujets de sa création poétique, possède le savoir requis pour créer, faute de quoi il serait incapable de produire des œuvres poétiques. Il faut donc examiner si les gens qui tiennent ces propos ont connu de tels imitateurs et ont été trompés par eux au point que, voyant leurs œuvres **[599a]**, ils n'ont pas pris conscience qu'elles étaient éloignées du réel, étant en troisième position par rapport à ce qui est, et pensé que même sans connaître la vérité, il est néanmoins facile de les produire. Ces imitateurs ne créent en effet que des fantasmagories, et non des êtres réels. Ou alors, il faut examiner si ce qu'ils disent a quelque valeur, et si les bons poètes connaissent quelque chose des sujets qui les font passer aux yeux du grand nombre pour des gens qui parlent bien.

— Certes, dit-il, il faut procéder à cet examen.

— Crois-tu que si quelqu'un était capable de produire les deux choses, à la fois l'objet à imiter et le simulacre, il consacrerait ses efforts à la production

artistique des simulacres et en ferait une priorité dans sa propre vie, comme [599b] s'il s'agissait de l'objet supérieur de son existence ?

— Non, ce n'est certainement pas mon avis.

— Mais s'il était, je pense, un véritable connaisseur des choses qui constituent l'objet de son imitation, il déploierait beaucoup plus d'efforts pour ces œuvres que pour les imitations, et il s'emploierait à laisser derrière lui, comme autant de souvenirs mémorables, des œuvres nombreuses et belles, et il aurait à cœur de faire plutôt l'objet d'un éloge que d'être celui qui le prononce.

— C'est ce que je pense, dit-il, car l'honneur et l'utilité seraient sans comparaison.

— Par conséquent, nous ne demanderons pas de compte à Homère, ni à aucun autre poète, de toutes ces professions dont ils ont fait leurs sujets. [599c] Nous ne demanderons pas si tel d'entre eux a été un expert en médecine, et pas seulement un simple imitateur du langage médical, ni à quelles gens un poète parmi ceux que connurent les anciens ou les plus récents est réputé avoir rendu la santé, comme le fait Asclépios, ou quels savants dans l'art médical ce poète a laissés derrière lui, comme celui-ci a laissé ses descendants. Ne les interrogeons pas non plus sur les autres arts, laissons-les plutôt tranquilles. Mais sur les sujets les plus importants et les plus sublimes dont Homère a entrepris de parler, tels que les guerres, le commandement des armées, l'administration des cités et, au sujet de l'être humain, l'éducation [599d], il est sans doute juste de l'interroger en l'interpellant : “Cher Homère, s'il est vrai qu'en ce qui a trait à la vertu, tu ne sois pas en troisième position par rapport à la vérité, et que tu ne sois pas non plus un artisan qui se consacre à la fabrication de simulacres – une définition que nous avons proposée pour l'imitateur – ; s'il est vrai que tu te trouves en deuxième position, et que tu aies été capable de définir quelles occupations sont en mesure de rendre les hommes meilleurs ou pires, dans la vie privée et dans la vie publique, dis-nous laquelle parmi les cités a vu son administration améliorée grâce à toi, comme Lacédémone l'a été grâce à Lyncurgue, et quantité de cités, grandes et petites, [599e] grâce à plusieurs autres dirigeants. Quelle cité reconnaît que tu as été un bon législateur et que tu lui as été utile ? L'Italie et la Sicile ont eu Charondas, et nous, nous avons eu Solon. Mais pour toi, de quelle cité s'agit-il ?” Pourra-t-il en citer une seule ?

— Je ne crois pas, dit Glaucon. Les Homérides⁴ eux-mêmes n'en font pas mention.

— Mais peut-on rappeler une guerre qui ait eu lieu de son temps, [600a] une guerre menée avec succès, et qu'Homère aurait conduite en position de commandement ou pour laquelle il aurait été tout au moins un conseiller ?

— Aucune.

— Mais a-t-il la réputation d'être un homme expert dans les travaux publics, lui attribue-t-on de nombreuses idées ingénieuses dans les techniques ou dans d'autres domaines d'activité, comme on le fait pour Thalès de Milet

ou Anacharsis le Scythe ?

— On ne rapporte rien de tel.

— Mais ce qu'il n'a pas réalisé pour la vie publique, l'a-t-il fait pour des gens en privé ? Homère passe-t-il pour avoir été lui-même, durant sa vie, le responsable de l'éducation de ceux qui l'ont aimé pour l'avoir fréquenté, et qui ont transmis à la postérité **[600b]** une conduite particulière de l'existence qu'on pourrait appeler homérique, à l'instar de Pythagore qui fut lui-même aimé de manière exceptionnelle pour cette raison ? Ceux qui se réclament de lui, en effet, suivent un mode de vie qu'ils appellent pythagoricien, et ce fait les rend manifestement différents aux yeux des autres.

— On ne rapporte rien de tel, dit-il. Car sans doute, Socrate, Créophyle, le disciple d'Homère, semble moins ridicule de par son nom⁵ que de par son éducation, si ce qu'on rapporte sur Homère est vrai. On dit en effet que Créophyle fut, au cours de sa vie, l'objet d'une indifférence notoire **[600c]** de la part de ce grand homme.

— C'est en effet ce qu'on rapporte, dis-je. Mais crois-tu, Glaucon, que si Homère avait été réellement en mesure de former des hommes et de les rendre meilleurs, comme un homme capable sur ces questions non pas de produire des imitations, mais de s'y connaître dans ces matières, crois-tu qu'il ne se serait pas fait de nombreux compagnons qui l'auraient honoré et aimé ? Pense à Protagoras d'Abdère et à Prodicos de Céos et à tant d'autres, qui sont en mesure de convaincre ceux qui se tiennent dans l'intimité **[600d]** de leur vie privée qu'ils ne sauraient administrer une maison ou leur cité s'ils ne s'en remettent pas à eux pour leur formation. Ce savoir particulier fait d'eux l'objet d'une telle affection que c'est tout juste si leurs compagnons ne les transportent pas en procession sur leurs épaules ! Allons donc, les compagnons d'Homère, s'il est vrai qu'il était capable de conduire les hommes à la vertu, l'auraient laissé, et aussi Hésiode avec lui, se contenter de circuler pour déclamer ses rhapsodies ! Voyons, ils ne se seraient pas attachés à eux plus encore qu'à leur or pour les retenir, ils ne les auraient pas contraints à résider auprès d'eux **[600e]**, et s'ils n'avaient pas réussi à les convaincre, ils ne seraient pas devenus eux-mêmes leurs pédagogues partout où ils allaient, jusqu'à ce qu'ils aient reçu une formation satisfaisante ?

— Tu me sembles, Socrate, dit-il, énoncer la vérité même.

— Par conséquent, posons que tous les experts en poésie, à commencer par Homère, sont des imitateurs des simulacres de la vertu et de tous les autres simulacres qui inspirent leurs compositions poétiques, et qu'ils n'atteignent pas la vérité. Au contraire, comme nous le disions à l'instant, le peintre produira un cordonnier qui paraîtra réel **[601a]**, alors que lui-même ne connaît rien à la cordonnerie, et qu'il le produit pour des gens qui ne s'y connaissent pas davantage, mais qui observent les choses en se basant sur les couleurs et les figures.

— Oui, certainement.

— De la même façon, je pense, nous dirons que l'expert en poésie, à

l'aide de mots et de phrases, émaillera chaque art des couleurs qui lui conviennent, sans connaître rien d'autre que l'art d'imiter. Avec le résultat qu'il paraîtra s'exprimer magnifiquement aux yeux de tous ceux qui ne jugent que sur les mots, toutes les fois qu'il s'exprimera sur la cordonnerie, ou encore sur la conduite des armées, ou sur quelque autre sujet, en ayant recours à la versification, au rythme et à l'harmonie. **[601b]** C'est grâce à cela, en fait, que ces œuvres possèdent naturellement en elles-mêmes un charme considérable, car si on dépouille les compositions des poètes des couleurs de la musique et qu'on les récite en se limitant à ce qu'elles sont par elles-mêmes, tu sais bien, je pense, comment elles nous apparaissent, tu l'as sans doute remarqué.

— Oui, je l'ai remarqué, dit-il.

— Eh bien, dis-je, elles ressemblent aux visages de ceux qui ont l'éclat de la jeunesse, mais qui perdent leur beauté, lorsqu'il nous arrive de les voir quand la fleur de leur beauté les a quittés.

— Oui, tout à fait, dit-il.

— Eh bien, vas-y, considère le point suivant. Le poète qui fabrique le simulacre, l'imitateur, n'entend rien, disons-nous, à ce qui existe réellement, il ne connaît que ce qui relève de l'apparence **[601c]**, n'est-ce pas ?

— Oui.

— À présent, ne laissons pas la question traitée seulement à moitié, mais considérons-la dans son entièreté.

— Parle, dit-il.

— Le peintre, disons-nous, peindra une bride et un mors ?

— Oui.

— Mais c'est le cordonnier et le forgeron qui les fabriqueront.

— Oui, certainement.

— Mais alors, le dessinateur entend-il quelque chose aux exigences requises pour les brides et les mors ? Et même celui qui les a fabriqués, le forgeron et l'artisan du cuir, s'y entend-il ? N'est-ce pas plutôt celui qui sait les utiliser, le cavalier, et lui seul ?

— C'est très vrai.

— Ne dirons-nous pas qu'il en va de même pour tout ?

— Comment cela ?

— **[601d]** Pour chaque objet, il existe ces trois arts-là : l'art de s'en servir, l'art de le fabriquer, l'art de l'imiter.

— Oui.

— Or l'excellence, la beauté, la justesse de chaque objet fabriqué, de chaque être vivant, de chaque action sont-elles ordonnées à autre chose qu'à l'usage de chacun, c'est-à-dire à ce pourquoi chacun existe, qu'il soit fabriqué ou bien qu'il existe naturellement ?

— C'est bien le cas.

— C'est donc une nécessité déterminante que pour chacun ce soit l'utilisateur qui soit le plus expérimenté, et que ce soit lui qui communique au

fabricant les qualités et les défauts de ce qu'il produit, tels qu'ils se révèlent à l'usage pour celui qui les utilise. Par exemple, le flûtiste informe le fabricant de flûtes sur les flûtes qui lui servent **[601e]** à jouer, et c'est lui qui commandera celles qu'il convient de fabriquer, et le fabricant le servira.

— Forcément.

— Ainsi donc, celui qui sait informe sur les aspects utiles ou médiocres des instruments, alors que l'autre les fabrique en se fiant à lui ?

— Oui.

— De la sorte, en ce qui concerne le même objet fabriqué, le fabricant maintiendra, quant à ses qualités et à ses défauts, une croyance qui sera correcte, parce qu'il est en communication avec celui qui sait et qu'il est contraint de l'écouter **[602a]**, mais c'est celui qui l'utilise qui possède la science.

— Oui, certainement.

— L'imitateur, de son côté, acquerra-t-il par l'usage la science des choses qui constituent le sujet de son dessin, autrement dit, saura-t-il si elles sont belles et correctes ou non, ou alors en aura-t-il une opinion correcte par la communication qu'il entretient nécessairement avec celui qui sait et par les directives qu'il en reçoit sur ce qu'il convient de dessiner ?

— Ni l'un ni l'autre.

— Par conséquent, l'imitateur ne possédera pas de savoir et il n'aura pas d'opinion correcte relativement aux objets qu'il imite, pour ce qui est de leur beauté ou de leur médiocrité ?

— Apparemment non.

— Charmant personnage que cet expert en imitation dans le domaine de la poésie, quand on pense à sa connaissance de ce qu'il produit !

— Pas vraiment.

— Et pourtant, **[602b]** il ne se privera pas pour autant d'imiter, sans savoir ce qui fait que chaque chose est médiocre ou utile. Mais, apparemment, ce qui semble beau au grand nombre et à ceux qui ne savent pas, c'est cela qu'il imitera.

— Que peut-il faire d'autre ?

— Alors sur ces questions, il me semble en tout cas, notre accord est satisfaisant : en premier lieu, que l'imitateur ne sait, sur ce qu'il imite, rien qui soit digne qu'on en parle, et que l'imitation n'est qu'une activité puérile, dépourvue de sérieux ; en second lieu, que ceux qui touchent à la poésie tragique en vers iambiques ou en vers épiques, sont tous des imitateurs, autant qu'il est possible de l'être.

— Assurément.

— **[602c]** Par Zeus, repris-je, cette activité d'imiter n'a-t-elle pas un rapport avec ce qui occupe la troisième position à partir de la vérité ? N'est-ce pas le cas ?

— Oui.

— Par ailleurs, sur quelle partie de ce qui constitue l'être humain exerce-

t-elle le pouvoir qu'elle possède ?

— De quelle partie veux-tu parler ?

— De ceci. La même grandeur, selon qu'on la regarde de près ou de loin, ne paraîtra pas égale.

— Non, en effet.

— Et les mêmes objets, selon qu'on les observe dans l'eau ou hors de l'eau, paraissent fracturés ou droits, et aussi concaves ou convexes, suivant une autre illusion optique qui est l'effet des couleurs, et évidemment tout **[602d]** trouble de cette nature réside lui-même dans notre âme. C'est à cette vulnérabilité de notre nature que l'art de la peinture d'ombres, comme la prestidigitation et les nombreux tours du même genre, doit de ne le céder en rien aux enchantements de la magie.

— C'est vrai.

— Mais la mesure, le calcul et la pesée ne se sont-ils pas révélés de magnifiques secours pour cela, de sorte que ce qui prend le commandement en nous, ce n'est pas l'apparence du plus grand et du plus petit, du plus nombreux et du plus lourd, mais ce qui a effectué le calcul et la mesure, ou encore la pesée ?

— Oui, forcément.

— **[602e]** Mais cela n'est-il pas la fonction de ce principe de la raison qui réside dans l'âme ?

— Oui, en effet, c'est sa fonction.

— Souvent, par ailleurs, les mêmes choses apparaissent simultanément contraires l'une à l'autre pour ce principe qui a mesuré et qui a indiqué que certaines choses sont plus grandes ou plus petites les unes que les autres, ou égales entre elles.

— Oui.

— Or, n'avons-nous pas dit qu'il était impossible que le même principe porte simultanément deux jugements contraires sur les mêmes choses ?

— Et nous avons eu raison de le dire.

— **[603a]** Par conséquent, ce qui porte jugement dans l'âme sans tenir compte de la mesure ne saurait être identique à ce qui exerce le jugement en accord avec la mesure.

— Non, en effet.

— Mais sans doute le principe qui se fonde sur la mesure et sur le calcul serait la partie la meilleure de l'âme ?

— Certes.

— Et donc ce qui occupe la position contraire appartiendrait aux éléments inférieurs de nous-mêmes ?

— Forcément.

— Eh bien, c'est en recherchant un accord sur ce point que je disais que l'art du dessin, et en général tout art d'imitation, réalise une œuvre qui est loin de la vérité et qu'il entretient une relation avec ce qui, en nous-mêmes, est réellement à distance de la pensée réfléchie **[603b]**, et qu'il s'en fait le

compagnon et l'ami, ne visant rien de sain ni de vrai.

— Oui, absolument, dit-il.

— Ainsi, le médiocre s'accouplant au médiocre, l'art imitatif n'engendre que du médiocre.

— Apparemment.

— Cela s'applique-t-il seulement, demandai-je, à l'art imitatif qui concerne la vue, ou aussi à ce qui concerne l'écoute et que nous appelons poésie ?

— Cela s'applique probablement, dit-il, à la poésie aussi.

— Toutefois, repris-je, ne nous fions pas seulement à la vraisemblance que nous tirons de l'art du dessin, mais allons tout de suite vers cette part de la pensée **[603c]** avec laquelle l'art imitatif de la poésie entretient une relation, et voyons s'il s'agit de quelque chose de médiocre ou de méritoire.

— C'est ce qu'il faut faire.

— Posons la question de la manière suivante. L'art imitatif représente, disons-nous, les êtres humains engagés dans des actions qui sont ou bien forcées, ou bien accomplies de leur plein gré. De la réalisation de ces actions, ils tirent un sentiment d'avoir réussi ou d'avoir échoué, et dans chaque cas, ils éprouvent soit de la peine, soit de la joie. L'imitation représente-t-elle autre chose que cela ?

— Rien d'autre.

— Or, dans toutes ces actions, l'être humain se trouve-t-il dans une situation où son esprit s'accorde avec lui-même ? **[603d]** Ou alors, de la même manière qu'il était en conflit avec lui-même pour les objets de sa vue et qu'il avait simultanément des opinions contraires à leur sujet, se trouve-t-il ainsi dans ses actions en conflit avec lui-même et engagé dans une lutte qu'il se livre à lui-même ? Mais je crois me rappeler que sur ce point du moins il n'est pas nécessaire à présent de nous mettre d'accord, nous l'avons fait de manière suffisante à l'occasion de toutes ces questions que nous avons discutées dans nos échanges antérieurs, notamment sur le fait que notre âme est remplie de mille contradictions de ce genre qui s'y développent simultanément.

— Nous avons eu raison, dit-il.

— Oui, nous avons eu raison, dis-je. Mais il me semble à présent requis **[603e]** d'exposer ce que nous avons laissé de côté alors.

— De quoi s'agit-il ? demanda-t-il.

— Un homme de valeur, repris-je, s'il lui arrive de subir un coup du sort, comme de perdre son fils ou quelque chose à quoi il tient par-dessus tout, nous avons prétendu à ce moment-là qu'il le supporterait plus facilement que les autres.

— Assurément.

— Eh bien, examinons à présent le point suivant en ce qui le concerne : n'éprouvera-t-il aucune souffrance ? Ou, si cela est impossible, pourra-t-il modérer son chagrin ?

— C'est plutôt cette hypothèse, dit-il, qui est la vraie.

— **[604a]** Et maintenant, sur ce point, dis-moi : luttera-t-il à ton avis contre son chagrin, et y résistera-t-il plutôt quand il sera exposé au regard des gens de son rang, ou lorsqu'il sera seul et livré à lui-même dans son intimité ?

— Il le supportera bien plus, dit-il, lorsqu'il sera sous le regard des autres.

— Mais dans sa solitude, il osera, je pense, multiplier les plaintes dont il rougirait si on devait les entendre, et il fera bien des choses qu'il serait confus qu'on le voie faire.

— Oui, c'est ainsi, dit-il.

— Or, ce qui l'enjoint de résister à sa peine, n'est-ce pas la raison et la loi, et ce qui le porte **[604b]** au chagrin, n'est-ce pas l'épreuve de la souffrance elle-même ?

— C'est vrai.

— Mais lorsque deux poussées inclinant en sens contraire se produisent simultanément dans l'être humain à l'égard du même objet, nous disons qu'il y a nécessairement deux parties en lui.

— Forcément.

— Or l'une des deux est disposée à obéir à la loi, où que la loi la conduise ?

— Comment cela ?

— La loi dit qu'il n'y a rien de plus beau que de garder le plus possible son calme dans l'adversité et de ne pas se révolter, d'abord parce que le bien et le mal inhérents à ces situations ne se montrent pas avec évidence, ensuite parce que rien de bon pour l'avenir n'en résulte pour celui qui les supporte mal, et enfin parce que aucune affaire humaine **[604c]** ne mérite qu'on s'y intéresse sérieusement. De plus, dans ces situations, ce qui devrait se précipiter à notre secours s'en trouve précisément empêché par notre souffrance.

— De quoi veux-tu parler ? demanda-t-il.

— De la réflexion qui délibère sur ce qui est arrivé, répondis-je. Il faut faire comme lorsque nous jetons les dés : l'accepter et placer nos acquis en fonction de ce qui a été jeté, en suivant le moyen que la raison a jugé le meilleur, au lieu de faire comme les enfants qui, quand ils ont reçu un coup, portent la main sur leur blessure et s'épuisent à crier. Il faut au contraire constamment habituer son âme à se hâter **[604d]** de venir guérir et rétablir ce qui est tombé, et qui souffre, et à substituer aux lamentations l'art de la guérison.

— On se comporterait certes de la manière la plus correcte, dit-il, en réagissant ainsi aux coups du sort.

— Or, affirmons-nous, c'est l'élément le meilleur qui consent à suivre ce raisonnement.

— Manifestement.

— Mais ce qui nous ramène au ressassement de la souffrance et aux

gémissements, et qui se montre inconsolable, ne dirons-nous pas qu'il s'agit de l'élément irrationnel, indolent et enclin à la lâcheté ?

— Si, c'est ce que nous dirons.

— Donc, il y a d'une part l'élément qui est disposé à une imitation multiple et bariolée [604e], c'est l'élément excitable, et d'autre part le caractère réfléchi et serein, toujours égal à lui-même. Celui-ci ne peut être imité facilement, et si on le représente, il n'est pas aisé de le reconnaître, surtout s'il s'agit d'une foule assemblée pour la fête ou de toutes sortes de gens réunis au théâtre, car cette imitation leur présente un état d'esprit qui leur est étranger.

— [605a] Oui, assurément.

— Le poète imitateur de son côté, manifestement, n'est pas naturellement porté vers ce principe rationnel de l'âme et, s'il veut maintenir sa réputation auprès du grand nombre, son savoir-faire ne tend pas à le conforter. Il vise plutôt le caractère excitable et bariolé, du fait qu'il est facile à imiter.

— Évidemment.

— Dès lors, nous ferons bien de nous en prendre à lui dès maintenant et de le placer dans une position symétrique à celle du peintre. Sa production d'œuvres médiocres au regard de la vérité le fait ressembler au peintre, et il s'apparente à lui aussi par les rapports qu'il entretient avec cette autre partie [605b] de l'âme qui relève du même genre inférieur, tandis qu'il n'en a pas avec la partie la meilleure. Et c'est ainsi que nous aurions déjà un motif juste de ne pas l'accueillir dans une cité qui doit être gouvernée par de bonnes lois : il éveille cette partie excitable de l'âme, il la nourrit et, en la fortifiant, il détruit le principe rationnel, exactement comme cela se produit dans une cité lorsqu'on donne le pouvoir aux méchants : on leur abandonne la cité et on fait périr les plus sages. De la même façon, nous dirons que le poète imitateur instaure dans l'âme individuelle de chacun une constitution politique mauvaise : il flatte la partie de l'âme qui est privée de réflexion, celle qui ne sait pas distinguer le plus grand [605c] du plus petit et qui juge que les mêmes choses sont tantôt grandes, tantôt petites, il fabrique artificiellement des simulacres, et il se tient absolument à l'écart du vrai.

— Assurément.

— Ce n'est pourtant pas encore l'accusation la plus grave que nous formulerons contre la poésie. C'est en effet le mal qu'elle est en mesure de causer aux gens de valeur – et seul un petit nombre fait exception – qui est pour ainsi dire le plus terrifiant.

— Ce l'est certainement, si vraiment elle produit cet effet.

— Prête l'oreille et tu pourras en juger. Quand les meilleurs d'entre nous entendent Homère ou quelque autre poète tragique [605d] imitant un de ces héros accablés par le malheur qui déclame une longue complainte mêlée de gémissements, ou quand on voit ces héros qui chantent en se frappant la poitrine, tu sais bien que nous éprouvons du plaisir et que nous nous laissons

prendre à les suivre et à partager leur souffrance, et que nous mettons tout notre sérieux à faire l'éloge du bon poète, c'est-à-dire de celui qui a le mieux réussi à nous mettre dans un tel état.

— Je le sais, comment ne pas le savoir ?

— Mais quand un chagrin personnel survient à l'un d'entre nous, as-tu remarqué que nous nous targuons du contraire, c'est-à-dire de nous montrer capables de demeurer calmes et de l'endurer, **[605e]** parce que cette attitude est celle d'un homme, alors que l'autre, celle que nous louions à l'instant, convient à une femme.

— Je l'ai remarqué, dit-il.

— Alors, dis-je, cet éloge est-il acceptable ? Avons-nous raison de regarder un homme auquel on refuserait d'être identifié, et dont on aurait plutôt honte, et de lui trouver du charme et d'en faire l'éloge, au lieu d'éprouver du dégoût à son endroit ?

— **[606a]** Non, par Zeus, dit-il, cela ne semble pas raisonnable.

— En effet, repris-je, surtout si tu examines la chose comme suit.

— Comment ?

— Si tu réfléchis au fait que la partie de l'âme que nous cherchions tantôt à contenir par la force, dans les circonstances de nos malheurs personnels – cette partie qui est assoiffée de larmes et portée à se lamenter sans retenue, jusqu'à épuisement, parce qu'il est dans sa nature d'éprouver de tels désirs – est justement la partie que viennent assouvir et combler les poètes, tandis que la partie de nous-mêmes qui est par nature la meilleure, parce qu'elle n'a pas été suffisamment formée par la raison et l'habitude, relâche sa surveillance sur cette partie encline à la lamentation, à la pensée que ce sont des sentiments qui lui sont étrangers **[606b]** qu'elle regarde en spectatrice, et qu'il n'y a rien de honteux pour elle à se répandre en éloges et à montrer de la compassion pour un autre homme qui pose comme un homme de bien et s'afflige de manière inopportune ; si tu réfléchis au fait qu'au contraire elle croit en tirer un profit, le plaisir, et qu'elle ne consentirait pas à s'en priver en rejetant l'ensemble de l'œuvre poétique, tu verras, je pense, que bien peu de gens sont en mesure de se rendre compte que la jouissance passe nécessairement des affections des autres à celles qui nous sont propres. Après avoir nourri et fortifié notre sentiment de pitié dans les affections des autres, il n'est guère facile de le contenir dans les sentiments que nous éprouvons personnellement.

— C'est tout à fait vrai, **[606c]** dit-il.

— Ne faut-il pas tenir le même argument au sujet du comique ? Si tu écoutes dans une représentation de théâtre ou dans une conversation privée une pitrerie que tu aurais honte de faire pour provoquer le rire, et que tu y prends par ailleurs un réel plaisir au lieu d'en mépriser la médiocrité, ne produis-tu pas le même effet que dans les sentiments de pitié ? Ce désir de provoquer le rire que tu contenais en toi-même par ta raison, de crainte de passer pour un pitre, tu lui donnes alors libre cours, et lui ayant donné en cette

occasion la fougue de la jeunesse, souvent tu perds conscience du fait que tu t'es excité dans la compagnie de tes proches au point de devenir un fabricant de farces.

— C'est certain, dit-il.

— **[606d]** Et à l'égard des choses de l'amour, de la passion et de tout ce qui dans l'âme touche au désir, à la peine et au plaisir qui accompagnent, disons-nous, l'ensemble de notre activité, n'est-ce pas ici encore le même argument ? C'est l'imitation poétique qui produit en nous les effets de cette nature. Elle nourrit toutes ces choses en les irriguant, alors qu'il faudrait les assécher ; elle les installe de façon à nous diriger, alors qu'il faudrait les soumettre, pour que nous devenions meilleurs et plus heureux, et non pires et misérables.

— Je ne pourrais l'exprimer autrement, dit-il.

— Dès lors, Glaucon, repris-je, quand **[606e]** il t'arrivera de tomber sur des admirateurs d'Homère, eux qui affirment que ce grand poète a éduqué la Grèce et qu'il mérite qu'on entreprenne de connaître son œuvre pour apprendre à administrer et à éduquer dans le domaine des affaires humaines, et qui recommandent qu'on mène sa vie en conformant la totalité de notre existence à l'enseignement de ce grand poète **[607a]**, il faudra les considérer comme des amis et leur donner notre affection, en reconnaissant qu'ils sont les meilleurs qu'on puisse trouver, et nous accorder avec eux pour dire qu'Homère est suprêmement poétique et qu'il est le premier des poètes tragiques. Il faudra cependant demeurer vigilants : les hymnes aux dieux et les éloges des gens vertueux seront la seule poésie que nous admettrons dans notre cité. Si au contraire tu y accueilles la Muse séduisante, que ce soit dans la poésie lyrique ou épique, le plaisir et la peine régneront alors dans ta cité à la place de la loi et de ce que la communauté reconnaît toujours comme ce qu'il y a de mieux : la raison.

— C'est tout à fait vrai, dit-il.

— **[607b]** Voilà donc, dis-je, le raisonnement par lequel je voulais conclure, à l'occasion de notre récapitulation sur la poésie : compte tenu de ce qu'elle est, nous avons eu des raisons valables de l'avoir précédemment bannie de la cité. C'est, en effet, notre raisonnement qui nous le commandait. Disons-lui encore, pour qu'elle ne nous accuse pas de rigidité et de grossièreté, qu'il est ancien le conflit entre la philosophie et l'art de la poésie. Et en effet, "la chienne qui aboie contre son maître", cette "glapissante", et "celui qui est grand dans les bavardages des insensés", et "la foule **[607c]** des maîtres experts", et ceux qui "ergotent subtilement", simplement parce qu'"ils sont dans le besoin"⁶, et mille autres expressions qui sont les signes de leur vieille opposition le montrent clairement. Affirmons néanmoins que, pour notre part en tout cas, si la poésie imitative qui a pour objet le plaisir est en mesure de fournir un argument justifiant qu'elle trouve sa place dans une cité soumise à de bonnes lois, nous l'y ramènerions avec enthousiasme, car nous avons bien conscience d'être nous-mêmes sensibles à son charme. Mais il

serait par ailleurs impie de trahir ce qui nous apparaît comme vrai. Toi-même, cher ami, n'éprouves-tu pas l'attrait de la poésie, surtout **[607d]** quand tu l'admires dans l'œuvre d'Homère ?

— Oui, beaucoup.

— Il serait donc juste qu'elle revienne à cette condition, quand elle aura réussi à produire sa justification, soit dans une forme lyrique, soit dans un autre mètre ?

— Oui, certainement.

— Nous accorderions sans doute aussi à ceux qui sont ses propagateurs, eux qui sans être des experts en poésie sont néanmoins des gens qui goûtent la poésie, de tenir en son nom un discours non versifié, visant à démontrer qu'elle n'est pas seulement agréable, mais également utile pour les constitutions politiques et pour la vie humaine. Et nous les écouterons de manière bienveillante, car nous en tirerons certainement quelque chose s'ils nous font voir qu'elle n'est pas seulement agréable **[607e]**, mais aussi utile.

— Comment n'en tirerions-nous pas quelque chose ? dit-il.

— Mais s'ils ne peuvent le montrer, mon cher compagnon, nous ferons comme ceux qui ont déjà connu l'expérience de la passion amoureuse : quand ils jugent que leur amour a cessé de leur être bénéfique, ils s'en détachent, en se faisant violence certes, mais ils le font. Et nous sommes nous-mêmes dans la même situation, en raison de l'amour pour cette poésie qui a germé en nous sous l'effet de l'éducation de nos belles constitutions politiques, **[608a]** et nous serons bienveillants si on nous montre qu'elle est excellente et tout à fait véridique. Mais tant qu'elle ne pourra produire cette justification, nous l'écouterons en scandant pour nous-mêmes ce raisonnement que nous venons de formuler, qui est pour nous une incantation, en faisant l'effort de ne pas tomber de nouveau dans la passion qui est celle de la jeunesse et de la plupart des gens. Nous chanterons donc qu'il ne convient pas de s'appliquer sérieusement à la poésie de ce genre, comme si elle atteignait la vérité et constituait une activité sérieuse, mais qu'il faut en l'écoutant demeurer vigilant, si on **[608b]** demeure soucieux de la constitution politique de soi-même, et considérer comme une loi les dispositions que nous avons énoncées au sujet de la poésie.

— Je suis entièrement d'accord, dit-il.

— C'est en effet, repris-je, un combat d'importance, mon cher Glaucon, plus important qu'il n'y paraît : deviendra-t-on bienfaisant ou méchant ? Aussi ne faut-il pas dévier de notre chemin, en subissant l'influence des honneurs, des richesses, d'aucune fonction de pouvoir, ou même de l'activité poétique ; rien de cela ne mérite qu'on en vienne à négliger la justice et toute autre forme de vertu.

— Je suis d'accord avec toi, dit-il, pour en faire la conclusion de ce que nous avons exposé, et je pense que tout le monde sera du même avis.

— **[608c]** Cependant, repris-je, nous n'avons pas exposé les récompenses les plus importantes de la vertu, ni les prix qui y sont rattachés.

— Tu évoques certes, dit-il, quelque chose d'une importance extraordinaire, s'il s'agit de récompenses supérieures à celles dont nous avons parlé.

— Mais, demandai-je, que pourrait-il se produire qui soit d'importance dans une durée si brève ? Car tout ce temps — pensons au temps qui va de l'enfance à la vieillesse — pourrait n'être pas grand-chose par comparaison avec la totalité du temps ?

— Ce n'est même rien, dit-il.

— Mais quoi ! Penses-tu qu'un être immortel doive s'appliquer sérieusement pour une durée pareille, et ne pas faire d'efforts **[608d]** quand il s'agit de la totalité du temps ?

— Non, je ne pense pas, mais dans quel but poses-tu cette question ?

— N'as-tu pas pris conscience, repris-je, que notre âme est immortelle et qu'elle ne périt jamais ? »

Et lui me regardant dans les yeux me dit avec étonnement :

« Non, par Zeus, mais toi, es-tu en mesure de soutenir cette affirmation ?

— Oui, répondis-je, j'aurais tort de ne pas le faire, et je pense que tu aurais tort aussi ; il n'y a là rien de difficile.

— Pas pour moi, dit-il, mais j'aurais plaisir à entendre cette démonstration qui ne présente pas de difficulté.

— Alors tu devrais m'écouter, dis-je.

— Parle seulement, dit-il.

— Il y a quelque chose que tu appelles le bien, et quelque chose que tu appelles le mal ?

— Oui.

— **[608e]** Eh bien, est-ce que tu les conçois comme moi ?

— Comment ?

— Que ce qui détruit et corrompt toute chose, c'est le mal, et que ce qui sauve et est avantageux, c'est le bien.

— C'est ce que je pense, dit-il.

— Eh bien, ne dis-tu pas qu'il y a un mal pour chaque chose, et un bien pour chaque chose ? Par exemple, pour les yeux **[609a]** l'ophtalmie, et pour tout le corps la maladie ; pour le blé la nielle, pour le bois la pourriture, pour le cuivre et le fer la corrosion, et, c'est ce que j'affirme, pour presque tous les êtres un mal naturel et une maladie pour chacun ?

— Si, dit-il.

— Or, lorsqu'un de ces maux survient, ne rend-il pas défectueux l'être auquel il s'attache, au point de finir par le dissoudre et le détruire entièrement ?

— Oui, nécessairement.

— C'est donc le mal naturel de chaque être et sa méchanceté propre qui le détruisent, ou alors si ce mal ne le détruit pas, rien d'autre certainement ne serait en mesure de le **[609b]** corrompre. Car le bien, lui, ne saurait jamais faire périr quoi que ce soit, et pas davantage ce qui n'est ni mauvais ni bon.

— Comment cela serait-il possible, en effet ? demanda-t-il.

— Si donc nous découvrons, parmi les êtres qui existent, un être avec un mal qui le rend mauvais, mais qui est toutefois incapable de le dissoudre pour le détruire, ne serons-nous pas dès lors convaincus que ce qui possède cette disposition naturelle ne saurait être périssable ?

— Apparemment, dit-il, c'est ainsi.

— Mais quoi ! repris-je, n'y a-t-il pas pour l'âme quelque chose qui la rend mauvaise ?

— Bien sûr, dit-il, il y a tous les vices que nous avons passés en revue, l'injustice, et aussi **[609c]** l'indiscipline, la lâcheté, l'ignorance.

— Est-ce que l'un de ces vices peut causer sa dissolution et la faire périr ? Et applique-toi bien à éviter que nous soyons victimes de l'illusion qui consiste à penser que l'homme injuste et insensé, qu'on a surpris à commettre l'injustice, meure dans le moment même en raison de son injustice, qui constitue un défaut de l'âme. Procède plutôt de la manière suivante. De même que la maladie du corps, qui constitue pour ainsi dire son mal propre, le ronge et le détruit au point qu'il cesse d'être un corps, de même toutes ces choses dont nous parlions à l'instant, du fait du mal qui est leur mal propre, qui s'attache à elles et **[609d]** les envahit pour les corrompre, en viennent au point où elles ne sont plus, n'est-ce pas ?

— Oui.

— Eh bien, va, examine aussi l'âme de cette manière. L'injustice qui l'a envahie, comme le reste du mal, tout cela, du fait de l'avoir pénétrée et de s'y être incrusté, va-t-il la corrompre et la flétrir au point de la conduire à la mort en la séparant du corps ?

— Nullement, dit-il, en tout cas pour ce point particulier.

— Et pourtant, ce serait paradoxal, repris-je, que d'affirmer que la défectuosité d'un autre être vient détruire quelque chose, alors que sa propre défectuosité ne le fait pas.

— C'est paradoxal.

— Garde bien à l'esprit en effet, Glaucon, dis-je, **[609e]** que nous ne pensons pas que le corps puisse périr sous l'effet de la mauvaise qualité des aliments, telle qu'elle se développe en eux, que ce soit leur mauvaise conservation, la pourriture, ou tout autre défaut. Mais si la mauvaise qualité des aliments eux-mêmes produit pour le corps un mal qui lui est propre, nous dirons que c'est par l'intermédiaire des aliments, en raison du mal propre au corps qu'est la maladie, qu'il a été détruit. Mais nous n'estimerons en aucun cas qu'il aura été corrompu par la mauvaise qualité des aliments, qui constituent des êtres différents **[610a]** de l'être qu'est le corps, c'est-à-dire par un mal étranger qui n'est pas l'auteur de son mal propre.

— Ce que tu dis là, dit-il, est entièrement correct.

— En suivant maintenant un raisonnement identique, repris-je, n'allons pas croire, si un défaut du corps ne peut entraîner pour l'âme un défaut de l'âme, que l'âme puisse périr sous l'effet d'un mal qui lui est étranger, sans

que son mal propre ne soit en cause, et donc que quelque chose que ce soit puisse périr par l'effet du mal d'une autre chose.

— En effet, ce raisonnement a du bon.

— Dès lors, nous devons ou bien réfuter cette proposition, en montrant qu'elle n'est pas fondée, ou bien, [610b] tant qu'elle ne sera pas réfutée, éviter d'affirmer que c'est sous l'effet de la fièvre ou de quelque autre maladie, ou du meurtre, même dans le cas où le corps tout entier aurait été découpé en minuscules morceaux, que c'est en raison de ces facteurs que l'âme a été en quelque occasion détruite. On devrait avoir démontré auparavant que l'âme devient elle-même plus injuste et plus impie en raison de ces affections du corps. Mais quand dans un être pénètre un mal qui lui est étranger, mais que par ailleurs le mal qui lui est propre ne s'y développe pas, [610c] ne tolérons pas qu'on affirme que cet être est détruit, qu'il s'agisse de l'âme ou de quoi que ce soit d'autre.

— Indubitablement, dit-il, personne ne prouvera jamais que les âmes de ceux qui meurent deviennent plus injustes du fait de la mort.

— Mais si quelqu'un, repris-je, avait l'audace de prendre le contre-pied de notre argument et de soutenir, pour se soustraire à la nécessité de reconnaître que les âmes sont immortelles, que celui qui meurt devient plus méchant et plus injuste, nous jugerions que si celui qui tient cette position a raison, l'injustice est certes mortelle pour l'homme injuste, comme la maladie, et que c'est [610d] en raison de ce mal, un mal qui est meurtrier par nature, que ceux qui en sont atteints vont à la mort. Nous jugerions que ceux qui en sont atteints le plus meurent plus tôt, alors que ceux qui en sont moins atteints meurent plus tard, et non pas que les hommes injustes meurent sous le coup du châtement que d'autres leur infligent, comme cela se passe de nos jours.

— Par Zeus, dit-il, l'injustice n'apparaîtrait plus dès lors comme une chose si terrible, si elle devait être mortelle pour celui qui en est atteint, car il serait délivré de ses maux. Je crois plutôt qu'elle se révélera tout au contraire comme la meurtrière des autres, <ceux qui sont dépourvus d'injustice>, si elle a l'occasion de les tuer, [610e] alors qu'elle procure une grande vitalité à celui qui l'accueille, et cet être énergique, elle le maintient éveillé même la nuit, tant elle semble, n'est-ce pas, se tenir bien éloignée de ce qui peut causer la mort.

— Tu dis juste, dis-je, car si la défectuosité propre de l'âme, le mal qui l'afflige spécifiquement, n'est pas en mesure ni de la tuer ni de la détruire, il sera *a fortiori* difficile que le mal voué à la destruction d'un autre être détruise l'âme ou un être autre, si ce n'est celui auquel il est ordonné.

— Oui, *a fortiori*, dit-il, cela sera difficile.

— Or, quand un être ne périt ni sous l'effet d'un mal qui est le sien propre, ni d'un mal qui lui est étranger [611a], il est évident que cet être nécessairement devra exister toujours, et que s'il doit exister toujours, alors il est immortel.

— Nécessairement, dit-il.

— Eh bien, dis-je, considérons que ce point se trouve ainsi établi et, si tel est le cas, tu conçois bien que ce seraient toujours les mêmes âmes qui existeraient. Elles ne sauraient, n'est-ce pas, devenir moins nombreuses, puisque aucune ne périt, ni plus nombreuses non plus. Car si le nombre des êtres immortels devait s'accroître, tu sais bien qu'il s'accroîtrait de ce qui est mortel, et tous les êtres, à la fin, deviendraient immortels.

— Tu dis vrai.

— Mais cela, repris-je, il ne faut pas l'admettre, car la raison ne le permet pas, **[611b]** et il ne faut pas admettre non plus que l'âme, selon ce qui constitue sa nature la plus authentique, soit ainsi faite qu'elle soit un être rempli de bariolage, d'hétérogénéité et de différence de soi par rapport à soi.

— Que veux-tu dire ? demanda-t-il.

— Il n'est pas facile de montrer, repris-je, qu'un être composé de plusieurs parties soit éternel, à moins qu'il ne s'agisse de la synthèse la plus parfaite, comme nous le voyons désormais pour l'âme.

— Ce n'est guère vraisemblable, en effet.

— Et pourtant, que l'âme soit un être immortel, cela, aussi bien notre argument présent que d'autres arguments nous contraignent à l'admettre. Mais pour savoir ce qu'est cet être en vérité, il ne faut pas le considérer dans l'état de déchéance qui résulte **[611c]** de son union avec le corps et de ses autres maux, comme nous le considérons à présent, mais tel qu'il existe quand il se dégage dans sa pureté ; c'est ainsi qu'il faut le contempler, de manière rigoureuse et en faisant appel à la pensée réfléchie. On le trouvera alors beaucoup plus beau, et on distinguera en lui de manière plus claire les aspects de la justice et de l'injustice et l'ensemble des traits que nous avons exposés. Ce que nous venons de dire au sujet de l'âme est vrai, telle qu'elle nous apparaît dans le présent. Nous l'avons considérée cependant dans un état qui se rapproche de la vision de Glaucos, le dieu marin : **[611d]** celui qui le verrait aurait bien du mal à distinguer sa nature originelle, car certaines des parties primitives de son corps sont fracturées, d'autres sont usées et complètement érodées par les vagues, tandis que d'autres parties se sont ajoutées, formées de coquillages, d'algues, de pétrifications, de sorte qu'il ressemble plutôt à n'importe quel animal qu'à ce qu'il était naturellement. C'est ainsi que nous contemplons l'âme, dans un état où elle est sujette à une myriade de maux. Mais voici, Glaucos, dans quelle direction il faut porter notre regard.

— Vers quoi donc ? demanda-t-il.

— Il faut porter notre regard sur son amour de la sagesse **[611e]** et nous représenter ce à quoi elle s'attache et ce dont elle recherche la compagnie, en raison de sa parenté avec ce qui est divin, immortel et éternel ; il faut penser à ce qu'elle deviendrait si elle s'engageait tout entière à la suite d'un tel être et si, portée par un tel élan, elle s'arrachait aux fonds marins où elle gît à présent, en se délestant des couches pétrifiées et des coquillages dont elle est incrustée. Parce qu'elle se nourrit de nourritures terrestres, **[612a]** elle s'est en effet couverte de nombreuses couches grossières, terreuses et pétrifiées en

raison de ces festins prétendument bienheureux dont elle se gorge. C'est alors qu'on pourrait voir sa nature véritable, si elle possède plusieurs parties ou une seule, quelle est sa constitution, et quelle est sa nature. Pour l'instant, je crois que nous avons exposé de manière satisfaisante les affections de l'âme dans l'existence humaine, de même que ses parties.

— Oui, de manière entièrement satisfaisante, dit-il.

— N'avons-nous pas dès lors, repris-je, résolu les autres questions au cours de notre dialogue, et ne l'avons-nous pas fait sans introduire la question des récompenses [612b] et de la réputation qui découlent de la justice, comme l'ont fait, disiez-vous, Hésiode et Homère ? N'avons-nous pas trouvé que la justice constitue par elle-même le bien suprême de l'âme elle-même, que l'âme doit accomplir ce qui est juste, qu'elle ait ou non en sa possession l'anneau de Gygès, et qu'elle ait ou non en plus de cet anneau le casque d'Hadès ?

— Tu dis tout à fait vrai, dit-il.

— Dès lors, Glaucon, dis-je, nous fera-t-on à présent reproche de restituer à la justice et à l'ensemble de la vertu, outre ces bienfaits, les récompenses, [612c] aussi nombreuses que variées, que l'âme en reçoit de la part des hommes et des dieux, au cours de l'existence humaine et après la mort ?

— Il n'y aurait là absolument rien de répréhensible, dit-il.

— Alors, rendez-moi ce que vous m'avez emprunté au cours de notre échange.

— Mais quoi donc ?

— Je vous ai concédé que l'homme juste pouvait passer pour être injuste, et l'homme injuste pour être juste. Vous étiez en effet d'avis que même s'il était impossible de tenir cela caché à la fois aux dieux et aux hommes, il était néanmoins nécessaire de vous l'accorder pour le bénéfice de l'argument, de manière [612d] à discriminer la justice en elle-même de l'injustice en elle-même. Ne t'en souviens-tu pas ?

— J'aurais certes bien tort, dit-il, de ne pas m'en souvenir.

— Maintenant qu'elles ont été soigneusement discriminées, repris-je, je vous réclame en retour, au nom de la justice, de reconnaître ensemble que l'opinion qu'on doit en avoir est comparable à la faveur dont elle jouit auprès des dieux et des hommes, afin qu'elle remporte les trophées, elle qui procure à ceux qui la possèdent ce qui résulte de leur réputation. N'avons-nous pas montré que la justice procure les biens qui découlent de ce qu'elle est réellement, et qu'elle ne trompe pas ceux qui l'accueillent véritablement ?

— [612e] Tu réclames ce qui est juste, dit-il.

— Vous allez donc, dis-je, me restituer d'abord ceci, à savoir que les dieux en tout cas ne se méprennent pas sur ce qu'est chacun de ces deux personnages.

— Nous allons te le restituer, dit-il.

— Et si cela n'échappe pas aux dieux, l'un sera l'aimé des dieux, et

l'autre celui qui est haï d'eux, comme nous l'avons reconnu dès le point de départ.

— C'est le cas.

— Pour celui qui est aimé des dieux, ne reconnâitrons-nous pas que **[613a]** ce qu'il reçoit des dieux, il le reçoit en totalité comme ce qui est le meilleur possible, à moins qu'un mal particulier ne constitue pour lui la conséquence inévitable d'une faute antérieure ?

— Oui, absolument.

— Il faut donc faire la supposition que dans le cas de l'homme juste, s'il devient la proie de la pauvreté, ou des maladies, ou de quelque autre condition qui passe pour un mal, cela aboutira en fin de compte pour lui à un bien, qu'il soit vivant ou mort. Celui qui met son cœur à vouloir devenir juste et qui cherche par l'exercice de la vertu à se rendre, autant que cela est possible à un homme, **[613b]** semblable à un dieu, celui-là ne saurait jamais devenir l'objet de la négligence des dieux.

— Selon toute vraisemblance, dit-il, un tel homme ne sera pas négligé par son semblable.

— Par conséquent, il convient de concevoir le contraire pour l'homme injuste ?

— Oui, absolument.

— Tels seraient donc, au regard des dieux, les trophées de la victoire qui reviennent au juste.

— Oui, c'est en tout cas mon sentiment, dit-il.

— Et qu'en est-il, repris-je, quand on se place du point de vue de la société humaine ? N'en va-t-il pas de la manière suivante, pour dire les choses telles qu'elles sont ? Ceux qui sont injustes, mais qui ne manquent pas d'habileté, ne se comportent-ils pas comme ceux qui courent une belle course quand ils prennent le départ, mais pas quand ils reviennent ? Au point de départ, ils courent rapidement, à grandes enjambées, mais quand ils terminent, on les trouve **[613c]** ridicules, les oreilles aux épaules, <comme des chiens fatigués>, et on les voit se retirer de la course, sans avoir reçu une couronne. Les vrais coureurs, par contre, courent jusqu'au but, ils gagnent les prix et se voient couronnés. N'est-ce pas aussi ce qui se produit la plupart du temps dans le cas des hommes justes ? Parvenus au but de chacune de leurs actions, dans leurs relations comme dans toute leur existence, ils jouissent d'une bonne réputation et emportent les prix que leur décernent leurs congénères ?

— Certainement.

— Tu supporteras donc que je dise de ces hommes justes ce que toi-même tu as dit de ceux qui sont injustes. J'affirme en effet que les **[613d]** justes, quand ils parviennent à l'âge de leur maturité, s'ils souhaitent exercer ce pouvoir, prennent la direction des affaires de leur cité. Ils contractent des mariages selon leur volonté et ils donnent leurs enfants en mariage à ceux qu'ils choisissent. Tout ce que tu as dit en fait de ces hommes injustes, je l'affirme à présent des hommes justes. Quant aux hommes injustes, j'affirme

que la plupart d'entre eux, à supposer que durant leur jeunesse ils aient pu demeurer inaperçus, quand ils arrivent en fin de parcours, ils se font prendre et deviennent un objet de risée. Parvenus à la vieillesse, misérables, ils sont couverts d'insultes de la part des étrangers et aussi de leurs concitoyens, on les fustige, et ils sont victimes **[613e]** des rudesses dont tu parlais quand tu disais justement "ils seront torturés, ils seront marqués au fer⁸". Tous ces sévices, si tu y réfléchis, tu m'as entendu dire qu'ils les subissaient. Vois donc si tu supporteras que j'affirme cela.

— Oui, certes, dit-il, il s'agit de propos qui sont justes.

— Tels sont donc, repris-je, provenant des dieux et des hommes, les prix, les récompenses et les présents qui échoient au juste au cours de son existence, **[614a]** et cela s'ajoute à ces autres biens que lui procure la justice par elle-même. Voilà ce qu'ils seraient dans l'ensemble.

— Il s'agit pour sûr de récompenses magnifiques et substantielles.

— Eh bien, repris-je, ces récompenses ne sont rien, ni en nombre ni en importance, en comparaison de ce qui attend chacun, <le juste et l'injuste>, après la mort. Et il faut entendre ces choses afin que l'un et l'autre, l'ayant entendu, aient entièrement reçu ce que la discussion pouvait lui fournir d'utile.

— Consentirais-tu à les dire ? dit-il. Il n'y a pas beaucoup de choses que j'aurais plus de plaisir **[614b]** à écouter.

— Il ne s'agit certes pas, dis-je, d'un de ces récits pour Alkinoos⁹ que je me propose de te raconter, mais du récit d'un homme vaillant, dont le nom était Er, fils d'Arménios, originaire de Pamphylie. Il se trouve qu'il mourut au combat. Dix jours avaient passé quand on vint ramasser les cadavres déjà putréfiés, mais quand on le releva, lui, il était bien conservé. On le porta chez les siens pour les funérailles, mais le douzième jour, alors qu'on l'avait placé sur le bûcher funéraire, il revint à la vie, et une fois revenu à la vie, il raconta ce qu'il avait vu là-bas. Aussitôt qu'elle se fut détachée de lui, dit-il, son âme s'était mise en chemin en compagnie de plusieurs autres. **[614c]** Elles étaient parvenues dans un endroit prodigieux, où il y avait dans la terre deux ouvertures contiguës, et dans les hauteurs du ciel, deux autres ouvertures situées juste en face. Des juges siégeaient dans l'espace intermédiaire entre ces ouvertures. Ceux-ci, quand ils avaient prononcé leur jugement, ordonnaient aux justes de prendre le chemin qui vers la droite montait pour entrer au ciel, leur ayant attaché sur le devant des indications concernant l'objet de leur jugement. Aux injustes, ils ordonnaient de prendre le chemin qui vers la gauche va vers la région inférieure, et ceux-là **[614d]** avaient dans le dos des indications concernant tout ce qu'ils avaient fait. Comme il s'approchait à son tour, on lui dit qu'il lui fallait devenir le messager auprès des hommes de ce qui se passait dans ce lieu, et les juges lui prescrivirent d'écouter et d'observer tout ce qui se passait dans cet endroit. Or il vit là les âmes qui s'en allaient, en passant par l'une ou l'autre des ouvertures du ciel et de la terre, après que le jugement eut été rendu pour chacune d'elles ; par les

deux autres ouvertures, il observa pour l'une, remontant de sous la terre, des âmes couvertes d'immondices et de poussières, et pour l'autre, d'autres âmes qui descendaient du ciel et qui étaient pures. Et ces âmes [614e] qui ne cessaient d'arriver semblaient pour ainsi dire parvenir au terme d'un long voyage, et elles se dirigeaient, joyeuses, vers la plaine pour y établir leur campement, comme lors d'une fête civique. Celles qui se connaissaient se saluaient les unes les autres affectueusement, et celles qui provenaient de la terre s'enquéraient auprès des autres des choses de là-haut, tandis que celles qui provenaient du ciel s'enquéraient auprès de celles-ci des choses d'ici-bas. Et elles se racontaient leur histoire les unes aux autres, les unes en pleurant et en gémissant au souvenir [615a] des maux de toutes sortes qu'elles avaient endurés et dont elles avaient été témoins dans leur pérégrination souterraine – un voyage qui avait duré mille ans –, tandis que les autres, celles qui venaient du ciel, racontaient leurs expériences heureuses et les visions d'une prodigieuse splendeur qu'elles avaient contemplées. Raconter ces nombreuses histoires, Glaucon, exigerait beaucoup de temps, mais la chose principale, déclara-t-il, était la suivante : que pour toutes les injustices commises dans le passé par chacune des âmes, et pour chacun de ceux que ces injustices avaient atteint, justice était rendue pour toutes ces injustices considérées une par une, et pour chacune la peine était décuplée – il s'agissait chaque fois d'une peine d'une durée de cent années, [615b] ce qui correspond en gros à la durée d'une vie humaine – afin qu'elles aient à payer, au regard de l'injustice commise, un châtement dix fois plus grand. Par exemple, ceux qui avaient été responsables de la mort d'un grand nombre de personnes, ou ceux qui avaient trahi leur cité ou leur armée et les avaient conduites à l'esclavage, ou ceux qui avaient collaboré à quelque autre entreprise funeste, pour chacun de ces méfaits, ils étaient rétribués par des souffrances dix fois plus grandes. Ceux qui au contraire s'étaient répandus en actions bénéfiques, qui avaient été justes et pieux, ils en recevaient le prix selon la même proportion. [615c] Pour ces enfants qui mouraient à la naissance ou qui avaient vécu peu de temps, il racontait encore autre chose qui ne mérite guère d'être rapporté. En ce qui concerne l'impiété ou la piété envers les dieux et les parents, et le meurtre commis de ses propres mains, il faisait état de rétributions encore plus grandes.

« Er rapportait en effet le cas d'un homme qui s'était vu demander par un autre où se trouvait le grand Ardiaios. Or cet Ardiaios avait été tyran dans une cité de Pamphylie, mille ans déjà avant le moment de leur entretien. Il avait assassiné son vieux père, et [615d] son frère aîné, et il avait été, disait-on, l'auteur de nombreux autres actes abominables. L'homme ainsi questionné avait répondu, c'est Er qui le rapporte : "Il n'est pas venu, il ne saurait venir ici. Nous avons pu voir, en effet, entre autres spectacles terrifiants, celui-ci. Comme nous étions près de l'embouchure et sur le point de remonter à la surface, et que nous avions enduré tout le reste, soudain nous avons aperçu cet Ardiaios avec d'autres. Il s'agissait pour la plupart de tyrans, mais il y avait

également quelques individus particuliers qui avaient été coupables de grandes fautes. Alors qu'ils s'apprêtaient **[615e]** à entreprendre la remontée, l'embouchure les bloqua : elle mugissait chaque fois que l'un de ces individus, dont la disposition au crime était incurable ou que n'avait pas suffisamment amendé le châtiment qu'on leur avait infligé, amorçait la remontée. C'est alors, rapportait-il, qu'il vit des hommes sauvages et couverts de flammes qui se tenaient tout près et qui, prenant conscience du mugissement, se saisirent de certains d'entre eux pour les emmener ; mais pour Ardiaios et pour quelques autres, ils leur lièrent les mains, les pieds **[616a]** et la tête, ils les jetèrent à terre et les écorchèrent, ils les traînèrent de côté sur le bord du chemin et les frottèrent sur des buissons d'épines. À tous ceux qui ne cessaient de défiler, ils expliquaient pour quels actes on les traitait de la sorte et qu'on irait les précipiter dans le Tartare." Dans cette situation, rapportait Er, ils avaient éprouvé bien des frayeurs, et de toute sorte, mais la peur que ce mugissement ne se fasse entendre lorsqu'ils remonteraient était la peur qui dominait, et ce fut pour eux un soulagement que la bouche soit demeurée silencieuse quand ils remontèrent. Tels étaient donc en gros les jugements qui avaient été rendus et les peines infligées, et tels étaient à l'opposé les bienfaits qui leur correspondaient.

« **[616b]** Mais quand pour chaque groupe qui se trouvait dans la prairie sept jours s'étaient écoulés, ils étaient forcés de lever le camp et de reprendre la route le huitième jour, pour parvenir, quatre jours plus tard, à un endroit d'où on peut embrasser du regard une lumière qui se répand d'en haut à travers toute la voûte céleste et sur la terre, droite comme une colonne, et rappelant tout à fait l'arc-en ciel, mais plus brillante et plus pure. Ils parvinrent jusqu'à elle au bout d'une journée de marche, et là précisément, au milieu de **[616c]** cette lumière, ils virent les extrémités des liens qui provenant du ciel se rattachaient à lui. Cette lumière constituait en effet le lien qui tient ensemble le ciel ; comme ces cordages qui lient les trières, de la même manière elle contient toute la révolution céleste. Aux extrémités de ces liens était rattaché le fuseau de Nécessité, par l'intermédiaire duquel tous les mouvements circulaires poursuivent leurs révolutions. La tige de ce fuseau et le crochet étaient faits d'acier, et le peson d'un mélange d'acier et d'autres matériaux. Voici quelle était la nature du peson **[616d]** : son apparence extérieure était semblable à celle qu'on voit dans notre monde, mais il faut se représenter les éléments dont il était composé, d'après ce que rapportait Er, comme si dans un grand peson creux et qu'on aurait évidé complètement, on en trouvait un autre semblable, mais plus petit et enchâssé selon un ajustement parfait, sur le modèle de ces récipients qu'on encastre les uns dans les autres. Un troisième s'enchâssait de la même manière, puis un quatrième, et puis quatre autres. On comptait en effet huit pesons en tout, insérés les uns dans les autres et montrant, quand on les regardait d'en haut, leurs rebords circulaires, **[616e]** mais autour de la tige, ils formaient l'enveloppe d'un seul peson. Cette tige traversait de part en part, en son centre, le huitième peson. Or le premier

peson, celui qui était le plus à l'extérieur avait le rebord circulaire le plus large, le rebord du sixième était le deuxième en largeur, celui du quatrième était le troisième, celui du huitième était le quatrième, celui du septième était le cinquième, celui du cinquième était le sixième, celui du troisième était le septième, et enfin celui du deuxième le huitième. Et le rebord circulaire du plus grand était constellé d'étoiles, celui du septième était le plus brillant, celui du huitième recevait sa couleur du septième [617a] qui l'illuminait, celui du deuxième et celui du cinquième présentaient une apparence similaire, ils étaient plus pâles que les précédents, le troisième avait l'éclat le plus blanc, le quatrième était rougeoyant, le deuxième arrivait en second pour la blancheur. Le fuseau tout entier était entraîné dans un mouvement circulaire qui le faisait tourner sur lui-même, mais au sein de la rotation de l'ensemble, les sept cercles qui se trouvaient à l'intérieur tournaient lentement et en sens contraire au mouvement de l'ensemble. Parmi les sept, le plus rapide était le huitième, puis venaient le sixième et le cinquième, [617b] dont la révolution était simultanée. Le quatrième, engagé dans cette rotation en sens inverse, leur semblait occuper le troisième rang pour ce qui est de la vitesse, alors que le troisième occupait le troisième rang, et le deuxième, le cinquième rang¹⁰.

« Le fuseau lui-même tournait sur les genoux de Nécessité. Sur la partie supérieure de chaque cercle se tenait une Sirène, qui était engagée dans le mouvement circulaire avec chacun et qui émettait une sonorité unique, une tonalité unique, et de l'ensemble de ces huit voix résonnait une harmonie unique. Il y avait aussi d'autres femmes qui siégeaient, au nombre de trois, placées en cercle à égale distance, chacune [617c] sur un trône : elles étaient les filles de Nécessité, les Moires, vêtues de blanc, la tête couronnée de bandelettes, Lachésis, Clotho et Atropos. Elles chantaient des hymnes qui ajoutaient à l'harmonie du chant des sirènes, Lachésis célébrant le passé, Clotho le présent, Atropos l'avenir. De plus, Clotho, la main droite posée sur le fuseau, aidait, en s'interrompant de temps à autre, à la révolution du cercle extérieur, alors qu'Atropos faisait tourner de la même manière de la main gauche les cercles intérieurs. Lachésis, elle, [617d] posait tout à tour l'une de ses mains sur chacun des cercles.

« Quant à eux, lorsqu'ils furent arrivés, il leur fallut se rendre aussitôt auprès de Lachésis. En premier lieu, un proclamateur les plaça dans un certain ordre, puis, prenant sur les genoux de Lachésis des sorts et des modèles de vie, il gravit les gradins d'une tribune élevée et déclara : "Parole de la vierge Lachésis, fille de Nécessité. Âmes éphémères, voici le commencement d'un nouveau cycle qui pour une race mortelle sera porteur de mort. Ce n'est pas un démon qui vous [617e] tirera au sort, mais c'est vous qui choisirez un démon. Que le premier à être tiré au sort choisisse le premier la vie à laquelle il sera lié par la nécessité. De la vertu, personne n'est le maître, chacun, selon qu'il l'honorera ou la méprisera, en recevra une part plus ou moins grande. La responsabilité appartient à celui qui choisit. Le dieu, quant à lui, n'est pas responsable."

« Sur ces mots, il jeta les sorts sur eux tous, et chacun ramassa celui qui était tombé près de lui, sauf Er lui-même, à qui on ne le permit pas. Et quand chacun eut ramassé son sort, il sut clairement le rang qui lui était échu pour choisir. **[618a]** Après cela, il poursuivit en plaçant devant eux, étalés sur le sol, les modèles de vie, le nombre en était de beaucoup supérieur à celui des âmes présentes. Il y en avait de toutes sortes. On y trouvait en effet les vies de tous les animaux et la totalité des existences humaines. On trouvait parmi les vies humaines des vies de tyran, certaines dans leur entièreté, d'autres interrompues au milieu et s'achevant dans la pauvreté, l'exil, la mendicité. Il y avait aussi des vies d'hommes renommés, soit pour leur aspect physique, leur beauté ou leur force et **[618b]** leur combativité, soit pour leurs origines et les vertus de leurs ancêtres. Il y avait également des vies d'hommes obscurs à tous égards, et il en allait de même pour les vies de femmes. L'arrangement particulier de l'âme n'y figurait cependant pas, du fait que celle-ci allait nécessairement devenir différente selon le choix qu'elle ferait. Mais les autres caractéristiques de la vie étaient mélangées les unes aux autres, avec la richesse et la pauvreté, la maladie et la santé, et il y avait aussi des conditions qui occupaient une position médiane entre ces extrêmes.

« C'est là, semble-t-il, mon cher Glaucon, que réside tout l'enjeu pour l'être humain, et c'est au premier chef pour cette raison qu'il faut s'appliquer, chacun **[618c]** de nous, à cette étude, en laissant de côté les autres, c'est elle qu'il faut rechercher et qu'il faut cultiver ; il s'agit en effet de savoir si on est en mesure de connaître et de découvrir celui qui nous donnera la capacité et le savoir requis pour discerner l'existence bénéfique et l'existence misérable, et de toujours et en tout lieu choisir l'existence la meilleure au sein de celles qui sont disponibles. Celui qui fait le compte de toutes les caractéristiques de l'existence qu'on vient à l'instant de rappeler, en considérant comment elles se combinent les unes aux autres et comment elles se distinguent dans leur rapport à l'excellence de la vie, celui-là sait ce qu'il en est du mélange de la beauté avec la misère et la richesse, **[618d]** et quel mal ou quel bien est accompli par telle disposition particulière de l'âme, et quelles conséquences résulteront du mélange de l'origine illustre ou roturière, de la vie privée et des responsabilités publiques, de la vigueur ou de la faiblesse, des aptitudes intellectuelles ou des handicaps, et de toutes les qualités de ce genre qui affectent l'âme, qu'il s'agisse de qualités naturelles ou de qualités acquises. Il s'ensuivra, sur la base de la conclusion qu'il en tirera, qu'il sera capable, le regard orienté vers la nature de l'âme, de choisir entre une vie mauvaise et une vie excellente : **[618e]** il considérera comme mauvaise celle qui conduirait l'âme à une condition dans laquelle elle deviendrait plus injuste, et excellente celle qui la rendrait plus juste. Tout le reste, il aura la liberté de s'en éloigner. Nous avons vu en effet que pendant la vie et après la mort, c'est ce choix qui s'impose. **[619a]** Il faut donc, en maintenant cette conviction avec la rigidité de l'acier, s'acheminer vers Hadès, de manière à ne pas se laisser éblouir là-bas aussi par les richesses et les maux de cette nature, de ne pas se

jeter sur des vies tyranniques ou d'autres activités de ce genre qui causeraient des maux innombrables et irréparables, chacun de nous en endurerait de plus grands encore, mais plutôt de manière à savoir choisir la vie qui tient le milieu entre ces extrêmes, et fuir les débordements dans les deux sens, à la fois dans l'existence présente, autant que possible, et dans chacune des vies qui viendra ensuite. Car c'est de cette manière que l'être humain atteint le bonheur suprême. **[619b]**

« Et alors notre messager du monde de là-bas nous rapporta que le proclamateur parla de la manière suivante : “Même pour celui qui arrive en dernier, il existe une vie satisfaisante plutôt qu'une vie médiocre, pour peu qu'il en fasse le choix de manière réfléchie et qu'il la vive en y mettant tous ses efforts. Dès lors, que le premier à choisir ne se montre pas désinvolte dans son choix, et que le dernier à choisir ne se décourage pas.”

« Il rapporta ensuite que lorsque le proclamateur eut terminé, le premier à s'avancer pour faire son choix choisit la plus extrême tyrannie. Dans sa folie, son avidité le conduisit à choisir la tyrannie sans prendre le soin d'en faire l'examen sous tous ses aspects. **[619c]** Il ne réalisa pas qu'au nombre des maux qui l'accompagnaient, il aurait pour destin de manger ses propres enfants. Quand il put prendre le temps de l'examiner, cependant, il se frappa la poitrine et gémit sur le choix qu'il venait de faire. Oublieux des paroles du proclamateur, qui l'en avaient averti, il ne voulut pas reconnaître qu'il était lui-même responsable de ces maux, et il en blâma le hasard, les démons et tout sauf lui-même. Il faisait partie du groupe de ceux qui étaient descendus du ciel, ayant vécu sa vie antérieure dans une constitution politique bien ordonnée, où il avait pu participer à une vie vertueuse par la force de l'habitude, mais sans philosophie. **[619d]** Pour le dire en un mot, la plupart de ceux qui se laissaient prendre par le choix de ces situations étaient de ceux qui descendaient du ciel, du fait qu'ils n'avaient pas été habitués à une vie de souffrances. Au contraire, ceux qui émergeaient de la terre, parce qu'ils avaient souffert eux-mêmes et qu'ils avaient vu les autres souffrir, pour la plupart ils ne se précipitaient pas pour faire leur choix. Pour cette raison et aussi à cause du hasard de la distribution des sorts, il y avait pour la majorité des âmes une permutation des vies bonnes et des vies mauvaises. Mais en dépit de tout cela, si quelqu'un poursuit la vie philosophique d'une manière disciplinée quand il vit sa vie ici sur terre, **[619e]** et si le choix des sorts ne lui attribue pas la dernière place dans le choix des vies, alors, si on se fie à ce qu'Er a rapporté du monde de l'au-delà, on peut affirmer que non seulement il mènera ici-bas une vie heureuse, mais que le voyage qui le conduira là-bas et ensuite le ramènera ici-bas ne se fera pas à travers le souterrain rempli d'aspérités, mais au contraire sur la voie douce du chemin céleste.

« Er dit aussi que ce choix des vies par chaque âme individuelle constituait un spectacle qui méritait d'être vu. **[620a]** C'était en effet à la fois pitoyable, drôle et surprenant. Dans la plupart des cas, le choix découlait des habitudes de vie de leur existence antérieure. Il avait vu par exemple l'âme

qui avait autrefois appartenu à Orphée choisir la vie d'un cygne, parce qu'il haïssait le sexe féminin qui avait été l'instrument de sa propre mort et qu'il voulait éviter d'avoir à s'unir à une femme pour engendrer. Il avait vu aussi l'âme de Thamyras choisir la vie d'un rossignol. Il avait vu encore un cygne choisir de se transformer pour vivre une existence humaine, de même que plusieurs animaux doués pour la musique faisaient le même choix. [620b] L'âme qui vint au vingtième rang choisit la vie d'un lion. C'était l'âme d'Ajaks, fils de Télamon. Il prit soin d'éviter la vie humaine, se souvenant du jugement concernant l'armure¹¹. L'âme qui venait ensuite était celle d'Agamemnon, ses souffrances lui avaient aussi fait haïr l'espèce humaine et il choisit la vie d'un aigle. L'âme d'Atalante avait eu en partage une place située vers le milieu, et quand elle vit que de grands honneurs étaient conférés à un athlète masculin, elle fit le choix de cette vie-là, incapable de résister à ces honneurs. Après elle, [620c] il vit l'âme d'Épéios¹², le fils de Panopeus, revêtir la condition d'une femme artisanne. Arrivé presque au terme du choix, il vit l'âme de cet imbécile de Thersites, prenant la forme d'un singe. Le hasard avait voulu que l'âme d'Ulysse soit la dernière du lot à faire son choix. Le souvenir de ses souffrances passées l'avait guérie du désir des honneurs et elle circula ici et là pendant un long moment, à la recherche de la vie d'un homme simple, voué à son travail. Non sans mal, elle finit par en trouver une qui gisait par terre, négligée de toutes les autres. [620d] Elle la choisit joyeusement et déclara qu'elle aurait fait le même choix si elle avait été placée en premier pour choisir. C'est d'une manière semblable que les âmes des autres animaux transitaient vers des existences humaines ou qu'elles changeaient entre elles de vies animales. Les âmes des animaux injustes changeaient pour des vies de bêtes sauvages, les âmes justes choisissaient des vies d'animaux dociles, et on était témoin de toutes sortes de croisements.

«Après que toutes les âmes eurent choisi leur vie, elles s'avancèrent vers Lachésis en suivant le rang qu'elles occupaient pour choisir. La déesse leur assigna à chacune un démon, celui-là même que l'âme avait choisi comme gardien [620e] de sa vie et qui allait veiller à l'accomplissement de leurs choix. Ce démon conduisit l'âme d'abord auprès de Clotho, en la plaçant sous sa main alors qu'elle faisait tourner le fuseau engagé dans sa rotation, afin de sceller le destin que chacune avait choisi tout en l'ayant tiré au sort. Après que chacune l'eut touchée, le démon la conduisit au filage d'Atropos, pour rendre irréversible ce qui venait d'être filé. À ce moment, sans pouvoir revenir sur ses pas, [621a] elle progressait de cet endroit pour passer sous le trône de Nécessité et traverser de l'autre côté. Lorsque toutes les autres eurent traversé, elles se mirent en route vers la plaine du Léthé¹³, par une chaleur terrible et étouffante. Il n'y avait en effet aucun arbre, rien de ce que fait pousser la terre. Et là, au bord de ce fleuve Amélès¹⁴, dont aucun récipient ne peut contenir l'eau, elles établirent leur campement, car la nuit approchait. Toutes devaient boire une certaine quantité de cette eau, mais celles qui n'étaient pas protégées par l'exercice de la raison réfléchie, en buvaient plus

que la mesure prescrite. Celle qui buvait, à chaque fois oubliait [621b] tout le passé. Lorsqu'elles se furent couchées, sur le coup de minuit, il y eut un coup de tonnerre et un tremblement de terre et elles furent en un éclair transportées hors de cet endroit, chacune s'élevant vers le lieu de sa naissance, comme des étoiles fusant de toutes parts. Il avait été interdit à Er de boire de cette eau et lui-même rapporta qu'il ne savait pas comment ni par quel chemin il avait été ramené dans son corps, si ce n'est qu'en se réveillant brusquement, il eut conscience de se trouver là, à l'aube, étendu sur le bûcher funéraire.

« Et voilà comment, Glaucon, cette histoire ne s'est pas perdue, mais a été préservée. Elle pourrait aussi nous sauver [621c] nous-mêmes, si nous nous en persuadons, car nous accomplirions alors une traversée heureuse du fleuve du Léthé, et nos âmes ne subiraient aucune souillure. Car si nous sommes convaincus par mon discours, nous croirons que l'âme est immortelle et qu'elle est capable d'affronter tous les maux, capable aussi d'accueillir tous les biens, et nous nous attacherons toujours au chemin qui monte là-haut, et nous nous appliquerons à mettre en œuvre la justice de toutes les manières avec le secours de la raison. Ainsi, nous serons des amis pour nous-mêmes et aussi pour les dieux, durant notre séjour terrestre autant qu'après, lorsque le temps sera venu de récolter [621d] les trophées de la justice, à l'instar de ces athlètes victorieux qui défilent au stade. C'est ainsi que durant cette vie et au cours de ce voyage de mille ans que nous avons décrit, nous trouverons bonheur et succès dans notre vie. »

1- Voir, sur cette version, Hérodote II, 112-120.

2- Voir *Odyssée* XI, 326, et Pindare, *Néméennes* IX, 16. Polynice donna à Ériphyle un collier en or pour qu'elle persuade son époux Amphiaros de participer à l'expédition des Sept contre Thèbes ; Amphiaros y trouva la mort.

3- Voir *supra*, I, 341a.

4- Sur les Homérides, voir *Ion*, 530d.

5- Platon interprète *Kréophulos* comme un composé de *kréas* (viande) et *phûlon* (tribu), ce qui signifie : « celui qui est de la tribu de la viande », nom ridicule ! Mais on peut aussi interpréter *Kréophulos* comme un composé de *Kréôn*, c'est-à-dire *Kreiôn* (le meilleur) ; « celui qui est de la tribu de Kréon (ou du meilleur) » n'est plus un nom ridicule.

6- Ces exemples de moqueries et d'invectives poétiques à l'endroit de la philosophie sont d'origine incertaine.

7- Voir *Iliade* V, 844 sq.

8- Voir *supra*, II, 361e.

9- Allusion aux récits d'Ulysse chez le roi Alkinoos (*Odyssée* IX-XII).

10- L'ensemble de ce fuseau constitue un modèle cosmologique où l'on peut identifier les planètes et les étoiles (voir *Timée*, 38c). On en trouvera une représentation figurée et une explication dans l'annexe 19.

11- Voir *Odyssée* XI, 543-565.

12- Guerrier qui prit part à l'expédition de Troie (*Odyssée* XIII, 493).

13- *Léthé*, en grec, signifie « oublié ».

14- *Amélès*, en grec, signifie « insouciant », « négligeant ».

LES RIVAUX

Comme dans le *Charmide* ou le *Lysis*, le dialogue direct se trouve ici remplacé par la narration. L'entretien a pour cadre la maison d'un maître qui enseigne à lire et à écrire à des adolescents. Deux de ces adolescents discutent d'astronomie. Socrate interroge sur l'objet de la discussion un jeune homme qui se trouve être l'amant de l'un des deux ; ce dernier, pour qui ne comptent que les exercices physiques et qui n'a que mépris pour la philosophie, est le rival amoureux d'un autre jeune homme qui, lui, n'est intéressé que par la culture. On retrouve ici un affrontement entre les deux grands domaines de l'enseignement traditionnel dans l'Athènes de Platon : l'exercice physique (*gymnastikê*) et la culture (*mousikê*). Socrate engage alors une discussion sur ce qu'est la philosophie. La philosophie n'est rien d'autre, répond le jeune homme épris de culture, que l'acquisition de savoirs toujours nouveaux. Socrate n'a pas de mal à l'amener à se contredire, et à lui montrer que le but du philosophe est de se connaître soi-même. Le dialogue se termine sur la victoire par défaut de celui qui s'adonne aux exercices physiques, une victoire inattendue et surprenante dans un contexte platonicien, où l'âme a toujours la prééminence sur le corps, mais compréhensible dès lors que la philosophie est assimilée à la culture générale.

Thrasylle place ce dialogue, dont la qualité littéraire est certaine, mais dont le contenu théorique est limité, dans la quatrième tétralogie, aux côtés des deux *Alcibiade* et d' *Hipparque*, tout en émettant déjà des doutes sur son authenticité (Diogène Laërce IX, 37). L'auteur des *Rivaux*, qui a certainement lu le *Charmide*, ne peut être situé avec précision dans le temps. Il n'en reste pas moins que la critique de la philosophie entendue comme culture générale s'attaque à des positions défendues du temps même de Platon, notamment par Isocrate.

LES RIVAUX

ou Sur la philosophie ; genre éthique

J'entrai chez Denys, le maître d'école, et là j'aperçus ceux qui, parmi les jeunes gens, passent pour être les plus séduisants et pour appartenir aux meilleures familles ; il y avait là aussi leurs amants. Or, deux de ces jeunes gens étaient en train de disputer ; à quel propos, je n'arrivais pas à l'entendre. Il me semblait pourtant que c'était au sujet d'Anaxagore et d'Énopide. Ce qui est sûr, c'est qu'ils dessinaient des cercles [132b] et que, en inclinant leurs mains, ils mettaient beaucoup de sérieux à imiter des inclinaisons¹. Moi, qui me trouvais assis près de l'amant de l'un des deux, je le poussai du coude pour lui demander de quoi pouvaient bien s'occuper avec autant de sérieux ces jeunes gens.

Je lui demandai : « C'est assurément à quelque chose d'important et de beau qu'ils s'intéressent pour y apporter un sérieux aussi grand ? »

Et lui de me répondre : « Quoi, dit-il, une chose d'importance et belle ? Ils bavardent sur les corps célestes et débitent des sornettes à la manière des philosophes. »

Surpris par sa réponse, je rétorquai : « Jeune homme, philosopher te semble-t-il quelque chose de méprisable ? Sinon, pourquoi en parles-tu si durement ? »

L'autre, son rival, qui était assis près de lui, dit : « À quoi bon, Socrate, lui demander s'il juge que la philosophie est méprisable. Ne sais-tu pas qu'il passe toute sa vie à lutter, à s'empiffrer et à dormir ? Dès lors qu'imagines-tu qu'il va te répondre [132d], sinon que la philosophie est chose méprisable ? »

Or, de ces deux amants, celui-ci passait son temps à se cultiver, tandis que l'autre, qu'il tançait, le passait à des exercices physiques. Je crus bon de ne pas m'intéresser au premier, celui auquel j'avais posé une question, parce qu'il prétendait être expert non point en discours, mais en exercices, et j'entrepris d'interroger celui qui prétendait être plus instruit, pour voir si je pourrais tirer quelque chose de lui. Je lui dis donc : « Ma question était pour vous deux. Si tu penses que tu es, plus que lui, en mesure de répondre, je te pose la même question : penses-tu que pratiquer la philosophie est une bonne chose, oui ou non ? »

À peine avons-nous échangé ces propos [133a] que les deux jeunes

gens, qui nous avaient entendus, firent silence, et cessant leur discussion, devinrent nos auditeurs. Ce qu'éprouvèrent les amants, je ne le sais pas, mais moi je fus troublé, comme en effet je le suis toujours par de beaux jeunes gens. À vrai dire, mon second interlocuteur ne semblait pas moins que moi en proie à l'émotion, ce qui ne l'empêcha pas de me répondre en cherchant à se faire valoir. « Si jamais il m'arrivait, Socrate, de considérer que pratiquer la philosophie était chose méprisable **[133b]**, je ne me regarderais plus comme un homme, pas plus que je ne le ferais pour quiconque serait en de pareilles dispositions, dit-il en montrant son rival du doigt et en parlant d'une voix forte, pour se faire entendre de son amant. »

Et moi de répondre : « Dès lors, pratiquer la philosophie est une belle chose ? »

— Oui bien sûr », répondit-il.

Eh bien, poursuivis-je : « Te paraît-il possible de savoir si une chose est belle ou si elle est méprisable, si l'on ne commence pas par savoir ce que c'est ? » **[133c]**

— Non, répondit-il.

— Tu sais donc ce que c'est que de pratiquer la philosophie ?, repris-je.

— Oui, c'est certain, répliqua-t-il.

— Qu'est-ce donc ?, demandai-je.

— Que pourrait-ce être, sinon ce qu'a expliqué Solon. Quelque part en effet, Solon a dit :

Plus je vieillis, plus j'étends mon savoir².

Et je crois, de fait, que quiconque veut pratiquer la philosophie doit toujours chercher à acquérir quelque connaissance, que l'on soit jeune ou vieux, en vue d'apprendre le plus de choses possible durant sa vie. »

D'entrée de jeu, la réponse ne me parut pas dépourvue de sens, mais après avoir un peu réfléchi, je lui demandai si par « philosophie » il entendait le fait d'acquérir beaucoup de connaissances.

Et lui de me répondre : « C'est sûr. »

Et je posai cette nouvelle question : « Penses-tu que la philosophie soit seulement une belle **[133d]** chose, ou est-ce aussi une bonne chose ? »

— C'est aussi une bonne chose, c'est sûr, répondit-il.

— Est-ce seulement dans la philosophie que tu remarques cette propriété, ou te semble-t-elle aussi se retrouver en autre chose ? Par exemple, l'amour du sport, penses-tu que c'est une chose non seulement belle, mais aussi bonne, oui, ou non ? »

Lui avec une naïveté feinte fit une double réponse : « À lui, il me faut dire que ce n'est ni l'une ni l'autre. Mais, à toi, Socrate, j'accorde que c'est une chose belle et bonne, et je pense que c'est la réponse correcte. » **[133e]**

Je lui posai alors cette question : « Eh bien, crois-tu que, en ce qui concerne le sport, l'amour du sport se mesure à l'abondance des exercices que l'on s'inflige ? »

Et lui de répondre : « C'est sûr, tout comme dans le domaine de la philosophie, la recherche du savoir implique l'acquisition de beaucoup de connaissances. »

Je rétorquai : « Crois-tu que ceux qui aiment le sport recherchent un autre but que le bon état de leur corps ? »

— C'est le but qu'ils recherchent, répondit-il.

— Or, est-ce l'abondance d'exercices qui procure un bon état au corps ?, continuai-je. [134a]

— Mais comment, en faisant peu d'exercices, arrive-t-on à assurer le bon état du corps ? » répliqua-t-il.

À ce moment-là, il me parut bon de faire intervenir l'athlète, pour qu'il me vienne en aide en faisant intervenir l'expérience qui était la sienne dans le domaine de l'exercice physique. M'adressant à lui, je lui demandai : « Et toi, mon bon, pourquoi ne nous dis-tu rien, en entendant ce qu'il vient de dire, lui ? Est-ce aussi ton avis que le bon état du corps humain dépend de l'abondance des exercices, ou dépend-il plutôt d'exercices modérés ? »

Il répondit : « Pour ma part, Socrate, j'imaginai que, comme dit le proverbe, même un porc saurait que c'est d'exercices modérés [134b] que dépend le bon état du corps ; alors pourquoi ne saurait pas cela un homme qui ne dort ni ne mange, un homme dont la nuque ne porte pas la marque de l'effort et qui est émacié pour être resté plongé dans la méditation ? » Ses paroles amusèrent les jeunes gens qui se mirent à rire, alors que l'autre rougissait.

Je repris : « Eh bien, es-tu prêt à accorder maintenant que ce ne sont ni l'abondance des exercices ni leur rareté qui font que le corps humain est en bon état, mais des exercices dont le nombre est modéré ? Ou as-tu décidé de te battre contre nous qui sommes deux, pour soutenir ton point de vue ? »

Et le premier de répondre : « Contre lui, j'aurais un plaisir extrême à engager la lutte [134c], et je sais bien que je serais en état de porter secours à la position que j'ai soutenue, fût-ce même à une position moins solide, car cela n'a aucune importance³. Pourtant avec toi je ne tiens pas à soutenir, par esprit de chicane, une position qui contredit l'opinion courante ; je vais même jusqu'à accorder que ce n'est pas le grand nombre d'exercices, mais leur nombre modéré qui assure aux hommes un bon état physique.

« Mais qu'en est-il de la nourriture ? Sera-ce une nourriture abondante ou en quantité modérée qui produit cet effet ? » demandai-je.

Il fut de mon avis aussi pour la nourriture. Je le forçai encore [134d] à convenir que pour le reste de tout ce qui concerne le corps, ce qu'il y a de plus utile, c'est la mesure, et non l'abondance ou la rareté. Et il m'accorda que c'était la mesure.

« Et qu'en est-il, repris-je, pour ce qui concerne l'âme ? Est-ce la mesure qui lui est utile dans ce qu'on lui propose, ou la démesure ? »

— La mesure, répondit-il.

— Or, parmi ce que l'on propose à l'âme, n'y a-t-il pas les sciences ? »

Il en convint.

« Et pour les sciences, c'est donc la mesure qui est utile, et non le grand nombre ? »

Il le reconnut.

« Mais à qui faudrait-il nous adresser pour savoir quelle est la bonne mesure en ce qui concerne les exercices et la nourriture qu'il convient de donner au corps ? »

Nous fûmes tous les trois d'accord pour dire que c'était pour le corps au médecin et pour l'âme au pédotribe⁴ qu'il fallait demander cela.

« Et s'il s'agit de jeter les semences en terre, qui nous indiquera la juste mesure ? »

Dans ce cas, c'est l'agriculteur, nous en sommes tombés d'accord.

« Mais s'il s'agit de jeter les semences des savoirs dans l'âme et de les y planter, à qui devons-nous demander quelle est la juste mesure concernant la quantité et la qualité, si nous visons à obtenir une réponse correcte ? »

Pour répondre à cette question, nous nous trouvâmes fort embarrassés. **[135a]** Alors moi, en plaisantant, je posai la question suivante : « Ne souhaitez-vous pas, puisque nous ne savons pas comment nous en sortir, que nous posions la question à ces jeunes gens ? Ou allons-nous rougir, comme les prétendants dont parle Homère⁵, et qui refusaient de laisser un autre essayer de tendre l'arc ? »

Comme ils me semblaient peu enthousiasmés par cette proposition, je tentai d'aborder la question par un autre biais, et je demandai : « Quelles sont donc, à notre avis, les sciences que doit d'abord acquérir celui qui entreprend de pratiquer la philosophie, puisqu'il ne peut acquérir leur totalité ni même un grand nombre d'entre elles ? »

Celui qui était le plus instruit prit la parole pour répondre : **[135b]** « Les sciences les plus belles et celles qu'il convient surtout d'apprendre, ce sont celles qui permettent d'acquérir la meilleure réputation en philosophie. Or, la meilleure façon d'obtenir le plus grand renom, c'est de paraître compétent sinon dans toutes les disciplines, du moins dans la plupart de celles qui en valent vraiment la peine, pour s'instruire de ce qu'il convient à des hommes libres d'apprendre, je veux dire tout ce qui relève du domaine de la pensée, et non de celui du travail manuel. »

« Est-ce que tu veux parler de quelque chose comme la technique de la construction ?, répliquai-je. Là, pour cinq ou six mines, tu aurais un ouvrier, **[135c]** tandis que tu ne trouverais pas un architecte de haut niveau pour mille drachmes. C'est qu'ils sont rares, même à l'échelle de toute la Grèce. Est-ce de quelque chose comme cela que tu veux parler ? » Il m'accorda, après m'avoir écouté, que c'était bien de cela.

Je lui demandai alors si ce n'était pas chose impossible qu'un même homme apprenne deux disciplines, et à plus forte raison plusieurs d'entre elles et qui fussent importantes.

Et lui de répondre : « Ne va pas supposer, Socrate, que je veuille dire

que celui qui pratique la philosophie doit avoir de chacune de ces disciplines une connaissance aussi approfondie [135d] que celle que possède le professionnel ; mais il doit en avoir une connaissance qui permette à un homme libre et instruit de suivre mieux que tous ceux qui sont là à l'écouter ce que dit l'homme de métier, et d'exprimer son avis sur le sujet, de manière à paraître le plus fin connaisseur et le plus avisé parmi ceux qui à chaque fois sont là à écouter l'homme de métier ou qui le regardent accomplir sa tâche. »

Et moi, comme je n'arrivais pas encore à comprendre ce qu'il voulait dire, je lui demandai : « Est-ce que je me fais une idée juste de ce que tu entends par “philosophe” ? [135e] Tu m'as tout l'air de vouloir dire que le philosophe est pareil à ce que sont, dans la compétition des “cinq épreuves⁶”, les spécialistes de cette discipline si on les compare aux coureurs et aux lutteurs. Ces experts sont en effet surpassés à la course et à la lutte par les coureurs et par les lutteurs, et ils n'y obtiennent que le second prix, mais dans les “cinq épreuves” ils obtiennent le premier prix et remportent la victoire sur les autres athlètes. Peut-être est-ce quelque effet de ce genre que selon toi produit la philosophie chez ceux qui la pratiquent. Pour ce qui est de la connaissance technique, [136a] ils sont surpassés par les spécialistes dans tel ou tel domaine, mais ils occupent le second rang et surpassent ainsi le reste des hommes en ce domaine. Ainsi celui qui pratique la philosophie est-il en tout un homme de second rang. C'est bien quelqu'un de ce genre que tu me parais désigner. »

— Tu sembles avoir bien saisi, Socrate, répondit-il, ce qu'il en est du philosophe, en le comparant au spécialiste des “cinq épreuves”. Il est tout bonnement homme à ne se laisser asservir par aucune tâche et à ne se donner trop de peine en rien dans le but de parvenir à l'exactitude, pour éviter que le soin accordé à une seule chose [136b] ne fasse qu'il ne soit distancé dans toutes les autres, comme c'est le cas des gens de métier. Mais il touche à tout avec mesure. »

Après cette réponse, comme je désirais saisir clairement ce qu'il voulait dire, je lui demandai si les gens de bien étaient à son avis utiles ou inutiles.

« Utiles bien sûr, Socrate, répondit-il.

— Si les gens de bien sont utiles, les méchants sont donc inutiles. »

Il en fut d'accord.

« Mais alors, penses-tu que les philosophes sont des gens utiles, oui ou non ? »

Il admit que les philosophes étaient des gens utiles, [136c] et déclara même les compter parmi les plus utiles.

« Eh bien voyons si tu dis vrai : où nous sont-ils le plus utiles, ces hommes de second rang ? Car il est clair que, dans chaque cas, le philosophe est inférieur à l'expert. »

Il en convint.

« Allons, repris-je, si toi ou quelqu'un de tes amis auquel tu tiens beaucoup veniez à tomber malades et que vous teniez à être guéris, est-ce à

cet homme de second rang que tu demanderais de venir à la maison, ou t'en remettrais-tu à un médecin ?

— Pour ma part, ce serait à l'un et à l'autre, répondit-il.

— Je n'accepte pas cette réponse, repris-je, mais dis-moi : lequel des deux aurait ta préférence et auquel demanderais-tu de venir en premier ?

— Personne, répliqua-t-il, n'hésiterait sur ce point : il accorderait sa préférence au médecin et c'est à lui qu'il demanderait de venir en premier.

— Mais quoi ? sur un navire pris dans une tempête, à qui t'en remettrais-tu, pour ta personne et pour tes biens, au capitaine ou au philosophe ?

— Pour ma part, ce serait au capitaine.

— Et n'en va-t-il pas de même pour tout le reste ; tant qu'il y a un homme de métier, le philosophe n'est pas utile ?

— Évidemment, dit-il. **[136e]**

— Cela ne revient-il pas à dire que, à nos yeux, le philosophe est un être inutile ? Car nous pouvons toujours trouver quelque part des gens de métier. Mais nous sommes convenus que les gens de bien sont utiles et les méchants inutiles.

Il fut obligé d'en convenir.

« Et la question qui s'ensuit, vais-je te la poser, ou n'est-ce pas impoli de le faire ?

— Pose la question que tu souhaites.

— Sois bien sûr que je ne cherche rien d'autre qu'à nous mettre d'accord sur ce qui a été dit. Voici. Nous sommes convenus que la philosophie est une belle chose **[137a]**, que les philosophes sont gens de valeur, et que les méchants sont inutiles. Par ailleurs, nous avons aussi accordé premièrement que, à l'inverse, les philosophes sont inutiles tant qu'on trouvera des gens de métier, et deuxièmement qu'on trouve toujours des gens de métier. De tout cela, ne sommes-nous pas convenus ?

— Nous sommes, semble-t-il, convenus, et cela au terme de la discussion que tu viens de mener, que, s'il est vrai qu'être philosophe c'est posséder des connaissances techniques de la façon que tu dis, les philosophes sont des êtres méchants et inutiles, **[137b]** tant qu'on trouvera des gens de métier. Mais attention, mon cher, ce pourrait bien ne pas être le cas, car être philosophe pourrait bien consister en autre chose qu'à donner toute son attention à acquérir des connaissances techniques ou à passer son temps, tête baissée, à maîtriser une multitude de savoirs, s'il est vrai que, comme je le crois, ce mode de vie est dégradant, et que l'on donne le nom d'"hommes de peine" à ceux qui acquièrent des connaissances techniques. Du reste, pour voir plus clairement si tu dis vrai, pourrais-tu répondre à la question suivante ? Quels sont ceux qui savent comment dresser les chevaux ? Ceux qui font que les chevaux deviennent les meilleurs, ou d'autres ?

— Ceux qui font qu'ils deviennent les meilleurs.

— Et les chiens. **[137c]** Ceux qui savent les faire devenir les meilleurs ne sont-ce pas ceux qui savent les dresser ?

— Oui.

— C'est donc le même art qui fait devenir le meilleur et qui dresse ?

— C'est mon avis, répondit-il.

— Mais quoi ! Cet art qui fait devenir le meilleur et qui dresse, est-ce le même que celui qui permet aussi de distinguer les bons des méchants, ou est-ce un autre ?

— C'est bien celui-là, reprit-il.

— Es-tu prêt à accorder que, pour les hommes, l'art qui est en mesure de les rendre les meilleurs est le même que celui qui permet de les dresser correctement, **[137d]** et de distinguer les bons des méchants ?

— Oui, bien sûr, répondit-il.

— Ce qui vaut pour un ne vaut-il pas pour plusieurs, et ce qui vaut pour plusieurs ne vaut-il pas pour un ?

— Oui.

— Qu'il s'agisse de chevaux ou de toute autre sorte d'animaux ?

— Je l'admets.

— Mais quel est le savoir qui, dans les cités, dresse ceux qui ont une conduite déréglée et qui transgressent les lois ? N'est-ce pas le savoir judiciaire ?

— Oui.

— Y en a-t-il un autre que tu appelles justice, ou est-ce le même ?

— Non, c'est bien le même.

— N'est-ce pas le savoir qui sert à dresser **[137e]** et à distinguer les bons et les méchants ?

— C'est bien lui qui sert à cela.

— Et quiconque peut utiliser ce savoir à l'égard d'une personne, le peut-il à l'égard de plusieurs ?

— Oui.

— Et celui qui ne peut l'utiliser à l'égard de plusieurs personnes, le peut-il à l'égard d'une seule ?

— Je l'affirme.

— À supposer que quelqu'un soit un cheval incapable de distinguer les bons chevaux des mauvais, il sera dès lors incapable de discerner quelle sorte de cheval il est lui-même.

— Je le reconnais.

— Et à supposer que quelqu'un soit un bœuf incapable de distinguer les bons bœufs des mauvais, il sera dès lors incapable de discerner quelle sorte de bœuf il est lui-même.

— Oui, dit-il.

— De même, s'il s'agit d'un chien ?

Il en convint.

« Eh quoi ! Quand il s'agit d'un homme qui est incapable de distinguer entre les hommes qui sont bons **[138a]** et ceux qui sont méchants, ne sera-t-il pas dans l'incapacité de déterminer s'il est lui-même bon ou méchant, puisque

lui aussi est un homme ? »

Il le concéda.

« Or s'ignorer soi-même, est-ce faire preuve de réflexion ou manquer de réflexion ?

— Manquer de réflexion.

— Par conséquent se connaître soi-même, c'est faire preuve de réflexion.

— Je l'admets, dit-il.

— Voilà bien, apparemment, ce que recommande l'inscription de Delphes⁷ : pratiquer la modération et la justice.

— Apparemment.

— N'est-ce pas aussi par ce moyen que nous savons comment dresser correctement ?

— Oui.

— Conclusion : la vertu par le moyen de laquelle nous savons comment dresser correctement, c'est la justice, **[138b]** tandis que celle par le moyen de laquelle nous apprenons à nous connaître nous-mêmes et à connaître les autres, c'est la modération, n'est-ce pas ?

— Apparemment, dit-il.

— Et de même, par conséquent, les cités bien administrées sont celles où les méchants rendent des comptes à la justice.

— Tu dis vrai, répondit-il.

— Et voilà en quoi consiste la politique. »

Il fut de cet avis.

« Or quand c'est un homme seul qui administre bien une cité, on lui donne le nom de "tyran" ou de "roi", n'est-ce pas ?

— J'en conviens.

— N'est-ce pas au moyen de l'art royal et tyrannique que le tyran ou le roi gouverne ?

— Certainement.

— Et ces arts ne sont-ce pas les mêmes **[138c]** que les précédents ?

— Évidemment.

— Quand un particulier administre bien sa maison, quel nom lui donne-t-on ? Patron et maître ?

— Oui.

— Or, est-ce au moyen de la justice qu'il administre bien sa maison, ou au moyen d'un autre art ?

— C'est au moyen de la justice.

— Par conséquent, c'est la même chose, tu le vois, qu'être roi, tyran, dirigeant politique, patron, maître, sage, et juste ; et c'est un seul et même art, que celui du roi, du tyran, du dirigeant politique, du maître, du patron, de l'homme juste et de celui qui est sage.

— Il semble bien qu'il en aille ainsi, reprit-il.

— Le philosophe devra-t-il se sentir honteux, **[138d]** lorsqu'un médecin

donne son avis sur des malades, de ne pouvoir suivre ce que dit le médecin et d'être dans l'incapacité de donner son avis sur ce qui se dit et se fait, comme c'est aussi le cas, s'il s'agit d'un autre homme de métier ? En revanche, quand c'est un juge, un roi, ou un autre de ceux dont nous venons de parler, ne serait-il pas honteux de ne pouvoir suivre ce qu'ils disent et d'être incapable de donner son avis en ces matières ?

— Et comment ne serait-il pas déshonorant, Socrate, de n'avoir aucun avis à émettre en ces matières ?

— Dès lors en ces matières, repris-je, allons-nous continuer de dire que le philosophe doit être comme l'athlète qui participe au concours des cinq épreuves [138e], un homme de second rang, le second en tout, et quelqu'un d'inutile tant qu'il y aura l'un des gens dont j'ai parlé⁸, ou ne faut-il pas plutôt soutenir, en premier lieu, qu'il ne doit s'en remettre à personne d'autre pour l'administration de sa maison et qu'en cela il ne tienne pas le second rang, mais qu'il y fasse régner une juste discipline et la justice, s'il souhaite que sa maison soit bien administrée ? »

Il tomba d'accord avec moi.

« Par ailleurs, à supposer que ses amis s'en remettent à son arbitrage ou que la cité lui confie une affaire à examiner ou à juger, comment ne serait-il pas tout à fait déshonorant, mon cher, qu'alors [139a], il se montre homme de troisième ou de second rang, plutôt que le chef ?

— Tel est mon avis.

— Il s'en faut donc de beaucoup, excellent ami, que la philosophie consiste à apprendre beaucoup de choses et réside dans la maîtrise de techniques. »

En m'entendant parler ainsi, l'homme instruit, honteux de ce qu'il venait de dire, se mura dans le silence ; pour sa part, l'homme sans instruction soutint qu'il en allait bien ainsi ; et les autres louèrent ce qui venait d'être dit.

1- La discussion porte donc sur une question astronomique : l'obliquité de l'écliptique.

2- Ce vers est cité dans le *Lachès* 188b, 189a ; et dans la *République* VII, 536d.

3- La position à défendre n'a aucune importance pour un « éristique », qui ne cherche qu'à l'emporter dans la discussion.

4- Pour le sens de ce terme, voir *Lachès* 184e.

5- *Odyssée* XXI, 285.

6- La lutte, le pugilat, la course, le saut, et le lancer du disque.

7- « Connais-toi toi-même. »

8- Les spécialistes, voir 135d sq.

SISYPHE

En dehors des deux interlocuteurs, Socrate et Sisyphe de Pharsale, dont on ne sait rien, deux autres personnages sont mentionnés, qui eux aussi restent des inconnus. Où se situe l'entretien ? Non loin de Pharsale, une cité sur la route de Larisse en Thessalie, car Sisyphe y délibérait la veille avec ses concitoyens. Tel est d'ailleurs le thème du dialogue : la délibération en commun.

Sisyphe explique qu'il n'a pu entendre Stratonice, la veille, parce qu'il participait avec ses concitoyens à une délibération à Pharsale ; cela permet à Socrate de lancer la discussion (387b-e). La délibération en commun ne serait-elle qu'improvisation, conjecture, divination ? Sisyphe réplique que délibérer c'est rechercher ce qu'il faut faire, en connaissant seulement une partie de la question, mais pas le reste. Donc, poursuit Socrate, délibérer c'est chercher ce que l'on ne sait pas. Mais alors pourquoi chercher ce que l'on ne sait pas, au lieu d'aller s'informer auprès d'un expert (387e-390c) ? Admettons que la délibération est autre chose que la divination ; comment pourra-t-on distinguer entre bons et mauvais conseillers ? S'il est vrai que la délibération porte sur ce qu'il faut faire, elle porte sur ce qui va se produire et non sur ce qui est. Mais comment chercher ce qui n'est pas ? La distinction entre bons et mauvais conseillers ne tient donc pas (390c-391d). Le sujet exige que l'on y réfléchisse encore (391e).

L'auteur de cet écrit connaît bien l'œuvre de Platon. Mais, en dépit de quelques ressemblances avec le *Ménon*, on ne peut rattacher à aucun dialogue précis le *Sisyphe*, qui présente les mêmes défauts que *Sur le juste* et *Sur la vertu* : un style terne, une argumentation monotone. Rien ne permet donc de situer avec précision sa composition dans le temps, mais on peut penser à un exercice d'école rhétorique assez ancien, car Diogène Laërce considère le dialogue comme inauthentique.

SISYPHE

ou Sur la délibération

SOCRATE

Hier, nous t'avons attendu [387b] longtemps, Sisyphe, pour aller écouter Stratonice, en espérant que tu viennes avec nous écouter cet homme de talent donner, en paroles et en actes¹, une présentation pleine de belles et bonnes choses. Et quand nous avons compris que tu ne viendrais plus, nous nous sommes décidés à aller seuls écouter notre homme.

SISYPHE

Hé oui, par Zeus. J'ai eu un empêchement si important que je n'ai pu m'y dérober. Hier en effet, nos magistrats [387c] délibéraient, et ils m'ont obligé à participer à leurs délibérations. Or, chez nous, les gens de Pharsale, la loi exige que l'on obéisse aux magistrats quand ils invitent l'un d'entre nous à se joindre à leurs délibérations.

SOCRATE

C'est une belle chose certes que d'obéir à la loi et de passer aux yeux de ses concitoyens pour un bon conseiller, comme c'est le cas pour toi que les gens de Pharsale tiennent pour un bon conseiller. Mais, Sisyphe, je ne suis pas encore en mesure d'engager avec toi une discussion en bonne et due forme sur ce qu'on entend par « bien délibérer », car cela, je pense, demanderait beaucoup de loisir et un long entretien. Cependant j'aimerais, pour commencer, tenter de m'entretenir avec toi sur ce qu'est la délibération. Eh bien, pourrais-tu me dire ce qu'est la délibération ? Et ne va pas me répondre en me disant ce qu'est bien ou mal délibérer, ou délibérer de belle manière ; mais dis-moi seulement en quoi consiste l'acte même de délibérer. N'est-ce point là chose aisée pour toi qui es un si habile conseiller ? Mais je crains de faire preuve d'une curiosité déplacée en t'interrogeant sur le sujet.

SISYPHE

Quoi, tu ne sais vraiment pas ce que c'est que délibérer ?

SOCRATE

Non, Sisyphe, je ne sais pas, à moins que délibérer ne soit rien d'autre que [387e] rendre des oracles sur les choses à propos desquelles on ne sait pas ce qu'il faut faire, improviser en devinant et en supposant, à la façon des gens qui jouent pair ou impair² ; ces derniers en effet ne savent pas s'ils ont dans la main un nombre d'objets pair ou impair, ce qui n'empêche pas que parfois leur réponse [388a] soit la bonne. Or, dans la plupart des cas, délibérer est quelque chose de tel ; on ne sait rien sur les choses à propos desquelles on délibère, mais il arrive que l'on dise au petit bonheur quelque chose de juste. Si c'est bien quelque chose de tel, je sais en quoi consiste la délibération ; sinon, j'avoue que je ne sais pas encore ce que c'est.

SISYPHE

Eh bien, délibérer ce n'est pas ne rien connaître de la question considérée, mais c'est connaître une partie de la question sans connaître le reste. [388b]

SOCRATE

Par Zeus, veux-tu dire que délibérer, ce soit – car je crois moi aussi être en mesure de deviner ce qu'est ta pensée sur la bonne délibération – quelque chose de ce genre : chercher à découvrir ce que nous avons de mieux à faire, sans savoir à quoi s'en tenir clairement, mais en étant guidé par une conception vague ?

SISYPHE

C'est mon avis.

SOCRATE

Or, ce que l'on cherche, est-ce les choses que l'on connaît, ou aussi celles que l'on ne connaît pas ? [388c]

SISYPHE

Les deux.

SOCRATE

En disant que l'on cherche tout à la fois ce que l'on connaît et ce que l'on ne connaît pas, entends-tu quelque chose de ce genre : au sujet de

Callistrate, quelqu'un sait qui il est, mais ignore où il se trouve. Est-ce là ce que tu veux dire en disant : il faut chercher et ce que l'on sait et ce que l'on ne sait pas ?

SISYPHE

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, ce que cet homme chercherait, ce ne serait pas à connaître Callistrate, [388d] car il le connaît déjà.

SISYPHE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Mais à savoir où il est, voilà ce qu'il chercherait.

SISYPHE

C'est mon avis.

SOCRATE

Dès lors, il ne chercherait pas non plus à savoir où il pourrait se trouver, à supposer qu'il le sache, car il le trouverait sur-le-champ ?

SISYPHE

Oui.

SOCRATE

Par conséquent, on ne cherche pas, c'est certain, ce que l'on sait, mais, à ce qu'il semble, ce que l'on ne sait pas. Et si cet argument, Sisyphe, te semble éristique, et n'avoir pas d'autre but que la dispute [388e], examine encore ce point, pour déterminer si ce que je vais dire ne te semble pas aller dans le même sens que ce que nous venons de dire. Tu sais bien, n'est-ce pas, ce qui se passe en géométrie. À propos de la diagonale, ce que les géomètres ignorent, ce n'est pas si c'est ou non une diagonale – et ce n'est pas cela qu'ils cherchent à découvrir –, mais ils veulent savoir quelle peut bien être en grandeur sa mesure par rapport aux côtés des surfaces qu'elle coupe en deux. N'est-ce pas ce qu'ils veulent savoir ?

SISYPHE

C'est bien cela, me semble-t-il.

SOCRATE

Ce que précisément ils ignorent, n'est-ce pas ?

SISYPHE

Bien sûr.

SOCRATE

Et encore ! Tu n'es pas sans savoir que la duplication du cube fait l'objet de recherches chez des géomètres qui veulent savoir comment y parvenir³. Mais pour ce qui est du cube lui-même, ils ne cherchent pas à savoir si c'est un cube ou non, car cela, ils le savent, n'est-ce pas ?

SISYPHE

Oui. [389a]

SOCRATE

N'est-il pas vrai également que, au sujet de l'air, Anaxagore, Empédocle et toutes les autres « têtes en l'air⁴ » ont, comme tu le sais, cherché à savoir s'il était dépourvu de limites ou limité.

SISYPHE

Oui.

SOCRATE

Ils ne cherchaient pas à savoir si l'air existe, bien sûr ?

SISYPHE

Certainement pas.

SOCRATE

Dès lors, tu conviendras qu'il en va ainsi d'ores et déjà pour tout le reste, et que personne ne cherche jamais ce qu'il sait, mais bien plutôt ce qu'il ignore.

SISYPHE

C'est mon avis.

SOCRATE

Or délibérer nous a bien paru [389b] consister en ceci : chercher à découvrir ce qu'on a de mieux à faire quand il nous faut agir.

SISYPHE

Oui.

SOCRATE

Mais cette recherche en quoi consiste la délibération porte sur ce qu'on doit faire, n'est-ce pas ?

SISYPHE

Oui, bien sûr.

SOCRATE

Par voie de conséquence, il est temps de voir ce qui empêche ceux qui cherchent de découvrir ce qu'ils cherchent.

SISYPHE

C'est bien ce qu'il faut faire, me semble-t-il.

SOCRATE

Pouvons-nous dire que cet obstacle est pour eux autre chose qu'un [389c] défaut de science ?

SISYPHE

Lançons la recherche, par Zeus.

SOCRATE

Oui, faisons de notre mieux, et comme dit le proverbe, « larguons les amarres » et faisons donner toute notre voix. De concert avec moi, examine ce point : penses-tu qu'il soit possible à un homme de délibérer sur la musique, alors qu'il ne connaît rien à la musique, et qu'il ne sait comment il convient de s'y prendre pour jouer de la cithare, ni rien de ce qu'il faut faire pour jouer de

la musique ?

SISYPHE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Et que dire de la stratégie et de l'art de la navigation ? Celui qui ne sait absolument pas à quoi s'en tenir est-il, à ton avis, en mesure [389d] de délibérer sur ce qu'il y a à faire dans l'un et l'autre cas ? Est-il en mesure de dire comment s'y prendre comme stratège et comme capitaine de navire, celui qui ne sait ni commander une armée ni diriger un navire ?

SISYPHE

Non.

SOCRATE

Ne crois-tu pas qu'il en va ainsi pour tout le reste ? Sur les choses que l'on ne connaît pas, il ne sera jamais possible ni d'acquérir une connaissance ni de délibérer.

SISYPHE

C'est mon avis.

SOCRATE

Mais on peut chercher ce que l'on ignore, n'est-ce pas ?

SISYPHE

Oui, bien sûr. [389e]

SOCRATE

Donc chercher, ce n'est pas la même chose que délibérer ?

SISYPHE

Comment cela ?

SOCRATE

Parce que, je suppose, la recherche porte sur ce que l'on ne sait pas,

tandis qu'il ne paraît pas possible de délibérer sur ce que l'on ne connaît pas. N'est-ce pas là ce que nous venons de dire ?

SISYPHE

C'est bien cela.

SOCRATE

Par conséquent, vous autres, hier, vous avez cherché ce qui valait le mieux pour votre cité, alors que vous ne saviez pas à quoi vous en tenir. Si vous l'aviez su, en effet, vous ne l'auriez pas cherché, je suppose, pas plus que nous ne cherchons ce que nous savons déjà, n'est-ce pas ?

SISYPHE

Nous ne cherchons pas, dans ce cas.

SOCRATE

Que faut-il faire, d'après toi, Sisyphe, quand on ne sait pas : chercher ou apprendre ?

SISYPHE

Apprendre, par Zeus ! [390a]

SOCRATE

Tu as bien raison. Mais alors pourquoi estimes-tu qu'il vaut mieux apprendre plutôt que chercher ? Parce qu'on trouvera plus vite et plus facilement en apprenant de ceux qui savent qu'en cherchant soi-même, lorsque l'on ne sait pas. Ou est-ce pour une autre raison ?

SISYPHE

Non, c'est bien pour cette raison.

SOCRATE

Mais alors pourquoi, hier, avez-vous pris la peine de délibérer sur ce que vous ne saviez pas, en cherchant ce qu'il y avait de mieux à faire pour la cité, au lieu d'apprendre, auprès de l'un de ceux qui savent à quoi s'en tenir, ce qu'il y avait de mieux à faire pour la cité ? En vérité, vous me semblez avoir passé la journée d'hier à improviser et à vaticiner sur des questions qui n'étaient pas de votre compétence, toi et les magistrats de la cité, sans

chercher à vous informer. Peut-être prétendras-tu que je me moque de toi, sans autre motif que de discuter, et que je n'ai pas pris la peine d'avancer une seule preuve sérieuse pour soutenir ce que je disais ?

« Mais, par [390c] Zeus, Sisyphe, procède avec le plus grand sérieux à l'examen de la question que voici. Suppose que l'on accorde que la délibération est bien quelque chose, et non, comme nous le pensions tout à l'heure, rien de plus qu'une absence de savoir, une conjecture ou une "improvisation" – pour me servir de ce mot plus recherché au lieu d'un autre –, crois-tu qu'il y ait des gens qui soient supérieurs à d'autres, lorsqu'il s'agit de délibérer et de bien conseiller, comme c'est le cas dans toutes les autres spécialités sans exception, où certains sont meilleurs que d'autres, qu'ils soient charpentiers, médecins, [390d] joueurs de flûte ou qu'ils pratiquent n'importe quel autre métier. Et tout comme ces derniers dans leur métier, ne penses-tu pas que, pour la délibération, certaines personnes sont supérieures à d'autres ?

SISYPHE

C'est ce que je pense.

SOCRATE

Eh bien, dis-moi. Pour tous ceux qui délibèrent, bien ou mal, la délibération porte sur ce qui va se produire ?

SISYPHE

C'est certain.

SOCRATE

Or, ce qui va se produire n'existe pas encore.

SISYPHE

Non, bien sûr.

SOCRATE

Car si ces choses existaient, elles ne seraient plus à venir je suppose, [390e] mais elles existeraient déjà. N'est-ce pas ?

SISYPHE

Oui.

SOCRATE

Donc, si elles n'existent pas encore, elles ne sont pas encore venues à l'existence, puisqu'elles ne sont pas ?

SISYPHE

Non, en effet.

SOCRATE

Or si elles ne sont pas encore venues à l'existence, elles ne peuvent pas non plus avoir une nature ?

SISYPHE

Forcément, elles n'en ont pas.

SOCRATE

Alors, tous ceux qui délibèrent, bien ou mal, ne le font-ils pas sur des choses qui ne sont pas, qui n'ont pas encore existé et qui n'ont aucune nature, puisqu'ils délibèrent sur des choses futures ?

SISYPHE

Cela paraît bien être le cas.

SOCRATE

Eh bien, te semble-t-il, à toi, possible d'atteindre, bien ou mal, quelque chose qui n'existe pas ?

SISYPHE

Que veux-tu dire ?

SOCRATE

Je vais te l'expliquer. Vois ce qu'il en est. **[391a]** Comment, entre plusieurs archers, distinguer celui qui est bon de celui qui est mauvais ? Il n'est pas difficile de le déterminer. Sans doute leur demanderais-tu de viser une cible, n'est-ce pas ?

SISYPHE

Bien sûr.

SOCRATE

Et c'est celui qui aurait atteint le plus souvent la cible que tu déclarerais vainqueur ?

SISYPHE

C'est mon avis.

SOCRATE

Mais si aucune cible n'était proposée sur laquelle viser, et que chacun tirât dans la direction qu'il souhaite, comment te serait-il possible de distinguer ceux qui tirent bien de ceux qui tirent mal ? [391b]

SISYPHE

Il n'y aurait pas moyen.

SOCRATE

Eh bien, il en va de même quand il s'agit de discerner ceux qui délibèrent bien de ceux qui délibèrent mal ; si tu ne savais pas sur quoi portent leurs délibérations, ne te trouverais-tu pas dans l'embarras ?

SISYPHE

Je le pense.

SOCRATE

Mais, si c'est sur ce qui va arriver que délibèrent ceux qui délibèrent, ils délibèrent sur ce qui n'existe pas.

SISYPHE

C'est exact.

SOCRATE

Et n'est-il pas absolument impossible à qui que ce soit de tomber sur quelque chose qui n'est pas ? Comment en effet, selon toi, est-il possible de tomber sur [391c] ce qui n'est pas ?

SISYPHE

Il n'y a pas moyen.

SOCRATE

Donc, puisqu'il n'y a pas moyen de tomber sur ce qui n'est pas, personne, non plus, en délibérant sur ce qui n'est pas, n'est en mesure de tomber sur quelque chose ? Car le futur relève de ce qui n'est pas, n'est-il pas vrai ?

SISYPHE

Il me semble bien.

SOCRATE

Alors, puisqu'il n'est pas même possible de tomber sur ce qui va se produire, aucun homme ne peut être qualifié de bon ou de mauvais conseiller ?

SISYPHE

En apparence, non.

SOCRATE

Et nul ne sera meilleur ou pire conseiller qu'un autre, puisque nul n'est apte à tomber plus ou moins facilement [391d] sur ce qui n'est pas ?

SISYPHE

Non, bien sûr.

SOCRATE

À quel critère se réfèrent les gens, lorsqu'ils déclarent que les uns sont bons conseillers et les autres mauvais conseillers ? N'est-ce point là, Sisyphe, une question qui mérite qu'on y réfléchisse encore ?

1- Peut-être une allusion à *Ménon* 86c ; c'est du *Ménon* que s'inspire le *Sisyphe*. Célèbre cithariste, Stratonice semble, d'après les renseignements qui nous sont donnés ici, avoir donné une conférence sur son art, accompagnée d'exécutions musicales.

2- Sur ce jeu de « pair ou impair », voir le début du *Lysis*.

3- Ce problème était aussi appelé « problème de Délos » car Apollon avait exprimé le désir de voir doubler l'autel de son temple à Délos. Il s'agissait donc de construire un cube double d'un premier cube, dont on connaît la longueur des côtés.

4- Le terme composé *metarsoieskhia* est une raillerie populaire lancée contre ceux qui contemplent le cours des astres et en discutent, tout en se montrant démunis face aux contingences de ce monde : une servante moque Thalès qui, contemplant le ciel, n'a pas vu le puits dans lequel il est tombé (voir *Théétète* 174a).

LE SOPHISTE

Fidèles au rendez-vous donné par Socrate à la fin du *Théétète*, Théodore et Théétète amènent avec eux un Étranger d'Élée, qui connaît Zénon et Parménide, et à qui l'on demande de répondre à cette question : comment définit-on là-bas le sophiste, le politique et le philosophe ? Le *Sophiste* examine la première question, le *Politique* la seconde. Quant au philosophe, Platon n'en propose nulle part de définition.

Avant de se lancer à la recherche d'une définition du sophiste, l'Étranger d'Élée insiste pour que l'on se mette d'accord sur la méthode à suivre : ce sera la dialectique, qui procède par division et rassemblement. L'Étranger d'Élée propose alors successivement six définitions : 1) le sophiste est un chasseur de jeunes gens riches, en quête d'une rémunération ; 2) le sophiste est un marchand de connaissance à l'usage de l'âme ; 3) et 4) le sophiste est un petit commerçant, de première ou de seconde main ; 5) le sophiste est un athlète en matière de disputes ; 6) le sophiste purifie l'âme des opinions qui l'entravent dans l'acquisition des connaissances. Cette dernière définition soulève une difficulté redoutable : elle fait intervenir le problème de l'erreur. Or l'erreur implique l'existence du non-être, possibilité exclue par l'injonction de Parménide, pour qui seul l'être existe. Pour sortir de l'impasse, l'Étranger d'Élée doit se résoudre à récuser le présupposé sur lequel repose la doctrine de son maître sur l'être. Dans ce but, il récapitule les différentes théories de l'être qui ont été avancées jusque-là, jouant ainsi le rôle de premier « historien » de la philosophie. Certains penseurs ont soutenu que l'être était unique, tandis que d'autres l'ont présenté comme multiple. Certains, l'assimilant au sensible, le voyaient en perpétuel mouvement, tandis que d'autres, le situant dans l'intelligible, estimaient qu'il ne pouvait être qu'au repos. Amenant les uns et les autres à admettre que, dans l'être, on trouve du mouvement et du repos, l'Étranger d'Élée construit ce célèbre développement : le Repos, comme Forme, n'est pas le Mouvement, même si le Repos et le Mouvement existent bien. Dès lors, il convient de distinguer en l'Être un aspect d'existence (cet arbre existe) et un aspect d'identité (c'est un arbre). Alors qu'il n'y a pas de non-être au sens d'inexistence, ce en quoi Parménide avait raison, il y a du non-être au sens d'identité ; ce non-être c'est la différence. Bref, toute réalité est ce qu'elle est dans la mesure où elle demeure la Même, mais son identité se définit contre tout le reste dans la mesure où elle est Autre que ce qui n'est pas elle.

Se fondant sur cette analyse, l'Étranger d'Élée peut alors passer au problème de l'erreur sur le plan de la pensée et du discours, où l'on trouve la première définition du jugement et donc de la proposition comme entrelacs de noms et de verbes. Et si l'on fait intervenir à ce stade la notion de l'Autre, la proposition fausse fait référence à quelque chose qui n'est pas, non pas au sens de ce qui n'existe pas, mais au sens de ce qui est différent. L'erreur consiste donc à penser ou à dire quelque chose qui est différent de ce qui existe dans la réalité : « Théétète, avec qui je suis en train de parler, vole », par exemple. À partir de là,

l'Étranger d'Élée est en mesure de proposer la définition suivante du sophiste : c'est un fabricant de simulacres, de mensonges ou d'erreurs délibérés, dans le domaine du discours.

On trouve donc dans le *Sophiste* les éléments suivants : une histoire des doctrines de l'être avant Platon ; une critique de l'ontologie de Parménide qui n'a pas distingué dans le terme « être » entre le sens d'« existence » et celui d'« identité » ; une extension de l'usage de la négation qui ne peut être réduite à la contrariété, mais qui fait intervenir la différence ; une définition de l'erreur au niveau de la pensée et à celui du discours ; et enfin une définition du sophiste. C'est dire l'importance de ce dialogue.

LE SOPHISTE

ou Sur l'être ; genre logique

THÉODORE

[216a] Fidèles à notre engagement d'hier¹, nous voici, Socrate, et, en notre compagnie, nous amenons cet étranger. En ce qui concerne ses origines, il naquit à Élée ; cependant, il est différent² des compagnons de Parménide et de Zénon, quoiqu'il soit un véritable philosophe.

SOCRATE

S'il en est ainsi, Théodore, l'étranger que tu amènes, ne serait-il pas – même si tu l'ignores – un dieu, pour adopter le mot d'Homère ? Car celui-ci disait, en effet, [216b] que les hommes qui respectent la justice sont accompagnés par des dieux, mais c'est surtout le dieu des étrangers qui contrôle, chez les hommes, aussi bien les excès que la conduite bien réglée³. Toi aussi, peut-être viens-tu escorté par l'un de ces êtres souverains qui, étant donné la faiblesse de nos arguments, nous regardera et nous contredira comme s'il était un dieu de la réfutation.

THÉODORE

Telle n'est pas, Socrate, la manière d'être de cet étranger ; il est plus mesuré que ceux qui aiment à prendre part aux controverses. Et, en outre, il me semble que cet homme n'est nullement un dieu, bien qu'il soit, cependant, un être divin, car [216c] je proclame que tous les philosophes le sont.

SOCRATE

À juste titre, mon estimé ami. Mais il est probable que son genre n'est, pour ainsi dire, guère plus facile à discerner que le genre du dieu. Car ces hommes prennent les apparences les plus diverses pour « parcourir les cités » au milieu de l'ignorance populaire, et ceux qui sont réellement des philosophes – et non pas ceux qui le sont faussement – regardent d'en haut la vie des gens d'ici-bas. C'est ainsi que, pour quelques-uns, on ne peut leur

concéder aucune valeur, tandis que pour les autres ils sont dignes de tout [216d]. Ils revêtent parfois l'aspect d'hommes politiques, d'autres fois de sophistes, ou bien encore ils peuvent sembler complètement fous. Voilà pourquoi, s'il lui plaît de me répondre, j'aimerais entendre l'étranger nous dire ce que l'on pense [217a] chez lui de ces individus, et comment ils les nomment.

THÉODORE

De qui parles-tu ?

SOCRATE

Du sophiste, du politique et du philosophe.

THÉODORE

Que veux-tu savoir exactement, et quel est l'embarras qui t'incite à poser cette question à leur sujet ?

SOCRATE

Celui-ci. Pensent-ils que les trois ne sont qu'une seule chose, ou deux, ou, étant donné qu'il y a trois noms, distinguent-ils trois genres, en assignant un nom à chacun ?

THÉODORE

Je crois qu'il n'aura aucune peine à répondre. Qu'en penses-tu, Étranger ? [217b]

L'ÉTRANGER

Cela même, Théodore. La question me semble aisée, et il n'est pas difficile de dire qu'ils conçoivent qu'il y a trois genres. Distinguer avec clarté ce qu'est chacun, en revanche, n'est pas un travail simple ni facile.

THÉODORE

Au fait, Socrate, c'est une véritable coïncidence, mais les sujets que tu viens de proposer sont tout proches de ceux dont nous étions en train de discuter avant d'arriver ici, et ce qu'il vient de te dire, il nous l'avait déjà fait remarquer. Il affirme, en effet, avoir abondamment entendu parler de cette question et n'en avoir rien oublié. [217c]

SOCRATE

Ne décline donc pas, Étranger, la première faveur que nous te demandons et veuille répondre à cette question : à quelle méthode, pour mener à bien ta démonstration, va ta préférence, un discours long, ou bien des interrogations, comme celles utilisées jadis par Parménide, qui développa des arguments merveilleux en ma présence, lorsque j'étais jeune et qu'il était déjà très vieux ? [217d]

L'ÉTRANGER

Quand l'interlocuteur est agréable et docile, Socrate, la méthode du dialogue est la plus facile. Sinon, on se trouve seul à parler.

SOCRATE

En ce qui concerne l'interlocuteur, tu as la possibilité de choisir qui tu voudras parmi ceux qui sont devant toi, car ils seront tous des partenaires complaisants. Mais, si tu veux suivre mon avis, choisis-le parmi les jeunes ; Théétète, par exemple, ou quelque autre selon ton bon vouloir.

L'ÉTRANGER

J'ai un peu honte, Socrate, car aujourd'hui c'est la première fois que je me trouve parmi vous, et, au lieu d'entamer une conversation constituée de phrases concises, un mot [217e] répondant à un autre, je suis certain de m'engager dans un discours pesant, soit en m'adressant à moi-même, soit en m'adressant à un autre, comme si je faisais une conférence. Car, en réalité, ce que nous traitons n'est pas aussi simple à répondre qu'on pourrait le croire ; il nécessite un long discours. Cependant, il serait contraire à l'hospitalité et grossier de ne pas te complaire, à toi et à tes amis, surtout après ce que tu viens d'exprimer. [218a] J'accepte donc complètement Théétète comme interlocuteur, non seulement parce que je me suis déjà entretenu avec lui, mais aussi parce que toi-même viens de m'y inviter.

THÉÉTÈTE

C'est ainsi donc, Étranger, comme le dit Socrate, que tu nous feras plaisir à tous.

L'ÉTRANGER

Il n'y a par conséquent plus rien à dire, Théétète ; c'est avec toi que, dorénavant, l'argumentation se déploiera. Et, si à quelque moment la discussion te pèse, ce ne sera pas à moi que tu devras l'imputer, mais à tes amis ici présents. [218b]

THÉÉTÈTE

Je ne pense pas fléchir tout de suite, mais, si cela m'arrivait, nous ferions appel à Socrate que voici, qui a le même nom que Socrate ; nous avons le même âge et faisons souvent des exercices ensemble ; il est donc habitué à partager mes fatigues...

L'ÉTRANGER

Excellent ! Comme il convient à ta tâche, tu réfléchiras à la question au fur et à mesure du développement du raisonnement. En revanche, et pour commencer, c'est – il me semble – en commun que nous devons tous deux examiner le sophiste, afin de chercher [218c] et de montrer grâce à une définition, ce qu'il est. Car pour l'instant nous ne partageons, toi et moi, que son nom ; en ce qui concerne l'objet que nous désignons par lui, par contre, il est probable que nous avons chacun de nous des notions particulières. Mais, dans tous les cas, il est toujours préférable de se mettre d'accord sur la chose elle-même, grâce à des définitions, plutôt que sur le nom isolé, sans définition. Quant à la race que nous avons décidé d'isoler, celle du sophiste, sa définition n'est guère plus facile à saisir que les autres. On sait cependant, depuis bien des temps, que les grands problèmes, ceux qu'il faut bien résoudre [218d], doivent être d'abord traités sur la base d'exemples simples et faciles avant d'être envisagés à un niveau plus élevé. Voilà donc, Théétète, ce que je te propose : comme nous pensons, toi et moi, que le genre du sophiste est difficile et pénible à saisir, essayons d'abord la méthode qui nous y mènera, sur un sujet moins ardu. À moins que tu n'aies, toi, un chemin plus aisé à parcourir à nous proposer.

THÉÉTÈTE

Hélas, non !

L'ÉTRANGER

Veux-tu que nous tentions alors de poursuivre un sujet simple, que nous considérerons comme un modèle de notre grand sujet ? [218e]

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Que pourrions-nous donc proposer de simple et à la fois commode à connaître, dont la définition soit plus facile à atteindre que celle d'un sujet important ? Le pêcheur à la ligne, par exemple. Ne s'agit-il pas là d'un thème

connu et qui présente peu d'intérêt ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait. [219a]

L'ÉTRANGER

Ainsi, j'ai le ferme espoir que cette méthode, ainsi que sa définition, nous seront profitables afin de parvenir au but que nous nous sommes proposé.

THÉÉTÈTE

Ce serait très bien.

L'ÉTRANGER

Eh bien, allons-y, commençons donc par le pêcheur à la ligne, et de la manière suivante. Dis-moi : soutiendrons-nous qu'il possède une technique, ou, s'il n'en possède pas, qu'il est doué d'un autre pouvoir ?

THÉÉTÈTE

On ne peut dire qu'il soit privé d'une technique.

L'ÉTRANGER

Mais il y a, en réalité, des formes dont dépendent toutes les techniques.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

L'agriculture, de même que tout ce qui est propre aux soins dont tout corps mortel ne peut se passer, ainsi que tout ce qui concerne les choses composées ou fabriquées – que nous appelons [219b] ustensiles –, et, enfin, l'imitation, n'est-il pas justifié d'appliquer à tout cela un seul et même nom ?

THÉÉTÈTE

Oui, mais lequel ?

L'ÉTRANGER

Lorsque quelqu'un a amené à la réalité quelque chose qui n'existait pas avant, nous disons de celui-ci qu'il « a produit », et de ce qui a été amené à la réalité, qu'il « a été produit ».

THÉÉTÈTE

Cela me semble correct.

L'ÉTRANGER

Et tout ce que nous avons mentionné tout à l'heure avait ce pouvoir.

THÉÉTÈTE

En effet.

L'ÉTRANGER

Afin de réunir tout cela sous un seul nom, disons qu'il s'agit d'une puissance productrice. [219c]

THÉÉTÈTE

Soit.

L'ÉTRANGER

Mais, à côté de cette forme, il y a celle qui concerne l'objet d'un apprentissage, comme les connaissances dans des domaines aussi divers que celui des affaires, de la lutte ou de la chasse, c'est-à-dire des techniques qui ne fabriquent pas, mais qui capturent choses ou produits – soit par des moyens intellectuels, soit par l'action – ou qui empêchent leur capture. Dès lors, le plus convenable serait de regrouper toutes ces parties sous le même nom de technique d'acquisition.

THÉÉTÈTE

Cela serait préférable. [219d]

L'ÉTRANGER

Cependant, si toutes les techniques sont, soit productrices, soit d'acquisition, où placerons-nous, Théétète, le pêcheur à la ligne ?

THÉÉTÈTE

Dans quelque endroit de la technique d'acquisition, c'est évident.

L'ÉTRANGER

Mais n'y a-t-il pas deux formes d'acquisition ? Il y a, d'une part, l'échange qui se fait de gré à gré, par des cadeaux, par location ou par achat ; mais le reste, tout ce dont on s'empare par des actions ou des moyens intellectuels, n'est-ce pas une forme d'appropriation ?

THÉÉTÈTE

Cela se déduit de ce que nous avons dit.

L'ÉTRANGER

Et la technique de l'appropriation ne doit-elle pas être divisée en deux à son tour ?

THÉÉTÈTE

De quelle manière ? [219e]

L'ÉTRANGER

D'un côté nous devons poser la lutte, tout ce qui se fait à découvert ; et, de l'autre, tout ce qui se fait à la dérobée, la capture.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

De même, nous pourrions également diviser en deux la technique de la capture.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

En distinguant, d'une part, le genre inanimé, et, de l'autre, l'animé.

THÉÉTÈTE

Pourquoi pas ? Les deux existent. [220a]

L'ÉTRANGER

Comment pourraient-ils ne pas exister ? Laissons de côté la capture des êtres inanimés, car on permet qu'elle n'ait pas un nom qui lui soit propre, mis à part quelques techniques propres au métier de plongeur et d'autres fonctions peu importantes ; l'autre partie, en revanche, la capture d'êtres vivants animés, s'appelle la chasse.

THÉÉTÈTE

Bien évidemment.

L'ÉTRANGER

Ne serait-il d'ailleurs pas juste d'affirmer que cette dernière a une forme double : la chasse aux animaux qui marchent, qui se divise en espèces et dénominations particulières, et, en ce qui concerne les animaux qui nagent, la chasse au gibier nageur ?

THÉÉTÈTE

Certainement. [220b]

L'ÉTRANGER

Et, dans le genre nageur, ne distinguons-nous pas un genre volatile, et un autre aquatique ?

THÉÉTÈTE

Oui, bien sûr.

L'ÉTRANGER

On appelle « chasse aux oiseaux », je crois, celle qui concerne le genre volatile.

THÉÉTÈTE

C'est en effet ainsi qu'on la nomme.

L'ÉTRANGER

Et pêche celle qui concerne à peu près tout le genre aquatique.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et alors ? N'est-il pas possible de diviser cette dernière en deux grandes parties ?

THÉÉTÈTE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

Celle où l'on pratique la chasse au moyen de clôtures, et celle où l'on frappe la proie.

THÉÉTÈTE

Que veux-tu dire ? Quelle est la différence ? [220c]

L'ÉTRANGER

Nous appelons clôture tout ce qui, pour retenir quelque chose, l'encercle depuis l'extérieur.

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Or, quel autre nom, mis à part celui de « clôture », pourrait-on appliquer aux nasses, filets, lacets, cages et tout ce qui leur est analogue ?

THÉÉTÈTE

Aucun.

L'ÉTRANGER

Nous appelons donc « capture par clôture », ou quelque chose de pareil, cette partie de la chasse.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Mais celle où l'on frappe à l'aide d'hameçons et de tridents [220d] est différente ; et si nous voulons utiliser un nom unique pour ces deux modalités, il faudra l'appeler « capture à la frappe ». Mais peut-être pourrait-on lui trouver un meilleur nom ?

THÉÉTÈTE

Ne nous soucions pas du nom : celui-ci suffit.

L'ÉTRANGER

Lorsque cette chasse se fait de nuit, à la lumière du feu, je crois qu'elle reçoit le nom de « chasse au feu » de la part de ceux qui sont du métier.

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Et celle qui se fait de jour s'appelle, en général, « pêche à l'hameçon », car les tridents sont eux aussi des hameçons. [220e]

THÉÉTÈTE

On l'appelle ainsi.

L'ÉTRANGER

Mais lorsque cette pêche à l'hameçon, qui est une partie de la capture à la frappe, se fait du haut vers le bas à l'aide d'un trident, il me semble qu'elle s'appelle « pêche au trident ».

THÉÉTÈTE

Quelques-uns l'appellent ainsi.

L'ÉTRANGER

Et ce qui reste n'est, pour ainsi dire, qu'une forme unique.

THÉÉTÈTE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

Celle où l'on utilise un hameçon et où l'on frappe d'une manière opposée à celle-ci : on ne touche pas n'importe quelle partie du corps, comme [221a] le font les tridents, mais on accroche le gibier par la tête ou par la bouche, et on le tire du bas vers le haut par le moyen de gaules et de roseaux. Cette pêche-ci, Théétète, comment la nommerons-nous ?

THÉÉTÈTE

C'est, il me semble, ce que nous nous proposons de trouver. Ainsi, nous voilà parvenus à notre but.

L'ÉTRANGER

Et maintenant, tous les deux, [221b] non seulement nous sommes d'accord sur le nom de pêche à la ligne, mais nous avons également cerné le fait lui-même avec précision. En effet, nous savons, dès à présent, que la moitié de la technique tout entière était l'acquisition ; que la moitié de l'acquisition était l'appropriation ; que celle de l'appropriation était la capture ; que celle de la capture était la chasse ; que celle de la chasse était la chasse aux gibiers nageurs ; que la section inférieure de la chasse aux gibiers nageurs était la pêche ; que celle de la pêche était la pêche à la frappe ; que celle de la pêche à la frappe était la pêche à l'hameçon ; et, dans cette dernière technique de pêche, celle qui frappe [221c] du bas vers le haut donne son nom à cette activité même que nous recherchions, qui s'appelle « pêche à la ligne ».

THÉÉTÈTE

La définition a été mise en lumière d'une manière très pertinente.

L'ÉTRANGER

Eh bien, servons-nous de ce modèle et tentons de savoir ce qu'est le sophiste.

THÉÉTÈTE

D'accord.

L'ÉTRANGER

La première chose que nous avons cherché était de savoir s'il fallait considérer le pêcheur à la ligne comme un profane ou comme quelqu'un possédant une certaine technique.

THÉÉTÈTE

Oui. [221d]

L'ÉTRANGER

Eh bien, Théétète, que dirons-nous maintenant du sophiste : doit-on le considérer comme un profane, ou doit-on prendre « sophiste » au pied de la lettre⁴ ?

THÉÉTÈTE

Il n'est nullement un profane ! Mais je vois où tu veux en venir : celui qui possède ce nom même se doit d'être complètement un savant.

L'ÉTRANGER

Nous devons donc soutenir, il semble, qu'il possède une certaine technique.

THÉÉTÈTE

Oui, mais quelle peut bien être cette technique ?

L'ÉTRANGER

Pourrons-nous ignorer, par les dieux ! que les deux individus sont apparentés ?

THÉÉTÈTE

Quels individus ?

L'ÉTRANGER

Le pêcheur à la ligne et le sophiste.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Il me semble que les deux sont des chasseurs. [221e]

THÉÉTÈTE

Quelle sorte de chasse pratique le sophiste ? Nous avons déjà parlé de l'autre...

L'ÉTRANGER

Nous avons tout à l'heure séparé en deux classes les espèces de gibier : d'un côté ceux qui marchent et de l'autre côté ceux qui nagent.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et nous avons poursuivi la division du côté des nageurs, tandis que nous laissions la classe des marcheurs indivise, en disant simplement que celle-ci comptait plusieurs formes. [222a]

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Jusqu'à cette étape, donc, le sophiste et le pêcheur à la ligne allaient conjointement en partant de la technique de l'acquisition.

THÉÉTÈTE

Il semble.

L'ÉTRANGER

Mais c'est précisément à partir de la chasse aux gibiers que leurs voies divergent, car l'un se dirige vers la mer, les rivières et les marais, pour chasser les êtres vivants qui s'y trouvent.

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Et l'autre s'en va vers la terre et des rivières d'une autre espèce, c'est-à-dire des prés regorgeant de richesse et de jeunesse, afin d'y saisir les fruits. [222b]

THÉÉTÈTE

Qu'entends-tu par là ?

L'ÉTRANGER

Que la capture des animaux qui marchent présente elle aussi deux parties majeures.

THÉÉTÈTE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

L'une concerne les animaux apprivoisés ; et l'autre, les bêtes sauvages.

THÉÉTÈTE

Ainsi, peut-on capturer des animaux apprivoisés ?

L'ÉTRANGER

Oui, si tu considères que l'homme est un animal apprivoisé. C'est à toi de choisir : soit qu'il n'y a pas d'animaux apprivoisés, soit qu'il y en a mais l'homme est alors un animal sauvage ; ou bien l'homme est un animal apprivoisé, et on ne peut le capturer. Opte donc pour la possibilité vers laquelle va ta préférence, et fais en sorte de la développer devant nous. [222c]

THÉÉTÈTE

Je crois que nous sommes des animaux apprivoisés, et j'affirme que la chasse à l'homme existe bel et bien.

L'ÉTRANGER

Disons donc que la capture des animaux apprivoisés est double.

THÉÉTÈTE

Par rapport à quoi ?

L'ÉTRANGER

Piraterie, chasse aux esclaves, tyrannie, et tout ce qui relève de la guerre, ce sont là des choses qui ne peuvent être définies que par un seul terme : capture violente.

THÉÉTÈTE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Et, d'autre part, les discours judiciaires, les discours politiques, les conférences privées, l'ensemble de tout cela recouvre le nom d'une seule technique, celle qui captive par la persuasion. [222d]

THÉÉTÈTE

C'est correct.

L'ÉTRANGER

Nous dirons par la suite que la technique de la persuasion comprend deux genres.

THÉÉTÈTE

Lesquels ?

L'ÉTRANGER

L'un s'exerce en privé, l'autre en public.

THÉÉTÈTE

Soit. Il y a deux formes différentes.

L'ÉTRANGER

Or, la capture privée ne se fait-elle pas soit en vue d'obtenir un salaire, soit afin d'offrir des cadeaux ?

THÉÉTÈTE

Je ne comprends pas.

L'ÉTRANGER

J'ai l'impression que tu n'as pas encore fait attention au type de capture propre aux amoureux.

THÉÉTÈTE

À propos de quoi ? [222e]

L'ÉTRANGER

À propos des présents qu'ils offrent à ceux qu'ils poursuivent de leur assiduité.

THÉÉTÈTE

C'est très vrai !

L'ÉTRANGER

Que cette technique érotique soit donc admise comme une forme.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Mais, parmi ceux qui visent l'obtention d'un salaire, une partie d'entre eux exploitent exclusivement les conversations plaisantes, dont le plaisir est la seule amorce, et le salaire qu'ils en tirent n'a d'autre utilité que leur propre subsistance. Nous pourrions ainsi dire qu'il s'agit là d'une technique de flatterie ou de cajolerie. [223a]

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

En revanche, annoncer que l'on va prononcer des conférences dont le but est la recherche de la perfection, et toucher un salaire en argent pour le faire, tout cela n'est-il pas le propre d'un genre différent, qui doit mériter un autre nom ?

THÉÉTÈTE

Oui, bien sûr.

L'ÉTRANGER

Lequel ? Essaie de le dire...

THÉÉTÈTE

C'est évident. Nous avons trouvé, si je ne me trompe, le sophiste. Et quand je dis ceci, je crois que nous prononçons le nom qui lui convient [223b].

L'ÉTRANGER

Selon le raisonnement que nous venons de suivre, à ce qu'il semble, Théétète, la chasse qui consiste dans la technique de l'appropriation, de la capture, de la chasse aux animaux qui marchent et qui sont apprivoisés, aux hommes, aux particuliers, pour un salaire et avec l'apparence de l'éducation, qui s'exerce à l'égard des jeunes riches et de bonne réputation, cette chasse, selon notre raisonnement, c'est la sophistique.

THÉÉTÈTE

Tout à fait. [223c]

L'ÉTRANGER

Revoyons encore une fois tout cela, car cette technique que nous recherchons n'est pas simple à cerner ; elle est même très ardue. Selon ce que nous avons dit jusqu'ici, notre sujet diffère en maints points de la description que nous venons de détailler ; en fait, il appartient à un autre genre.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

La technique de l'acquisition avait, d'une certaine manière, deux formes : la capture et l'échange.

THÉÉTÈTE

Nous l'avons dit.

L'ÉTRANGER

Pouvons-nous ajouter maintenant que la technique de l'échange a, elle aussi, deux formes : la donation et le commerce ?

THÉÉTÈTE

Disons-le.

L'ÉTRANGER

Disons aussi que le commerce se divise à son tour en deux. [223d]

THÉÉTÈTE

De quelle manière ?

L'ÉTRANGER

La première division concerne la vente directe de ce qu'on a produit soi-même ; l'autre a trait au commerce des produits d'autrui : c'est le trafic.

THÉÉTÈTE

Assurément.

L'ÉTRANGER

Et alors ? N'appelons-nous pas commerce de détail le commerce à l'intérieur de la ville, qui constitue à lui seul à peu près la moitié du trafic ?

THÉÉTÈTE

Oui, effectivement.

L'ÉTRANGER

Et celui qui se fait de ville en ville, où l'on vend et l'on achète, ne s'appelle-t-il pas le négoce ?

THÉÉTÈTE

Sans doute. [223e]

L'ÉTRANGER

Or, pour ce qui est du négoce, n'observons-nous pas qu'une partie de celui-ci concerne l'alimentation et les besoins du corps, et une autre ce qui sert à l'âme, et que tout cela, on se le procure contre de l'argent ?

THÉÉTÈTE

Que veux-tu dire ?

L'ÉTRANGER

Il est probable que nous ignorons cette partie du commerce relative à l'âme ; en revanche, nous sommes au courant de tout ce qui touche à l'autre aspect du négoce.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Disons à cet égard que tout ce qui concerne les Muses, [224a] que l'on achète ici pour le porter et le revendre là, de ville en ville, comme la peinture, la thaumaturgie et bien d'autres choses qui touchent à l'âme, que l'on transporte et que l'on vend comme objets d'amusement ou bien d'étude ; tout cela donne à celui qui organise ce trafic le titre de négociant, comme s'il faisait commerce d'aliments ou de boissons.

THÉÉTÈTE

Tu dis la vérité. [224b]

L'ÉTRANGER

Or, celui qui vend des connaissances en gros, de ville en ville, et qui les échange contre de l'argent, ne lui donnerais-tu pas le même nom ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Ne serait-il pas juste d'appeler « exhibition de marchandises » l'une des parties du négoce de ce qui concerne l'âme ? Et l'autre partie, qui a un nom aussi ridicule que la première, ne devra-t-elle pas nécessairement porter un nom qui soit en rapport avec sa fonction, qui n'est autre que la vente de connaissances ?

THÉÉTÈTE

C'est certain.

L'ÉTRANGER

Or, dans cette vente de connaissances, la partie qui [224c] se rapporte au savoir des autres techniques portera un nom déterminé, et celle portant sur le négoce du savoir de ce qui concerne la perfection, un autre.

THÉÉTÈTE

Oui, bien sûr.

L'ÉTRANGER

À la première partie conviendrait le nom de trafic de techniques ; essaie toi-même de prononcer le nom de la dernière.

THÉÉTÈTE

Quel autre nom pourrait formuler quiconque ne voudrait pas se tromper, mis à part celui que nous sommes en train d'examiner, le genre sophistique ?

L'ÉTRANGER

Aucun autre. Résumons donc et disons que la technique sophistique apparaît pour la deuxième fois comme une partie de l'acquisition, du trafic, du commerce, [224d] du négoce, et, enfin, du trafic relatif à l'âme qui vend des raisonnements et des connaissances sur la perfection.

THÉÉTÈTE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

En troisième lieu, si quelqu'un vient s'établir dans la ville pour acheter des connaissances, ou qu'il les façonne lui-même sur ces mêmes sujets et les vende aussitôt afin de pouvoir en vivre, il n'y aurait aucun nom à lui donner autre que celui que nous avons employé tout à l'heure.

THÉÉTÈTE

Sans hésitation. [224e]

L'ÉTRANGER

Ainsi, celui qui verse dans cette technique de l'acquisition, du trafic, du commerce, du commerce de détail, que ce soit de ses propres produits ou non, de toutes les façons il vend toujours ces connaissances dont nous venons de parler ; ainsi, le seul nom que l'on puisse donner à cet individu, n'est-ce pas

celui de sophiste ?

THÉÉTÈTE

Nécessairement. Il faut donc acquiescer à ce raisonnement.

L'ÉTRANGER

Voyons maintenant si le genre que nous poursuivons ne convient pas encore à ceci. [225a]

THÉÉTÈTE

À quoi ?

L'ÉTRANGER

Parmi les parties de l'acquisition il y avait la lutte.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Il n'est donc pas hors de propos de la diviser en deux.

THÉÉTÈTE

Par rapport à quoi ?

L'ÉTRANGER

Plaçons d'une part la rivalité et, de l'autre, le combat.

THÉÉTÈTE

Soit.

L'ÉTRANGER

Lorsque le combat a lieu corps à corps, il est presque vraisemblable que le nom approprié qui lui convient n'est autre que celui de violence.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et quand l'on oppose des arguments à des arguments, est-il question, Théétète, de l'appeler autrement que controverse ? [225b]

THÉÉTÈTE

Pas autrement.

L'ÉTRANGER

Mais nous nous devons d'établir deux sortes de controverses.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

C'est sous le terme de controverse judiciaire qu'est nommée celle qui, concernant la justice ou l'injustice, consiste à opposer en public de longs arguments à d'autres longs arguments.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Mais quand elle a lieu en privé, par l'échange de questions et de réponses, ne sommes-nous pas habitués à l'appeler débat contradictoire ?

THÉÉTÈTE

En effet.

L'ÉTRANGER

Quand ce débat contradictoire concerne les contrats [225c], procédant au hasard de l'improvisation et sans technique, il doit être considéré comme une forme à lui seul, car notre argumentation a montré qu'il est différent ; mais personne jusqu'ici ne lui a donné un nom particulier, et ce n'est pas notre tâche que de le chercher maintenant.

THÉÉTÈTE

C'est vrai, car c'est en des parties trop petites et trop diverses qu'elle est

divisée.

L'ÉTRANGER

Mais, conduit avec technique, celle qui questionne sur le juste et l'injuste en eux-mêmes, ainsi que sur d'autres valeurs générales, ne l'appelons-nous pas d'habitude, technique de la dispute ?

THÉÉTÈTE

Évidemment. [225d]

L'ÉTRANGER

Or, la technique de la dispute peut aussi bien dilapider de l'argent que l'accroître.

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Essayons donc de formuler le nom qui correspond à chaque partie.

THÉÉTÈTE

Oui, c'est nécessaire.

L'ÉTRANGER

Voilà mon opinion. Lorsqu'elle se fait pour le plaisir et que l'on néglige ainsi ses propres affaires sans se soucier, dans la manière de dire, du plaisir éventuel des auditeurs, il n'y a qu'un nom à lui donner, celui de bavardage.

THÉÉTÈTE

C'est bien ainsi qu'on la nomme.

L'ÉTRANGER

Essaie de dire maintenant, de ton côté, quelle est la technique opposée, celle qui fait gagner de l'argent grâce aux disputes privées ?

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce que je pourrais dire, sans me tromper, excepté ceci : nous

venons de saisir, pour la quatrième fois, l'étonnant personnage que nous cherchions, le sophiste ? [226a]

L'ÉTRANGER

Le sophiste appartient donc, semble-t-il, au genre des affaires, et de la technique de la dispute, du débat contradictoire, de la controverse, du combat, de la lutte, dans la technique de l'acquisition.

THÉÉTÈTE

Certainement.

L'ÉTRANGER

Vois-tu dès lors jusqu'à quel point nous disons la vérité : que cet animal était difficile à saisir, et que, comme dit le proverbe, on ne peut pas le prendre avec une seule main ?

THÉÉTÈTE

Il faut donc y mettre les deux. [226b]

L'ÉTRANGER

Oui, il le faut. Et, dans la mesure de nos possibilités, poursuivons ses traces le long de cette piste. Dis-moi : nous possédons des noms pour désigner les travaux domestiques, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

En effet, plusieurs. Mais quels sont, dans cette multitude, ceux qui t'intéressent ?

L'ÉTRANGER

Ceux-ci : carder, dévider, tramer et des milliers d'autres que nous employons pour différentes techniques. N'est-ce pas ? [226c]

THÉÉTÈTE

Que veux-tu montrer avec ces exemples, et pourquoi me poses-tu des questions sur ce sujet ?

L'ÉTRANGER

Tout ce que j'ai dit a un certain rapport avec la division.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Selon mon raisonnement, il n'est question dans tous ces exemples que d'une seule technique, qui ne mérite qu'un seul nom.

THÉÉTÈTE

Quel est le nom que nous lui donnerons ?

L'ÉTRANGER

Technique de séparation.

THÉÉTÈTE

Soit.

L'ÉTRANGER

Dès lors, observe donc s'il nous est possible d'y trouver, d'une certaine manière, deux formes.

THÉÉTÈTE

Cet examen que tu sollicites là est un peu trop rapide pour moi. [226d]

L'ÉTRANGER

Pourtant, dans les types de séparations déjà mentionnés, quelques-uns écartaient le meilleur du pire, et d'autres le semblable du semblable.

THÉÉTÈTE

Ainsi formulé, tout me semble plus clair.

L'ÉTRANGER

Je ne vois pas de nom précis pour qualifier l'un des types, mais, en revanche, j'en ai un pour la séparation qui conserve le meilleur et rejette le pire.

THÉÉTÈTE

Dis-le.

L'ÉTRANGER

Il me semble que toute séparation de cette sorte est nommée, de manière unanime, une « purification ».

THÉÉTÈTE

Effectivement, c'est bien ainsi qu'on l'appelle. [226e]

L'ÉTRANGER

Or, tout homme ne peut-il pas discerner le caractère double de cette forme de la purification ?

THÉÉTÈTE

Avec le temps, peut-être, oui. Mais moi, pour l'instant, je ne le vois pas.

L'ÉTRANGER

Il convient, d'une part, de réunir sous un seul nom toutes les formes de purifications qui sont en rapport avec le corps.

THÉÉTÈTE

De quelles formes et de quel nom s'agit-il donc ?

L'ÉTRANGER

Eh bien, il faut distinguer, chez les êtres vivants, d'une part, ce qui purifie l'intérieur des corps [227a] par une séparation effectuée avec rectitude ; ce rôle est joué par la gymnastique et la médecine. Et, d'autre part, ce qui relève, pour l'extérieur du corps, de la technique de la préparation des bains, même si ceci semble banal. Puis, en ce qui concerne les corps non animés, tout ce qui relève du foulage et tout arrangement qui procure des petits soins et dont le nom est plutôt ridicule.

THÉÉTÈTE

Très ridicule, oui.

L'ÉTRANGER

Tout à fait, Théétète, mais il ne faut pas oublier, selon la méthode qui suit notre argumentation, que l'utilisation de l'éponge n'est pas moins importante que celle des médicaments, même si l'une des purifications est plus utile et l'autre moins. Car, pour s'en faire une idée, [227b] la méthode, en s'efforçant de concevoir ce qui dans toutes les techniques est apparenté ou non, évalue celle-ci de la même manière, et, lorsque sont cherchées des ressemblances, l'une n'apparaît pas comme plus ridicule que l'autre. La méthode ne croit pas, par exemple, que la stratégie militaire soit une illustration plus nette de la capture que la technique utilisée pour attraper des poux ; elle est, le plus souvent, plus prétentieuse. De même à présent, à propos du nom que tu demandes pour désigner toutes les puissances qui purifient les corps, aussi bien animés que non animés, [227c] il est indifférent pour notre méthode de savoir lequel sera le plus approprié. Il suffira de séparer, d'une part, ce qui purifie l'âme, et, d'autre part, tout ce qui purifie le restant. En réalité, ce que la méthode entreprend en ce moment est de séparer, des autres purifications, celle qui concerne la pensée.

THÉÉTÈTE

J'ai maintenant compris, et je t'accorde qu'il y a en effet deux formes de purifications, dont l'une concerne l'âme, et l'autre, séparée de la première, s'occupe des corps.

L'ÉTRANGER

C'est très bien ! Et maintenant écoute-moi bien : tu dois essayer de diviser en deux ce que nous venons d'énoncer. [227d]

THÉÉTÈTE

Je ferai de mon mieux pour diviser avec toi, où que tu ailles.

L'ÉTRANGER

Disons-nous que la perversion est, dans l'âme, quelque chose de différent de la perfection ?

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Ainsi donc, nous parlerons justement si nous appelons purification tout ce qui permet de supprimer ce qu'il y a de mauvais dans l'âme.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Il nous faut dire qu'il y a deux formes de mal dans l'âme.

THÉÉTÈTE

Lesquelles ? [228a]

L'ÉTRANGER

De la même manière que dans le corps, il y a, d'une part, la maladie et, d'autre part, la laideur.

THÉÉTÈTE

Je ne comprends pas...

L'ÉTRANGER

Ne considères-tu pas que la maladie est la même chose que la dissension ?

THÉÉTÈTE

À cette question encore, je ne sais pas ce qu'il faut répondre.

L'ÉTRANGER

La dissension, pour toi, est-elle autre chose que la corruption, à la suite d'un désaccord, de ce qui est apparenté par nature ?

THÉÉTÈTE

Aucune autre chose.

L'ÉTRANGER

Et la laideur, qu'est-ce d'autre que le genre qui partout comprend ce qui, par absence de mesure, est mal formé ? [228b]

THÉÉTÈTE

Elle n'est rien d'autre.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Ne voyons-nous pas que, dans l'âme des gens qui se portent mal, les opinions sont en désaccord avec les désirs, le courage avec les plaisirs, la raison avec les chagrins, et, en général, toutes choses en désaccord avec toutes ?

THÉÉTÈTE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Mais cependant, tout cela est nécessairement apparenté.

THÉÉTÈTE

Oui, bien sûr.

L'ÉTRANGER

Ainsi donc, lorsque nous disons que la perversion de l'âme est une dissension et une maladie, nous parlons correctement.

THÉÉTÈTE

Très correctement. [228c]

L'ÉTRANGER

Et alors ? Pour tout ce qui participe au mouvement et, se proposant d'atteindre un but, dévie de ce but et le manque dans chacun de ses élans, dirons-nous que la raison en est la symétrie entre la chose et son but, ou bien, au contraire, une disproportion ?

THÉÉTÈTE

C'est évident : la raison en est la disproportion.

L'ÉTRANGER

Mais nous savons qu'ignorante, l'âme l'est tout à fait contre son gré.

THÉÉTÈTE

Exactement.

L'ÉTRANGER

Mais ignorer c'est le fait d'une âme qui poursuit la vérité mais qui dévie [228d] ; c'est de la déraison.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Ainsi donc, on doit affirmer que l'âme qui ne raisonne pas est laide et sans mesure.

THÉÉTÈTE

Il semble.

L'ÉTRANGER

Dans l'âme, en effet, résident, apparemment, deux genres de maux : l'un, que la plupart des gens appellent perversion, qui est manifestement une maladie.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et l'autre, ils l'appellent « ignorance », mais refusent d'admettre qu'elle n'est qu'un mal qui survient à l'âme. [228e]

THÉÉTÈTE

Il faut concéder – même si j'éprouvai tout à l'heure quelque hésitation devant tes dires – que deux genres de maux ont leur place dans l'âme, et considérer la lâcheté, l'intempérance et l'injustice comme des maladies demeurant en nous, de même que l'ignorance, affection multiple et très variée, comme une difformité.

L'ÉTRANGER

Or, n'y a-t-il pas deux techniques qui s'occupent des deux affections, lorsque celles-ci concernent le corps ?

THÉÉTÈTE

Lesquelles ? [229a]

L'ÉTRANGER

Contre la difformité, la gymnastique ; contre la maladie, la médecine.

THÉÉTÈTE

Il semble.

L'ÉTRANGER

Or, la justice punitive est la technique, de toutes, la plus naturellement convenable dans les cas de démesure, injustice et lâcheté.

THÉÉTÈTE

Il semble bien, au moins selon la perspective de l'opinion humaine.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Y a-t-il quelque chose de plus juste contre l'ignorance que l'enseignement ?

THÉÉTÈTE

Non, rien. [229b]

L'ÉTRANGER

Voyons, alors. L'enseignement est-il constitué par un seul genre, ou par plusieurs, dont deux en seraient les principaux ? Examine la question.

THÉÉTÈTE

Je l'examine.

L'ÉTRANGER

Voilà, je crois, la manière la plus rapide de trouver la solution.

THÉÉTÈTE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

C'est de regarder si l'ignorance n'admet pas d'être divisée en deux parties égales. Car, si elle est double, il est évident que l'enseignement lui-même sera, de toute nécessité, double, et chaque partie correspondra ainsi à une partie de l'ignorance.

THÉÉTÈTE

Eh bien ! la lumière de la solution commence-t-elle par là à affleurer dans notre recherche ? [229c]

L'ÉTRANGER

Il me semble en tout cas distinguer une forme spéciale d'ignorance, difficile à saisir et qui égale à elle seule toutes les autres.

THÉÉTÈTE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

Celle qui nous fait croire que nous possédons le savoir quand, en réalité, nous en sommes dépourvus. C'est bien de là, je crois, que viennent toutes les erreurs contre lesquelles trébuche notre pensée.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Et je crois que le nom d'ignorance ne correspond qu'à cette absence de connaissance.

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Mais quel nom donner à la partie de l'enseignement qui nous en délivre ? [229d]

THÉÉTÈTE

Il me semble, Étranger, que les autres parties de l'enseignement concernent des métiers, mais que l'enseignement dont tu parles est celui que nous nommons, ici, éducation.

L'ÉTRANGER

Il en est à peu près de même, Théétète, parmi tous les Grecs. Mais il nous faut observer maintenant si, dans son ensemble, elle est un tout indivisible, ou si elle admet une certaine division qui mérite un nom précis.

THÉÉTÈTE

Eh bien, examinons cela.

L'ÉTRANGER

Il me semble que, dans un certain sens, elle est divisible.

THÉÉTÈTE

Dans quel sens ? [229e]

L'ÉTRANGER

L'enseignement par le discours admet deux chemins, dont l'un est plus abrupt, et l'autre plus aplani.

THÉÉTÈTE

Comment chacun d'eux sera-t-il appelé ?

L'ÉTRANGER

Il y a, d'une part, la procédure ancienne, celle utilisée par nos parents – et que quelques-uns utilisent encore à l'heure actuelle – [230a] et qui consiste, lorsque les enfants commettent quelque faute, soit à réprimander sévèrement, soit à persuader doucement. Il serait juste d'appeler admonestation l'ensemble de cette technique.

THÉÉTÈTE

C'est bien ainsi.

L'ÉTRANGER

Et, d'autre part, il y a ceux qui, après avoir réfléchi, sont arrivés à cette

conclusion : toute ignorance est involontaire, et celui qui croit être sage ne voudra rien apprendre sur ce qu'il pense déjà connaître. Ils estiment que l'admonestation, par conséquent, malgré les efforts qu'elle suppose, est une forme d'éducation qui produit des résultats très médiocres.

THÉÉTÈTE

Et ils ont raison. [230b]

L'ÉTRANGER

Ils proposent donc un autre moyen, afin de rejeter cette présomption.

THÉÉTÈTE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

Ils interrogent celui qui croit affirmer, lorsqu'en réalité il n'affirme rien. Il est facile pour eux d'examiner par la suite les opinions de ceux qu'ils ont ainsi tant désorientés, puis, une fois les arguments systématisés, de montrer que les mêmes opinions sont contraires en même temps sur les mêmes sujets, sous les mêmes rapports, dans le même sens. Alors, les interlocuteurs, voyant cela, se mettent en colère contre eux-mêmes, et deviennent plus doux face aux autres. [230c] Ils se libèrent ainsi des solides et prétentieuses opinions qu'ils avaient d'eux-mêmes, libération qui est très agréable pour celui qui écoute, et fondement solide pour celui qui la subit. En effet, mon jeune ami, ceux qui se purifient de cette manière pensent, comme les médecins, que le corps ne tirera pas profit de la nourriture qu'il reçoit avant de s'être libéré de ce qui l'embarrasse. Et, à propos de l'âme, ils sont du même avis : elle ne pourra pas profiter des connaissances reçues [230d] jusqu'à ce qu'on l'ait soumise à la réfutation, et que, grâce à cette réfutation, on lui fasse honte d'elle-même et la débarrasse ainsi des opinions qui empêchaient la connaissance. Elle sera ainsi purifiée et ne croira à l'avenir savoir que ce qu'elle sait, et non davantage.

THÉÉTÈTE

Voilà la disposition la meilleure et la plus sensée.

L'ÉTRANGER

C'est pour cela, Théétète, qu'il faut proclamer que la réfutation est la plus importante et la plus juste des purifications, et qu'il faut dire, en même temps, [230e] que celui qui n'est pas réfuté, même s'il est le Grand Roi, restera impur et conservera inculte et enlaidie ce qui devrait être la chose la

plus pure et la meilleure pour celui qui aspire au véritable bonheur.

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Comment donc appellerons-nous ceux qui pratiquent cette technique ? [231a] J'ai quelque appréhension, personnellement, à les nommer sophistes...

THÉÉTÈTE

Pourquoi donc cette crainte ?

L'ÉTRANGER

Pour ne pas leur rendre un si grand honneur.

THÉÉTÈTE

Pourtant, ce que nous venons de décrire paraît bien leur ressembler.

L'ÉTRANGER

Oui, comme le loup au chien, la bête la plus sauvage à la bête la plus apprivoisée. Mais l'homme avisé doit être toujours en garde contre les ressemblances, car celles-ci sont un genre très glissant. Admettons, cependant, qu'ils sont semblables ; [231b] lorsqu'ils guetteront consciencieusement, la controverse sur les frontières ne sera certainement pas petite.

THÉÉTÈTE

C'est probable.

L'ÉTRANGER

Considérons donc comme une partie de la séparation la technique de la purification, et, de celle-là, isolons la partie qui concerne l'âme, et, de celle-ci, l'apprentissage, et, de celui-ci, l'éducation. Enfin, de l'éducation, retenons la réfutation de l'apparence illusoire de sagesse, réfutation qui, selon que l'a montré notre raisonnement, ne doit être appelée que sophistique de noble lignage.

THÉÉTÈTE

Qu'elle soit donc désignée ainsi. Mais pour moi, ce qui m'arrête d'emblée, c'est que ce qu'il faut dire que le sophiste est réellement – quand on dit des vérités auxquelles on tient – s'est manifesté comme une multitude de choses. [231c]

L'ÉTRANGER

Bien compréhensible est ta confusion ; mais il faut avouer que lui aussi, qui cherche une dérobade à notre argumentation, doit être bien embarrassé. « Il n'est pas facile d'échapper à toutes », dit le proverbe avec raison. Et maintenant, plus que jamais, notre tâche est de l'attaquer.

THÉÉTÈTE

Bien dit !

L'ÉTRANGER

Faisons d'abord une pause, afin de reprendre haleine, et pendant le repos, [231d] récapitulons tous les aspects sous lesquels le sophiste nous est apparu. Il me semble que les traits que nous lui avons donnés en premier lieu étaient ceux d'un chasseur de jeunes gens riches, en quête d'un salaire.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

En second lieu, il nous est apparu comme un marchand de connaissances à l'usage de l'âme.

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Ne s'est-il montré, en troisième lieu, comme quelqu'un qui fait le commerce de détail de ces mêmes objets ?

THÉÉTÈTE

Oui, et en quatrième lieu, comme le fabricant des connaissances qu'il vendait.

L'ÉTRANGER

Ta mémoire est sans faille. J'essaierai de me souvenir de son cinquième aspect. [231e] C'était une sorte d'athlète en matière de lutte dans les raisonnements, s'arrangeant à merveille dans la technique de la dispute.

THÉÉTÈTE

C'était bien ainsi.

L'ÉTRANGER

Son sixième aspect était contestable, mais nous nous sommes accordés à dire qu'il purifiait l'âme des opinions qui l'entravent dans l'acquisition des connaissances.

THÉÉTÈTE

Absolument. [232a]

L'ÉTRANGER

N'as-tu pas remarqué que lorsque quelqu'un, qui semble maîtriser plusieurs connaissances, n'est nommé que par le nom d'une seule technique, cela signifie que l'apparence qu'il a ne se porte pas bien, ce qui nous montre que, par rapport à n'importe quelle technique, il ne voit pas quel est le but de toutes ses connaissances, et c'est pour cela que l'on donne à celui qui possède ces connaissances, plusieurs noms au lieu d'un seul ?

THÉÉTÈTE

Il y a des chances pour que ce soit là l'explication la plus naturelle. [232b]

L'ÉTRANGER

Soyons donc vigilants pour que, par paresse, cela ne nous arrive pas dans notre recherche. Mais revenons d'abord sur ce que nous avons dit sur le sophiste. Il y a, en effet, un trait qui me semble le montrer très nettement.

THÉÉTÈTE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

Nous avons dit que le sophiste était une sorte de contradicteur.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

N'est-il pas également, à ce que nous avons dit, quelqu'un qui enseigne aux autres cette même chose ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Regardons donc sur quoi ces sophistes prétendent produire des contradicteurs. Commençons notre enquête de cette manière : [232c] dis-moi, sont-ils capables de le faire en ce qui concerne les choses divines, celles qui sont invisibles pour la plupart des gens ?

THÉÉTÈTE

On dit, en tout cas, qu'ils le sont.

L'ÉTRANGER

Et sur tout ce qui est visible, aussi bien sur la terre que dans le ciel ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Mais dans les réunions privées, où le propos est la génération et l'existence réelle de n'importe quelle chose, n'es-tu pas d'accord avec moi pour affirmer qu'ils sont très forts à contredire, et qu'ils sont capables de faire en sorte que les autres deviennent tout aussi redoutables ?

THÉÉTÈTE

Absolument. [232d]

L'ÉTRANGER

S'agit-il, peut-être, de former des gens capables de contredire les lois et en général tout ce qui concerne la politique ?

THÉÉTÈTE

S'ils ne promettaient pas cela, on peut dire que personne n'irait les écouter.

L'ÉTRANGER

Et tout ce qu'il faut affirmer pour contredire chaque artisan dans toutes les techniques en général et dans chacune en particulier, tout cela est déjà écrit et publié, à la portée de la main de celui qui veut l'apprendre.

THÉÉTÈTE

Il me semble que tu parles des écrits de Protagoras [232e] concernant la lutte et d'autres techniques.

L'ÉTRANGER

Et de ceux de beaucoup d'autres, mon cher ami. Car, en fin de compte, la technique de la contradiction n'est-elle pas essentiellement une certaine capacité à contester toutes choses ?

THÉÉTÈTE

Il semble, en effet, que presque rien ne lui échappe.

L'ÉTRANGER

Mais toi, par les dieux ! crois-tu, jeune homme, que cela est possible ? Car, peut-être, vous autres, qui êtes jeunes, avez sur cette question un aperçu plus aigu, tandis que le nôtre est plutôt affaibli. [233a]

THÉÉTÈTE

Eh ! quoi ? Qu'est-ce donc que tu veux dire ? Je ne vois pas très clairement ce que tu me demandes là.

L'ÉTRANGER

S'il est possible qu'un homme connaisse tout.

THÉÉTÈTE

Bienheureuse serait alors la race à laquelle nous appartenons, Étranger !

L'ÉTRANGER

Mais autrement, par quel moyen un homme qui ne sait pas pourrait-il dire quelque chose de sensé lorsqu'il contredit quelqu'un qui sait ?

THÉÉTÈTE

D'aucune manière.

L'ÉTRANGER

Quel peut être donc cet aspect miraculeux du pouvoir de la sophistique ?

THÉÉTÈTE

Miraculeux ? En quoi ? [233b]

L'ÉTRANGER

En ce qui concerne la manière dont ils sont capables de donner aux jeunes l'impression qu'ils sont, sur tous les sujets, les hommes les plus savants. Car il est évident que s'ils contredisaient mal, ou s'ils ne leur donnaient pas l'impression de bien contredire, ou si, apparaissant comme tels, ils n'étaient pas capables, grâce à la contradiction, de paraître encore plus intelligents, dans ce cas, comme tu viens de le dire, quelqu'un serait difficilement prêt à donner de l'argent à ces gens-là dans l'espoir de devenir leur disciple.

THÉÉTÈTE

Oui, très difficilement, c'est vrai.

L'ÉTRANGER

Or, n'est-ce pas là ce qu'ils désirent ?

THÉÉTÈTE

En effet, et avec vigueur. [233c]

L'ÉTRANGER

L'impression que les sophistes donnent à ceux qui les écoutent est donc, il me semble, de connaître parfaitement ce qu'ils contredisent.

THÉÉTÈTE

C'est, certes, l'impression qu'ils donnent.

L'ÉTRANGER

Disons-nous qu'ils agissent ainsi à propos de tout ?

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Donc ils paraissent être, aux yeux de leurs disciples, des sages en toutes choses...

THÉÉTÈTE

Eh ! quoi ?

L'ÉTRANGER

... mais en réalité ils ne le sont pas, car cela s'est révélé impossible.

THÉÉTÈTE

Comment, en effet, ne serait-ce pas impossible ?

L'ÉTRANGER

À ce qu'il nous apparaît, le sophiste est donc celui qui possède une sorte de science de l'apparence sur toutes choses, mais non la vérité. [233d]

THÉÉTÈTE

Absolument, et il est très probable que ce qui vient d'être dit est la chose la plus juste que l'on puisse dire à son sujet.

L'ÉTRANGER

Prenons donc un exemple plus évident encore à propos de ces gens.

THÉÉTÈTE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

Celui-ci. Et essaie d'appliquer tout ton esprit à ce que tu répondras.

THÉÉTÈTE

À quoi ?

L'ÉTRANGER

Si quelqu'un prétendait savoir, non seulement dire et contredire, mais aussi produire et faire, avec une seule technique, toutes les choses sans exception... [233e]

THÉÉTÈTE

Dans quel sens dis-tu « toutes » ?

L'ÉTRANGER

Il me semble que tu n'as pas très bien saisi le principe de ce que nous disons ; tu ne comprends pas, en effet, le sens de la totalité.

THÉÉTÈTE

Pas du tout, c'est vrai.

L'ÉTRANGER

Je parle de toi, de moi, et, de plus de nous-mêmes, des autres animaux et des arbres...

THÉÉTÈTE

Que veux-tu dire par là ?

L'ÉTRANGER

Si quelqu'un disait qu'il est capable de produire et toi et moi et les autres choses qui poussent... [234a]

THÉÉTÈTE

De quelle production parles-tu ? Car il ne peut s'agir de celle du cultivateur, étant donné que tu dis qu'il est aussi producteur des animaux.

L'ÉTRANGER

C'est bien, en effet, ce que je dis ; et de plus il l'est également de la mer, de la terre, du ciel, des dieux, et de la totalité des choses. Et c'est pour peu d'argent qu'après avoir produit promptement chacune des choses, il les vend.

THÉÉTÈTE

C'est d'un jeu que tu parles...

L'ÉTRANGER

Eh ! Quoi ? Si quelqu'un dit qu'il sait tout, et qu'il peut tout enseigner à quelqu'un d'autre, pour peu d'argent et en peu de temps, ne crois-tu pas qu'il s'agit d'un jeu ?

THÉÉTÈTE

Absolument. [234b]

L'ÉTRANGER

Or, conçois-tu une forme de jeu plus adroite et plus amusante que l'imitation ?

THÉÉTÈTE

Aucune. Tu as mentionné la forme la plus complète, en rassemblant tout dans une unité ; c'est, il me semble, pratiquement la forme la plus variée.

L'ÉTRANGER

Or, nous savons bien que celui qui, par le moyen d'une seule technique, prétend être capable de tout produire, ne fabriquera en réalité que des imitations et des homonymes des choses réelles, comme celui qui s'emploie à la technique de la peinture : il sera le plus apte à faire croire, à l'insu des plus ingénus des jeunes garçons observant de loin ses dessins, qu'il peut accomplir réellement tout ce qu'il désire produire. [234c]

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Eh bien ! ne sommes-nous pas à même de supposer qu'il y a une autre

technique, s'occupant, elle, des raisonnements, ou n'arrive-t-il pas, à son tour, qu'elle soit capable d'ensorceler ces jeunes gens encore loin de la réalité des choses, et ce par l'intermédiaire de propos qui, destinés aux oreilles, montrent des images parlées de toutes choses, afin de leur faire croire que ce qu'ils écoutent est vrai et que celui qui a parlé est le plus sage de tous ? [234d]

THÉÉTÈTE

Pourquoi non, en effet ?

L'ÉTRANGER

Mais, pour la plupart de ceux qui ont écouté ces discours, Théétète, quand le temps s'est écoulé et qu'ils ont avancé en âge, se rapprochant des choses, obligés qu'ils sont par l'expérience de saisir nettement les réalités, n'est-il pas nécessaire qu'ils abandonnent pour d'autres leurs anciennes opinions ? Ils trouveront ainsi petit ce qui semblait grand, difficile ce qui semblait facile, et toutes [234e] les illusions des discours précédents seront dès lors totalement renversées par les faits qui surviennent au cours des actions.

THÉÉTÈTE

Oui, selon que je peux en juger à mon âge, même si je vois qu'une grande distance m'en sépare.

L'ÉTRANGER

C'est précisément pour cela que nous ferons de notre mieux – et nous le faisons déjà – pour que tu t'en rapproches le plus possible, sans que tu aies besoin des expériences dont je viens de parler. Et, pour revenir au sophiste, dis-moi : est-il déjà évident [235a] qu'il est un magicien, imitateur des choses réelles, ou doutons-nous encore que, sur tout ce qu'il est capable de contredire, il n'a pas de véritables connaissances ?

THÉÉTÈTE

Comment en douter, Étranger ? Ce que nous avons dit montre clairement qu'il est l'un des individus qui participent aux parties en rapport avec le jeu.

L'ÉTRANGER

Il faut donc établir qu'il est un magicien et un imitateur.

THÉÉTÈTE

Comment ne pas l'établir ?

L'ÉTRANGER

Eh bien, notre tâche consiste maintenant à ne pas laisser échapper le gibier. [235b] Il est presque enveloppé comme dans un filet par les instruments qu'emploient les arguments en la matière ; il ne pourra pas y échapper.

THÉÉTÈTE

À quoi donc ?

L'ÉTRANGER

À ne pas être l'un de ceux qui font partie du genre des faiseurs de miracles.

THÉÉTÈTE

En ce qui me concerne, je suis d'accord avec toi.

L'ÉTRANGER

Voilà donc ce qui a été jugé opportun : diviser le plus tôt possible la technique de la production d'images, et continuer notre descente jusqu'à ce que le sophiste nous fasse front ; ce sera alors le moment de l'attraper, [235c] conformément à l'édit du Roi, et de le livrer à ce dernier, en déclarant notre capture. Si, en revanche, il réussit à se cacher dans quelque partie de la technique de l'imitation, la recherche devra être poursuivie en divisant la partie qui l'abrite, jusqu'à ce qu'il soit pris. Quoi qu'il en soit, ni lui ni quelque autre genre ne pourra jamais se vanter d'avoir échappé à la méthode de ceux qui sont capables de poursuivre de cette manière aussi bien chaque genre que tous ensemble.

THÉÉTÈTE

C'est bien dit. C'est de cette manière qu'il faut nous y prendre.

L'ÉTRANGER

Selon la méthode de division utilisée jusqu'ici, [235d] je crois distinguer maintenant deux formes d'imitation, mais je ne suis pas encore capable de percevoir quelle est celle des deux qui est la forme que nous cherchons.

THÉÉTÈTE

Parle, toi d'abord, et dis quelles sont ces deux formes.

L'ÉTRANGER

Je vois en elles, d'une part, une technique qui consiste à faire des copies. Celle-ci est surtout évidente lorsque quelqu'un, tenant compte des proportions du modèle en longueur, largeur et profondeur, [235e] produit une imitation qui respecte, en outre, les couleurs appropriées de chaque chose.

THÉÉTÈTE

Et alors ? Tous les imitateurs n'essaient-ils pas d'agir ainsi ?

L'ÉTRANGER

Ce n'est pas le cas de ceux qui produisent ou qui dessinent des œuvres monumentales. Car s'ils reproduisaient les proportions réelles des choses belles, tu sais bien que les parties supérieures paraîtraient trop petites, [236a] et les inférieures trop grandes, puisque nous voyons les unes de loin et les autres de près.

THÉÉTÈTE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Ces artistes ne laissent-ils pas de côté la vérité, en produisant dans les images, au détriment des proportions réelles, celles qui paraîtront être belles ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

N'est-il pas juste alors d'appeler « copie » le premier type d'imitation, car, en réalité, il « copie » ?

THÉÉTÈTE

Oui. [236b]

L'ÉTRANGER

Et la partie de l'imitation qui est en rapport avec elle, ne doit-elle pas

être nommée, comme nous l'avons déjà dit, « technique de production des copies » ?

THÉÉTÈTE

Il faut l'appeler ainsi.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Ce qui a l'apparence de ressembler à ce qui est beau, tout simplement parce qu'il est contemplé selon une mauvaise perspective, mais qui, s'il était regardé par quelqu'un ayant la capacité de le voir nettement, perdrait cette apparence, cette image, comment doit-elle être appelée ? Si elle a l'apparence d'une copie, sans y être semblable, n'est-elle pas une illusion ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Or, cette illusion constitue une partie considérable non seulement de la peinture, [236c] mais aussi de l'imitation en général.

THÉÉTÈTE

C'est évident.

L'ÉTRANGER

Ne serait-ce donc pas tout à fait juste de qualifier d'« illusionniste » cette technique, qui produit non pas des copies, mais des illusions ?

THÉÉTÈTE

Si, absolument.

L'ÉTRANGER

Voilà donc les deux formes de la technique de production d'images dont je parlais : celle de la copie, et celle de l'illusion.

THÉÉTÈTE

C'est exact.

L'ÉTRANGER

En ce qui concerne la question dont la réponse n'était pas claire, c'est-à-dire la place qui devait correspondre au sophiste, je suis incapable – encore à l'heure actuelle – de l'envisager avec certitude. [236d] Cet homme est un véritable magicien, très difficile à saisir. Le voilà bien installé dans une forme dont l'exploration se révèle sans issue.

THÉÉTÈTE

Il semble.

L'ÉTRANGER

Dis-tu cela simplement parce que la suite des raisonnements t'a amené, par habitude, à être d'accord avec moi, ou bien est-ce parce que tu connais le problème ?

THÉÉTÈTE

Comment ? Quel est le problème dont tu parles ?

L'ÉTRANGER

C'est que réellement, cher jeune homme, notre recherche est extrêmement difficile. [236e] Qu'une chose apparaisse ou semble, sans cependant être, et que l'on dise quelque chose, sans cependant dire la vérité, voilà que tout cela est plein de difficultés, non seulement à l'heure actuelle et dans le passé, mais toujours. Car il est tout à fait difficile de trouver un moyen pour expliquer comment il est nécessaire que dire ou penser le faux soit réel, sans être empêtré dans une contradiction quand on prononce cela.

THÉÉTÈTE

Pourquoi ? [237a]

L'ÉTRANGER

Parce que cet argument a l'audace de supposer que le non-être existe, car, autrement, le faux ne pourrait pas devenir une chose qui est. Mais le grand Parménide, mon enfant, quand nous-mêmes étions des enfants, témoignait de cela d'un bout à l'autre, aussi bien en prose qu'en vers, chaque fois qu'il disait :

« Que ceci ne soit jamais imposé : qu'il y a des choses qui ne sont pas. Quand tu recherches, éloigne ta pensée de ce chemin⁵. »

Voilà son témoignage, [237b] mais le témoignage principal sera montré par l'argument lui-même, s'il est mis convenablement à l'épreuve. C'est par là que nous commencerons notre examen, si tu ne t'y opposes pas.

THÉÉTÈTE

Pour ce qui me concerne, agis comme tu veux. Pour ce qui concerne l'argument, regarde comment il peut avancer de la meilleure façon, puis marche et guide-moi le long de ce chemin.

L'ÉTRANGER

C'est ainsi qu'il faut procéder. Dis-moi donc : avons-nous, d'une certaine manière, le courage de prononcer ce qui n'est absolument pas ?

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Mais si, sans prétendre chercher ni la dispute, ni l'amusement, c'est-à-dire, [237c] après avoir réfléchi sur la question, l'un de nos auditeurs déclarait avec précision sur quoi doit porter nécessairement ce nom, le non-être, que pensions-nous qu'il fournira, en vue de quoi, et de quelle sorte, et comment le montrera-t-il à son interlocuteur ?

THÉÉTÈTE

La question que tu poses là est non seulement difficile, mais je dirais même qu'elle place quelqu'un comme moi dans une impasse totale.

L'ÉTRANGER

Cependant, ceci est évident : il ne faut pas porter le non-être sur des êtres.

THÉÉTÈTE

Comment cela serait-il possible ?

L'ÉTRANGER

Or, s'il n'est pas porté sur l'être, personne ne le portera correctement non plus sur une chose déterminée. [237d]

THÉÉTÈTE

Pourquoi ?

L'ÉTRANGER

Il semble aller de soi que l'expression « chose déterminée » s'énonce toujours par rapport à l'être. L'énoncer toute seule, comme nue et séparée de toutes les choses qui sont, est impossible, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

C'est impossible.

L'ÉTRANGER

Si tu considères ainsi la question, tu diras, avec moi, qu'il est nécessaire que celui qui énonce quelque chose de déterminé, énonce une chose qui est une.

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Tu affirmeras, en effet, que « quelque chose de déterminé » signifie une unité, de la même manière que « quelques » fait allusion à deux et à plus de deux.

THÉÉTÈTE

Évidemment. [237e]

L'ÉTRANGER

Il semble donc que celui qui n'énonce pas quelque chose, n'énonce nécessairement rien du tout.

THÉÉTÈTE

C'est la chose la plus nécessaire.

L'ÉTRANGER

Ne faut-il pas ne pas admettre même ceci : que celui qui énonce quelque chose, n'énonce pourtant rien, et, en revanche, ne faut-il pas affirmer que

celui qui prétend prononcer ce qui n'est pas, celui-ci, il ne dit rien ?

THÉÉTÈTE

Le raisonnement atteindrait ainsi le sommet de sa difficulté. [238a]

L'ÉTRANGER

Baisse le ton, mon cher, car il reste encore la principale et la première des difficultés. Elle concerne justement le principe même du raisonnement.

THÉÉTÈTE

Que dis-tu ? Parle et ne crains rien.

L'ÉTRANGER

À l'être on pourrait rattacher, probablement, un autre être, n'importe lequel.

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Mais affirmerons-nous qu'il est possible que n'importe quel être se rattache au non-être ?

THÉÉTÈTE

Comment pourrions-nous l'affirmer ?

L'ÉTRANGER

Mais nous plaçons le nombre dans l'ensemble des êtres... [238b]

THÉÉTÈTE

Oui, s'il y a une autre chose qui doit être placée comme un être.

L'ÉTRANGER

N'essayons donc de rapporter au non-être ni la pluralité ni l'unité du nombre.

THÉÉTÈTE

L'argument nous dit, semble-t-il, qu'il ne serait pas correct de le faire.

L'ÉTRANGER

Mais de quelle manière notre bouche pourrait-elle prononcer des non-êtres ou le non-être, et, à son tour, la pensée le saisir totalement, sans faire appel au nombre ?

THÉÉTÈTE

Dis comment.

L'ÉTRANGER

Lorsque nous parlons des non-êtres, [238c] n'essayons-nous pas d'y rattacher une pluralité numérique ?

THÉÉTÈTE

Et alors ?

L'ÉTRANGER

Et, dans le cas du non-être, une unité.

THÉÉTÈTE

C'est très évident.

L'ÉTRANGER

Mais voilà que nous affirmons qu'il n'est ni juste ni correct d'entreprendre de rattacher l'être au non-être.

THÉÉTÈTE

Tu dis la vérité même.

L'ÉTRANGER

Comprends-tu alors que de cela découle directement l'impossibilité de prononcer, de dire et de penser le non-être en lui-même et par lui-même, et que ce dernier est en revanche impensable, inexprimable, imprononçable et inconcevable ?

THÉÉTÈTE

Eh ! oui... totalement ! [238d]

L'ÉTRANGER

Me serais-je trompé lorsque j'ai dit tout à l'heure que j'allais parler de la plus grande des difficultés qui le concernent ?

THÉÉTÈTE

Quoi ? Nous reste-t-il à parler d'une difficulté encore plus grande ?

L'ÉTRANGER

Et alors, mon cher ami ? Ce que je viens de dire ne t'amène-t-il pas à penser que c'est vers une impasse qu'est conduit celui qui réfute le non-être, car, quand il s'y essaie, il se retrouve forcé d'affirmer le contraire de ses dires ?

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce que tu dis ? Parle avec plus de clarté.

L'ÉTRANGER

Ce n'est pas chez moi qu'il faut chercher cette plus grande clarté. Moi, [238e] qui ai pourtant commencé par poser que le non-être ne doit participer ni de l'un ni du multiple, j'ai, ce faisant, tout à l'heure et aussi maintenant, dit qu'il est un, car je dis « le » non-être. De cela, sûrement, tu te rends compte.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et, d'ailleurs, il n'y a pas longtemps, j'avais dit qu'il était imprononçable, inexprimable et inconcevable. Me suis-tu ?

THÉÉTÈTE

Je te suis, bien sûr.

L'ÉTRANGER

Or, quand j'ai entrepris de lui rattacher l'être, ne disais-je pas le

contraire [239a] de ce que j'avais avancé auparavant ?

THÉÉTÈTE

Il me semble.

L'ÉTRANGER

Et puis ? Lorsque j'ai rattaché l'être au non-être, n'ai-je pas parlé de celui-ci comme s'il était un ?

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

En outre, en l'appelant inconcevable, inexprimable et imprononçable, j'élaborai mon discours comme s'il était, encore une fois, un.

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Mais nous avons dit que, si l'on veut parler correctement, on ne peut le définir ni comme un ni comme multiple, et, qui plus est, on ne peut absolument pas « l »'appeler, car cette dénomination l'énonce selon la forme de l'unité.

THÉÉTÈTE

Absolument. [239b]

L'ÉTRANGER

Qui voudrait maintenant m'adresser encore la parole ? Car on me trouverait vaincu – non seulement maintenant, mais aussi déjà précédemment – en ce qui concerne la réfutation du non-être. Ce n'est pas, en effet, dans ce que j'affirme – je l'ai déjà dit – que nous trouverons un langage correct pour parler du non-être. Courage, donc ! Envisageons-le maintenant en toi !

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce que tu veux dire ?

L'ÉTRANGER

Voyons, donc ! Toi, jeune comme tu es, avance avec courage et essaie, jusqu'à la limite de tes possibilités, de tenir un discours cohérent sur le non-être sans lui rattacher ni une réalité existante, ni l'unité, ni la quantité numérique. [239c]

THÉÉTÈTE

Très grand – et bien absurde – serait le courage nécessaire pour mener à bien l'entreprise si je l'entreprenais en voyant ce qui t'est arrivé.

L'ÉTRANGER

Eh bien ; si tu es d'accord, mettons-nous de côté, toi et moi. Et, jusqu'à ce que nous trouvions quelqu'un qui soit capable d'accomplir cette tâche, disons que le sophiste s'est caché, le plus habilement du monde, dans un endroit où il est difficile d'accéder.

THÉÉTÈTE

Il semble bien.

L'ÉTRANGER

Voilà donc pourquoi, si nous affirmons qu'il maîtrise [239d] une certaine technique des illusions, il lui sera facile de nous contredire ; en utilisant nos arguments, il les retournera contre nous, et, enfin, lorsque nous dirons qu'il est un producteur d'images, il nous demandera ce que nous appelons, en fait, image. Il faut donc examiner, Théétète, ce que nous répondrons à cet insolent.

THÉÉTÈTE

Il est évident que nous évoquerons les images que l'on voit sur l'eau et sur les miroirs, ainsi que les images peintes ou sculptées, et d'autres choses analogues et du même genre. [239e]

L'ÉTRANGER

À n'en pas douter, Théétète, tu n'as jamais rencontré un sophiste...

THÉÉTÈTE

Pourquoi cela ?

L'ÉTRANGER

Il te semblera quelqu'un qui a les yeux fermés, ou qui en est absolument dépourvu.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Quand tu lui répondras en ces termes, présentant ce qu'il y a sur les miroirs et d'autres choses façonnées, il se rira de tes arguments, car tu t'adresseras ainsi à lui comme s'il voyait. Il fera semblant d'ignorer les miroirs, [240a] l'eau, et même tout ce qui concerne la vue, et te demandera seulement ce que l'on peut tirer de tes arguments.

THÉÉTÈTE

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER

Ce qui se trouve dans toutes ces choses que tu as mentionnées comme multiples et que tu as jugé bon d'appeler par un seul nom, celui d'image, appliqué à toutes ces choses comme si elles n'étaient qu'une. Parle donc, et sans lui céder du terrain, mets cet individu hors de combat.

THÉÉTÈTE

Que pourrions-nous dire, Étranger, qu'est une image, sinon une autre chose pareille, faite à la ressemblance de ce qui est véritable.

L'ÉTRANGER

Affirmes-tu que cette autre chose pareille est elle aussi véritable, ou par rapport à quoi [240b] l'affirmes-tu pareille ?

THÉÉTÈTE

Elle n'est pas du tout véritable, mais semblable.

L'ÉTRANGER

Affirmes-tu que le véritable est ce qui existe réellement ?

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Ce qui n'est pas véritable, n'est-il pas le contraire du vrai ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Tu dis donc que ce qui est semblable n'existe pas, si tu affirmes qu'il n'est pas véritable. Mais il existe.

THÉÉTÈTE

De quelle façon ?

L'ÉTRANGER

Eh bien, donc, tu diras qu'il existe vraiment...

THÉÉTÈTE

Certes, non ! Excepté qu'il est réellement une copie.

L'ÉTRANGER

Ainsi donc, ce que nous disons être réellement une copie, n'existe pas réellement !

THÉÉTÈTE

Il se peut bien que, d'une manière très insolite, une certaine liaison de ce type [240c] entrelace le non-être et l'être.

L'ÉTRANGER

Comment ne serait-elle pas insolite ? Du moins vois-tu qu'encore maintenant, et grâce à cet entrelacement, le sophiste aux multiples têtes nous a forcés à accorder, malgré nous, que le non-être existe d'une certaine manière.

THÉÉTÈTE

Je le vois, et très bien.

L'ÉTRANGER

Mais alors, serons-nous capables de définir la technique qu'il exerce, tout en restant d'accord avec nous-mêmes ?

THÉÉTÈTE

Que crains-tu donc, pour parler ainsi ? [240d]

L'ÉTRANGER

Quand nous disons qu'il trompe en vue des illusions, et que sa technique n'est que trompeuse, voulons-nous dire par là que c'est par cette technique que notre âme juge des choses fausses ? Sinon, que pourrions-nous dire de plus ?

THÉÉTÈTE

Excepté ce que tu dis, quelle autre chose affirmerions-nous ?

L'ÉTRANGER

Le jugement faux sera-t-il donc celui qui juge le contraire des choses qui sont, ou quoi ?

THÉÉTÈTE

Le contraire.

L'ÉTRANGER

Tu affirmes donc que le jugement faux juge des choses qui ne sont pas.

THÉÉTÈTE

Nécessairement. [240e]

L'ÉTRANGER

Est-ce qu'il juge que les choses qui ne sont pas n'existent pas, ou que les choses qui n'existent absolument pas existent d'une certaine manière ?

THÉÉTÈTE

S'il est permis, si peu que ce soit, de parler faussement, il faut affirmer

que les choses qui ne sont pas existent d'une certaine manière.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? Pense-t-on aussi que les choses qui sont absolument n'existent absolument pas ?

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et cela aussi, n'est-ce pas, est faux ?

THÉÉTÈTE

Cela aussi.

L'ÉTRANGER

Et je suppose que, de la même manière, un discours faux sera considéré faux [241a] s'il affirme que les choses qui sont n'existent pas, et que les choses qui n'existent pas existent.

THÉÉTÈTE

De quelle autre manière cela pourrait-il se produire ?

L'ÉTRANGER

Presque d'aucune autre manière. Mais le sophiste ne tiendra pas ces propos. Et y a-t-il un moyen pour faire accepter cela à des gens intelligents, après avoir convenu auparavant que ce sur quoi nous nous sommes déjà mis d'accord est imprononçable, inexprimable, inconcevable et impensable ? Est-ce que, Théétète, il nous vient à l'esprit ce que le sophiste pourra dire ?

THÉÉTÈTE

Comment ne nous viendra pas à l'esprit qu'il dira que nous affirmons le contraire de ce que nous venons de dire, et que nous avons le courage de proclamer que ce qui est faux existe aussi bien [241b] dans nos jugements qu'en ce qui concerne les discours ? Nous sommes obligés, en effet, de rattacher très souvent l'être au non-être, même si nous venons de convenir qu'il s'agit là de la chose la plus impossible qui soit.

L'ÉTRANGER

Ton souvenir est sans défaut. Mais l'heure est venue de décider ce qu'il nous faut faire en ce qui concerne le sophiste, car, si nous poursuivons notre recherche en nous appuyant sur sa maîtrise de la technique des faussaires et des magiciens, tu vois bien comment les objections et les difficultés ne cesseront de poindre facilement et en grande quantité.

THÉÉTÈTE

Je le vois, et trop bien.

L'ÉTRANGER

Et encore n'avons-nous étudié qu'une petite partie de ces problèmes, car ils sont, pourrait-on dire, infinis. [241c]

THÉÉTÈTE

S'il en est ainsi, il serait impossible, semble-t-il, de nous saisir du sophiste.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Laisserons-nous tout tomber, faute de courage ?

THÉÉTÈTE

Tant qu'il demeurera la moindre possibilité de saisir notre homme, je dis qu'il ne faut pas nous dérober.

L'ÉTRANGER

Excuse-moi donc, et, comme tu viens de le dire, serais-tu satisfait si nous réussissions à nous détacher, même un peu, d'un argument aussi solide ?

THÉÉTÈTE

Comment pourrais-je ne pas l'être ? [241d]

L'ÉTRANGER

J'ai encore une chose importante à te demander.

THÉÉTÈTE

Laquelle ?

L'ÉTRANGER

De ne pas supposer que je suis devenu une sorte de parricide.

THÉÉTÈTE

Comment cela ?

L'ÉTRANGER

Il sera nécessaire, pour nous défendre, d'éprouver la thèse de notre père Parménide, et d'obliger le non-être, sous certaines conditions, à être, et l'être, à son tour, selon quelques modalités, à ne pas être.

THÉÉTÈTE

Il semble évident qu'il faudra soutenir fortement cela dans nos raisonnements.

L'ÉTRANGER

Ce sera évident – comme on dit – même pour un aveugle ! Si nous ne réfutons ni n'acceptons ce que nous venons de dire, il sera difficile de prétendre parler de discours ou de jugements faux, ainsi que d'images, copies, imitations et illusions, et des techniques qu'y se rattachent, sans être obligés de soutenir, d'une manière ridicule, le contraire de ce que nous avons affirmé nous-mêmes.

THÉÉTÈTE

C'est très vrai. [242a]

L'ÉTRANGER

Voilà pourquoi le moment est venu soit d'attaquer la thèse paternelle, soit de la laisser absolument de côté, si quelque scrupule nous empêchait de le faire.

THÉÉTÈTE

Il n'y a rien qui pourrait nous en empêcher.

L'ÉTRANGER

Je voudrais te demander encore, pour la troisième fois, une petite faveur.

THÉÉTÈTE

Tu n'as qu'à parler.

L'ÉTRANGER

J'ai annoncé tout à l'heure que je me sens impuissant à entreprendre cette réfutation, aussi bien auparavant qu'à l'heure actuelle encore.

THÉÉTÈTE

Tu l'as dit.

L'ÉTRANGER

J'ai peur que, en écoutant ce que je t'ai dit, tu ne me prennes pour quelqu'un qui est devenu subitement fou et qui tourne de tous les côtés. [242b] C'est pour te faire plaisir que nous entreprendrons la réfutation de la thèse, si réfutation il y a.

THÉÉTÈTE

En ce qui me concerne, jamais je ne penserai que tu as tort si tu décides de t'engager dans cette réfutation et cette démonstration ; avance, donc, sans rien craindre.

L'ÉTRANGER

Eh bien ; quel pourra bien être le point de départ d'un raisonnement si dangereux ? Je crois, mon jeune ami, que voici le chemin vers lequel nous devons nécessairement nous engager.

THÉÉTÈTE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

Examiner d'abord les opinions qui sont, à l'heure actuelle, évidentes, [242c] de peur que, alors que nous serions dans une certaine confusion à leur sujet, nous nous mettions facilement d'accord ensemble comme si la cause était entendue.

THÉÉTÈTE

Exprime plus clairement ce que tu veux dire.

L'ÉTRANGER

À mon avis, c'est avec une certaine insouciance que s'adressèrent à nous non seulement Parménide mais aussi tous ceux qui, à un moment donné, se sont lancés dans l'entreprise de définir le nombre et la constitution des êtres.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Il me semble que chacun d'entre eux nous raconte une sorte de mythe, comme si nous étions des enfants. L'un⁶ dit que les êtres sont trois et que certains d'entre eux tantôt luttent d'une certaine manière [242d] entre eux, tantôt, devenus amis, se marient, ont des enfants et leur procurent la nourriture. Un autre⁷ parle de deux êtres, l'humide et le sec, ou le chaud et le froid, qu'il fait cohabiter et unit dans le mariage. Le groupe éléatique, issu de chez nous, et qui commença par Xénophane et même avant, exposa dans ses mythes que toutes choses sont appelées un être unique. Puis, certaines Muses ioniennes et siciliennes ont pensé que [242e] la solution la plus infaillible consistait à lier les deux conceptions et à dire par conséquent que l'être est multiple et un, car il est rassemblé par la haine et par l'amitié. « Il s'accorde toujours en se différenciant », disent les plus harmonieuses de ces Muses⁸, tandis que les plus relâchées⁹ permettent une moins grande fermeté, et affirment que, selon des périodes, tantôt le tout est un et plaisant [243a] grâce à Aphrodite, tantôt il est multiple et ennemi de lui-même en vertu d'une certaine discorde. Il est difficile de savoir si quelqu'un a dit ou non la vérité sur toutes ces choses, et il ne serait pas courtois de censurer des personnages si illustres et si anciens. Toutefois, à ce propos, l'on peut affirmer sans offenser...

THÉÉTÈTE

Quoi donc ?

L'ÉTRANGER

... que, nous regardant de haut, ils ont trop négligé la foule que nous sommes, car, sans se soucier de savoir si nous les suivions lorsqu'ils parlaient, [243b] ou s'ils nous laissaient de côté, chacun d'entre eux a poursuivi son chemin.

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce que tu dis ?

L'ÉTRANGER

Lorsque l'un s'est exprimé pour dire qu'il y a, qu'il s'est produit, ou qu'il se produit une multiplicité, ou une seule chose, ou deux, et qu'un autre avance que le chaud se combine, à son tour, avec le froid, supposant ainsi qu'il y a séparations et unions, lorsque chacun d'entre eux s'exprime ainsi, est-ce que tu comprends, Théétète, par les dieux ! ce qu'ils veulent dire ? Moi, quand j'étais plus jeune, je croyais comprendre clairement lorsque quelqu'un parlait du sujet qui nous fait ici problème, le non-être. Mais tu vois qu'aujourd'hui encore cette question n'est pas dénuée de difficulté. [243c]

THÉÉTÈTE

Je vois.

L'ÉTRANGER

Il est probable, cependant, qu'un sentiment non moindre se trouve en l'âme pour ce qui est de l'être, et qu'ainsi la situation est identique dans les deux cas, même si nous affirmons n'être pas embarrassés par l'être et bien comprendre lorsque quelqu'un en parle, ce qui ne va pas de même pour le non-être.

THÉÉTÈTE

Peut-être.

L'ÉTRANGER

Et c'est bien la même réponse qu'il faut donner par rapport aux autres questions sur lesquelles nous avons auparavant discoursu.

THÉÉTÈTE

Oui, certes.

L'ÉTRANGER

Nous examinerons donc cette multitude plus tard, si tu le veux bien ; [243d] mais il nous faut regarder d'abord, et dès maintenant, le sujet le plus important et qui est originel.

THÉÉTÈTE

Duquel parles-tu ? Il me semble, cependant, que tu affirmes qu'il est évident qu'il nous faut commencer par l'analyse de l'être, afin de montrer ce

qu'ont pu vouloir dire ceux qui parlent de cela.

L'ÉTRANGER

Tu as compris tout de suite, Théétète. Selon moi, en effet, je crois qu'il faut suivre la méthode qui consiste à supposer qu'ils sont ici, devant nous, et que nous pouvons leur poser cette question : « Eh bien ! puisque vous soutenez que toutes choses sont le chaud et le froid, ou un autre couple analogue, [243e] qu'énoncez-vous sur les deux lorsque vous dites que les deux et que chacun, sont ? Que devons-nous présumer au sujet de l'être ? Est-il une troisième chose, à côté des deux autres, et poserons-nous alors que le tout est trois, et non deux ? Car lorsque vous dites que chacun d'entre eux "est", voulez-vous dire, peut-être, que les deux sont, mais ne s'agirait-il pas dans ce cas d'une unité double, plutôt que de deux qui sont ? »

THÉÉTÈTE

Tu dis vrai.

L'ÉTRANGER

« Ainsi donc, voulez-vous appeler "être" le couple ? »

THÉÉTÈTE

Peut-être. [244a]

L'ÉTRANGER

« Mais alors, mes amis, rétorquerons-nous, on pourrait ainsi affirmer très clairement que deux est un. »

THÉÉTÈTE

C'est très juste.

L'ÉTRANGER

« Puisque nous voici dans une impasse, c'est à vous de nous faire connaître d'une manière claire et évidente ce que vous voulez désigner quand vous énoncez l'être. Il est clair qu'il s'agit d'un sujet que vous croyez connaître depuis longtemps, que nous aussi pensions connaître jusqu'à présent, et qui, cependant, nous embarrasse maintenant. Enseignez-nous donc d'abord celui-là même, afin que nous ne nous imaginions pas que nous comprenons [244b] alors qu'en fait c'est tout le contraire. » Serait-il donc erroné, jeune homme, de s'adresser en ces termes à ces gens ainsi qu'à tous

ceux qui affirment que le tout est plus qu'un ?

THÉÉTÈTE

Non, pas du tout !

L'ÉTRANGER

Mais alors, ne devons-nous pas nous enquérir, autant qu'il nous est possible, auprès de ceux qui affirment que tout est un, de ce qu'ils veulent dire par « être » ?

THÉÉTÈTE

Cela me paraît indispensable.

L'ÉTRANGER

Qu'ils répondent donc à cette question : « Vous affirmez, peut-être, qu'il n'existe qu'une chose ? », « Nous l'affirmons », disent-ils, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

« Eh bien ! appelez-vous “être” quelque chose ? »

THÉÉTÈTE

Oui. [244c]

L'ÉTRANGER

« Est-ce la même chose que cette chose unique, de sorte que vous appliqueriez ainsi deux noms au même objet, ou qu'est-ce d'autre ? »

THÉÉTÈTE

Quelle réponse feront-ils à cela, Étranger ?

L'ÉTRANGER

Il est évident, Théétète, que celui qui soutient cette thèse ne saurait répondre facilement à quelque question que ce soit, ni à celle-ci ni à une autre.

THÉÉTÈTE

Comment cela ?

L'ÉTRANGER

Il est quelque peu ridicule d'accorder qu'il y a deux noms après avoir supposé qu'il n'y a rien à l'exception d'une seule chose.

THÉÉTÈTE

Comment ne le serait-ce ?

L'ÉTRANGER

De plus, simplement accepter que quelqu'un dise qu'il y a un nom, n'a pas de sens [244d].

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Celui qui soutient que le nom est différent de l'objet affirme, en quelque sorte, deux choses.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Mais si, au contraire, il soutient que le nom est identique à la chose, il se verra contraint d'affirmer qu'il n'est nom de rien, et, pour peu qu'il soutienne que le nom soit nom de quelque chose, la conséquence en sera que le nom n'est nom que d'un nom, et de nulle autre chose.

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Et l'un, qui n'est unité que de l'un, serait lui aussi unité du nom.

THÉÉTÈTE

Nécessairement.

L'ÉTRANGER

Mais alors, affirmeront-ils que le tout est différent de la seule chose qui soit ou qu'il lui est identique ? [244e]

THÉÉTÈTE

Comment ne le diront-ils pas ? Ils le disent maintenant.

L'ÉTRANGER

Si donc le tout est « semblable partout à la masse d'une sphère bien arrondie, absolument équidistant à partir du centre, car il n'est pas possible qu'il existe ici ou là à un degré plus petit ou plus grand¹⁰ », comme le dit Parménide, un être qui est ainsi, a un milieu et des extrémités, mais, s'il possède ces caractères, il est tout à fait nécessaire qu'il ait des parties, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

En effet. [245a]

L'ÉTRANGER

Mais rien n'empêche ce qui est ainsi partagé de posséder au-dessus de toutes ses parties, l'unité comme propriété, et, qu'étant un tout et une totalité, il soit aussi un.

THÉÉTÈTE

Comment en serait-il autrement ?

L'ÉTRANGER

Mais n'est-il pas impossible que ce qui subit ces choses, soit l'un lui-même ?

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Je suppose que ce qui, selon un raisonnement correct, est proclamé comme absolument et véritablement un, doit être sans parties.

THÉÉTÈTE

Cela doit être. [245b]

L'ÉTRANGER

Toutefois, ce qui possède une telle qualité à partir de l'union de plusieurs parties ne correspondra pas à cette définition.

THÉÉTÈTE

Je comprends.

L'ÉTRANGER

Est-ce que le tout, qui possède l'unité comme propriété, sera un et total, ou bien contesterons-nous que l'être soit total ?

THÉÉTÈTE

Le choix que tu proposes est difficile.

L'ÉTRANGER

Certes, tu dis bien vrai. Car, même si l'être possède d'une certaine manière l'unité comme propriété, il ne se montrera pas identique à l'un, et, par conséquent, le tout sera plus nombreux que l'un.

THÉÉTÈTE

Oui. [245c]

L'ÉTRANGER

Et, d'ailleurs, si l'être, parce qu'il possède l'unité comme propriété n'est pas le tout, et si, toutefois, le tout existe, il s'ensuit que l'être est privé de lui-même.

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Et, selon le même raisonnement, l'être, privé de lui-même, ne sera pas l'être.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Et la totalité, à son tour, sera plus nombreuse que l'un, car l'être et le tout ont acquis séparément une nature propre.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Mais encore, si le tout n'existait d'aucune manière, [245d] il en serait de même de l'être, qui, en plus de ne pas être, ne pourrait pas non plus devenir être.

THÉÉTÈTE

Pourquoi donc ?

L'ÉTRANGER

Ce qui s'est produit s'est toujours produit en tant qu'un tout. Ainsi, si l'un ou le tout ne trouvent pas une place parmi les êtres, il faut proclamer que la réalité et le devenir n'existent pas.

THÉÉTÈTE

Il semble bien qu'il en soit toujours ainsi.

L'ÉTRANGER

Et il est également nécessaire que ce qui n'est pas un tout ne possède aucune quantité que ce soit, car une chose, si elle en possède une, quelle qu'elle soit, est impérativement un tout de même quantité.

THÉÉTÈTE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

Ainsi donc, celui qui affirme que [245e] l'être est soit un couple, soit seulement une unité, se trouve acheminé vers des milliers d'autres impasses infranchissables.

THÉÉTÈTE

Celles que nous venons de trouver mettent cela en évidence. Mais chaque difficulté entraînant une autre, elle provoque une déviation de plus en plus grande et périlleuse par rapport à ce que nous avons toujours dit précédemment.

L'ÉTRANGER

Même si notre examen détaillé est loin d'avoir été tout à fait complet, ce que nous avons dit sur ceux qui ont étudié minutieusement la question de l'être et du non-être est désormais suffisant. Maintenant, nous devons nous pencher sur ceux qui se sont exprimés d'une manière différente, et nous verrons alors, après avoir exposé totalement la question, [246a] qu'il n'est pas moins compliqué de se prononcer sur ce qui est l'être que sur le non-être.

THÉÉTÈTE

Donc, il est nécessaire d'avancer aussi vers ceux-là.

L'ÉTRANGER

Il semble que se livre entre les deux parties une sorte de combat de géants¹¹, à cause de leurs discussions entre eux à propos de la réalité existante.

THÉÉTÈTE

Comment cela ?

L'ÉTRANGER

Les uns tirent vers la terre tout ce qui se trouve dans le ciel et dans l'invisible, ne saisissant ainsi grossièrement avec leurs mains que des pierres et des arbres. Ils soutiennent qu'existe uniquement ce qui offre une certaine résistance et peut être touché [246b], c'est-à-dire, ce qu'ils peuvent saisir. Ils définissent la réalité existante comme identique au corps, et si quelqu'un parmi les autres affirme qu'il y a des choses qui ne possèdent pas de corps, ils les méprisent et ne veulent plus rien entendre.

THÉÉTÈTE

Terribles les gens dont tu viens de parler ! Moi aussi, j'en ai déjà beaucoup rencontré.

L'ÉTRANGER

Voilà pourquoi ceux qui les contestent se défendent très prudemment, protégés depuis les hauteurs de l'invisible, et affirment, en luttant, que la véritable réalité existante réside dans certaines formes intelligibles et incorporelles. [246c] Dans leurs raisonnements ils mettent en pièces les corps ainsi que la vérité de leurs adversaires, et proclament que celle-là n'est pas la réalité existante, mais un devenir en mouvement. Une bataille interminable a lieu depuis toujours, Théétète, dans la région qui les sépare.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Saisissons donc de chacun des deux groupes, tour à tour, quelle est la définition de la réalité qu'ils soutiennent.

THÉÉTÈTE

Comment la saisirons-nous ?

L'ÉTRANGER

Ce sera facile en ce qui concerne ceux qui placent la réalité dans les formes, car ils sont plus civilisés. [246d] Beaucoup plus difficile, et même impossible, sera notre tâche par rapport à ceux qui ramènent tout de force vers le corps. Mais voilà ce qu'il faut faire avec eux, à mon avis...

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce qu'il faut faire ?

L'ÉTRANGER

Le mieux serait, si cela était possible, de les rendre meilleurs en fait ; mais, si nous ne sommes pas en mesure de parvenir à cette fin, faisons-le du moins en théorie, en supposant qu'ils nous répondront d'une manière plus affable qu'ils ne l'ont fait jusqu'ici. Ce sur quoi on a été d'accord avec les meilleurs a plus de valeur que ce qui l'a été avec les pires. Mais nous nous préoccupons peu de ceux-là : nous cherchons la vérité. [246e]

THÉÉTÈTE

Très bien !

L'ÉTRANGER

Demande donc à ceux qui sont devenus meilleurs de bien vouloir nous répondre et fais-toi l'interprète de ce qu'ils diront.

THÉÉTÈTE

Je le ferai.

L'ÉTRANGER

Quand ils parlent d'un vivant mortel, disent-ils qu'il est quelque chose ?

THÉÉTÈTE

Oui, bien sûr.

L'ÉTRANGER

N'admettent-ils pas qu'il s'agit là d'un corps animé ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Affirment-ils que l'âme est quelque chose qui existe ? [247a]

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Ne disent-ils pas que l'âme est tantôt juste, tantôt injuste, tantôt sensée, tantôt insensée ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Et, n'est-ce pas par la possession et la présence de la justice que chaque âme devient telle, et par la possession et la présence du contraire, qu'elle devient le contraire ?

THÉÉTÈTE

Oui, cela aussi, ils te l'accordent.

L'ÉTRANGER

Mais ils diront alors que ce qui est capable de s'ajouter à quelque chose, ou de l'abandonner, est quelque chose qui existe pleinement.

THÉÉTÈTE

Ils le disent. [247b]

L'ÉTRANGER

Étant donné que la justice, la sagesse, les autres perfections – ainsi que leurs contraires – et, notamment, l'âme dans laquelle tout cela se produit, existent, diront-ils que tout cela est visible et tangible, ou que tout cela est invisible ?

THÉÉTÈTE

Presque rien de tout cela n'est visible pour eux.

L'ÉTRANGER

Mais qu'en est-il de ces choses ? Disent-ils qu'elles possèdent un certain corps ?

THÉÉTÈTE

Ils ne se limitent pas à répondre à tout cela de la même manière, car il leur paraît que l'âme, quant à elle, est pourvue d'un certain corps, mais, en ce qui concerne la sagesse et les autres choses sur lesquelles tu les as interrogés, [247c] ils n'osent pas admettre ou bien qu'elles ne ffont pas partie des êtres, ou bien accepter qu'elles sont toutes des corps.

L'ÉTRANGER

Il est clair, Théétète, que ces gens se sont améliorés, car ceux d'entre eux qui ont été semés et sont nés de la terre elle-même n'auraient pas eu honte d'admettre ni même de soutenir obstinément que tout ce qui n'est pas

susceptible d'être étreint par les mains, n'existe absolument pas.

THÉÉTÈTE

Tu exprimes à peu près leurs pensées.

L'ÉTRANGER

Posons-leur donc de nouvelles questions, car il suffirait [247d] qu'ils se décident à accepter que quelqu'un des êtres soit incorporel, si petit soit-il. Ils doivent nous exposer ce qui est devenu essentiel simultanément chez les choses incorporelles et chez toutes celles qui ont un corps, et qui permet de dire, en le regardant, que les unes et les autres sont. Il est possible qu'ils soient embarrassés. Si c'est bien le cas, peut-être concéderont-ils que l'être est ce que nous allons proposer.

THÉÉTÈTE

Quoi ? Parle, et peut-être nous le saurons.

L'ÉTRANGER

Je dis que ce qui possède une puissance, quelle qu'elle soit [247e], soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturellement pareille, soit de pâtir – même dans un degré minime, par l'action de l'agent le plus faible, et même si cela n'arrive qu'une seule fois – tout cela, je dis, existe réellement. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres que ceux-ci ne sont autre chose que puissance.

THÉÉTÈTE

S'ils n'ont, pour l'instant, rien de meilleur à dire, ils acquiescent à cela.

L'ÉTRANGER

Bien. Peut-être, plus tard, [248a] cela apparaîtra différent, aussi bien à nous-mêmes qu'à eux. Pour le moment, que cela reste accordé entre eux et nous.

THÉÉTÈTE

C'est convenu.

L'ÉTRANGER

Passons maintenant aux autres, les amis des formes. Tu te feras encore

leur interprète.

THÉÉTÈTE

Soit.

L'ÉTRANGER

« Vous établissez, d'une certaine manière, une coupure, et affirmez que le devenir est séparé de la réalité existante. C'est bien cela ? »

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

« Et c'est par le corps – grâce à l'intermédiaire de la sensation – que nous communiquons avec le devenir, et par l'âme – grâce à l'intermédiaire du raisonnement – que nous communiquons avec l'existence réelle, qui, selon vous, est toujours également identique à elle-même, tandis que le devenir est toujours différent. » » [248b]

THÉÉTÈTE

C'est en effet ce que nous disons.

L'ÉTRANGER

« Mais qu'est-ce que nous dirons que vous soutenez, vous, les meilleurs de tous, à propos de cette communication, et qu'entendez-vous dans les deux cas ? » N'est-ce pas ce que nous disions tout à l'heure ?

THÉÉTÈTE

Que disions-nous ?

L'ÉTRANGER

Une affection ou une action, conséquence d'une certaine puissance, et produite par une rencontre réciproque. Peut-être toi, Théétète, tu n'es pas capable de comprendre la réponse qu'ils donnent à cette question ; moi, je le puis, car ils me sont familiers.

THÉÉTÈTE

Quel est donc l'argument qu'ils expriment ? [248c]

L'ÉTRANGER

Ils ne sont pas d'accord avec nous à propos de ce que nous venons de dire pour les fils de la terre au sujet de la réalité existante.

THÉÉTÈTE

Pourquoi ?

L'ÉTRANGER

Était-il suffisant de poser comme détermination des êtres ce où se trouve présente une puissance, même minime, de pâtre ou d'agir ?

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

À cela, voici leur réponse : ils disent que la puissance de pâtre et d'agir est propre au devenir, mais qu'à la réalité existante ne convient la puissance ni d'une chose ni d'une autre.

THÉÉTÈTE

Mais... disent-ils alors quelque chose ?

L'ÉTRANGER

Quelque chose à quoi il nous faut répliquer en leur demandant de nous expliquer clairement s'ils sont d'accord [248d] sur le fait que l'âme connaît et que la réalité existante est connue.

THÉÉTÈTE

Cela, du moins, ils le disent.

L'ÉTRANGER

« Dites-vous que connaître ou être connu est action ou passion, ou les deux choses à la fois ? Ou bien qu'il y a d'une part affection et, de l'autre, ce qui est affecté ? Ou bien, enfin, que ni l'un ni l'autre n'ont absolument aucun rapport mutuel ni avec l'un ni avec l'autre ? »

THÉÉTÈTE

Il est évident qu'ils affirmeront qu'il n'y a aucun rapport, car autrement ils se contrediraient.

L'ÉTRANGER

Je comprends. Car si connaître [248e] c'est faire quelque chose, il s'ensuivra nécessairement que ce qui est connu, pâtisse. Et selon ce même raisonnement, la réalité existante sera connue par la connaissance, et, dans la mesure où elle ne peut que pâtir lorsqu'elle est connue, elle sera donc mue ; ceci, en effet, ne peut pas arriver à ce qui est en repos.

THÉÉTÈTE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Mais alors, par Zeus ! nous laisserons-nous si facilement convaincre que le mouvement, la vie, l'âme et l'intelligence ne sont pas véritablement présents chez l'être total, [249a] que celui-ci ne vit ni ne pense et que, en revanche, solennel et sacré, dénué d'intellect, il se dresse immobile ?

THÉÉTÈTE

Dans ce cas, ô Étranger, nous accepterions certainement une doctrine terrible !

L'ÉTRANGER

Admettons-nous par ailleurs qu'il possède un intellect, mais pas la vie ?

THÉÉTÈTE

Comment serait-ce possible ?

L'ÉTRANGER

Mais tout en disant que ces deux choses se trouvent en lui, ne dirons-nous pas alors qu'il les possède dans une âme ?

THÉÉTÈTE

De quelle autre façon pourrait-il les avoir ?

L'ÉTRANGER

Mais certes si ce qui est animé possède intellect, vie et âme, pourquoi demeurerait-il absolument dressé immobile ? [249b]

THÉÉTÈTE

Tout cela me semble illogique.

L'ÉTRANGER

Donc, il faut admettre que ce qui est mû, ainsi que le mouvement, sont des êtres.

THÉÉTÈTE

Comment s'y opposer ?

L'ÉTRANGER

Il s'ensuit, Théétète, que si les êtres sont immobiles, il n'y a aucun intellect ni dans aucun sujet ni par rapport à aucun objet.

THÉÉTÈTE

D'accord.

L'ÉTRANGER

Mais si nous admettons que tout se déplace et change, selon le même raisonnement, nous excluons des êtres cela, l'intellect.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Crois-tu que, sans le repos, pourrait se produire quelque chose d'inaltérable, [249c] d'absolu, toujours égal à soi-même ?

THÉÉTÈTE

En aucune façon.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Si tout cela manque, conçois-tu que l'intellect puisse exister ou se produire quelque part ?

THÉÉTÈTE

Pas du tout.

L'ÉTRANGER

Or, il faut lutter avec toute la force de notre raisonnement contre celui qui, de quelque façon et sur n'importe quel sujet, s'évertue à abolir la science, la sagesse ou l'intellect.

THÉÉTÈTE

Certainement.

L'ÉTRANGER

Le philosophe, lui, qui estime au plus haut degré toutes ces choses, est donc absolument contraint – en raison de ces mêmes choses – de ne pas approuver que le tout soit en repos [249d], qu'il s'agisse de l'opinion de ceux qui affirment l'existence d'une seule forme, ou de ceux qui affirment qu'il y en a plusieurs, et de ne pas écouter non plus, en aucune manière, ceux qui font mouvoir l'être en toutes directions ; lui, comme les enfants dans leurs désirs, ne sachant que choisir, devra dire que le « tout qui est » est à la fois immobile et en mouvement.

THÉÉTÈTE

C'est très vrai.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? N'avons-nous pas déjà suffisamment encerclé l'être grâce à notre raisonnement ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Hélas, Théétète, ce n'est en effet que maintenant – je crois – que nous connaissons la difficulté qui s'attache à sa recherche. [249e]

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce que tu veux dire encore ?

L'ÉTRANGER

Ne comprends-tu pas, ô bienheureux, que, alors que nos arguments nous semblaient évidents, nous sommes à présent dans l'ignorance la plus totale en ce qui le concerne ?

THÉÉTÈTE

Je croyais que nos arguments étaient évidents, et je ne comprends pas ce qui nous a échappé dans notre recherche.

L'ÉTRANGER

Examine donc avec plus de perspicacité si, par rapport à ce que nous venons d'accepter, [250a] il ne serait pas juste de nous poser à nous-mêmes la question que nous avons adressée à ceux qui affirmaient que le tout est le chaud et le froid.

THÉÉTÈTE

Lesquelles ? Rappelle-les-moi.

L'ÉTRANGER

Oui, absolument. J'essaierai de le faire en te posant des questions, comme je l'ai fait avec eux, afin que nous puissions avancer en même temps.

THÉÉTÈTE

Tu as raison.

L'ÉTRANGER

Voyons donc. Affirmes-tu que le mouvement et le repos sont, l'un par rapport à l'autre ce qu'il y a de plus contraire ?

THÉÉTÈTE

Comment pourrait-il en être autrement ?

L'ÉTRANGER

Et tu affirmes néanmoins que, ensemble, les deux sont, et que chacun

d'entre eux, est. [250b]

THÉÉTÈTE

Oui, je l'affirme.

L'ÉTRANGER

Mais lorsque tu admetts qu'ils sont, affirmes-tu que les deux – et que chacun – sont en mouvement ?

THÉÉTÈTE

Pas du tout.

L'ÉTRANGER

Veux-tu signifier, en revanche, que tous deux sont en repos, quand tu dis qu'ils sont ?

THÉÉTÈTE

Comment cela serait-il possible ?

L'ÉTRANGER

Places-tu donc l'être dans l'âme en troisième, à côté de ces deux-là, comme si le repos et le mouvement étaient entourés par lui, et, quand tu les réunis et les examines ensemble, dans leur communication avec la réalité existante, proclames-tu que c'est ainsi que les deux existent ? [250c]

THÉÉTÈTE

Il y a de fortes chances que nous ayons véritablement la conjecture de l'être comme le troisième, quand nous affirmons que le mouvement et le repos sont.

L'ÉTRANGER

L'être n'est donc pas à la fois le mouvement et le repos, mais quelque chose d'autre par rapport à eux.

THÉÉTÈTE

Il semble.

L'ÉTRANGER

Or, selon sa propre nature, l'être n'est ni en repos ni en mouvement.

THÉÉTÈTE

C'est probable.

L'ÉTRANGER

Vers quelle direction doit-elle se diriger désormais la pensée de celui qui désire établir pour lui-même quelque chose de clair et de distinct sur l'être ?

THÉÉTÈTE

Oui, vers où ?

L'ÉTRANGER

Je crois qu'il ne reste aucun endroit accessible. Car si quelque chose [250d] ne se meut pas, comment peut-elle ne pas être en repos ? Et ce qui n'est absolument pas en repos, comment, à son tour, pourrait-il ne pas être en mouvement ? Mais l'être vient d'apparaître à nous comme étant en dehors de l'un et de l'autre. Cela est-il donc possible ?

THÉÉTÈTE

C'est ce qu'il y a de plus impossible !

L'ÉTRANGER

Le moment est venu de rappeler quelque chose de pertinent à ce sujet.

THÉÉTÈTE

Quoi ?

L'ÉTRANGER

Interrogés à propos de l'objet sur lequel il fallait appliquer le nom de « non-être », nous étions arrivés, à un moment donné, à une impasse totale. Tu t'en souviens ?

THÉÉTÈTE

Oui, bien sûr. [250e]

L'ÉTRANGER

Et l'impasse dans laquelle nous nous trouvons maintenant à propos de l'être, est-elle de moindre importance ?

THÉÉTÈTE

Si j'ose le dire, Étranger, elle me semble encore plus grande.

L'ÉTRANGER

Que la question reste, donc, à ce niveau, entourée de difficultés. Mais, puisque l'être et le non-être nous embarrassent d'égale manière, nous pouvons espérer que lorsque l'un des deux se montrera soit d'une manière plus précise, soit d'une manière plus claire, l'autre [251a] se montrera de la même façon ; et si nous n'arrivons à saisir ni l'un ni l'autre, soyons au moins capables de faire avancer le raisonnement le plus convenablement possible sur les deux à la fois.

THÉÉTÈTE

Bien dit.

L'ÉTRANGER

Disons donc maintenant de quelle manière nous pouvons énoncer une chose qui est, en chaque cas, la même, mais par l'intermédiaire de plusieurs noms.

THÉÉTÈTE

De quelle manière ? Donne un exemple.

L'ÉTRANGER

Nous disons l'homme en lui appliquant, certes, plusieurs autres appellations, en lui attribuant des couleurs, des formes, des dimensions, des vices et des vertus. Dans tous ces cas – et dans des milliers d'autres – nous ne disons pas seulement [251b] qu'il est un homme, mais aussi qu'il est bon, ainsi qu'une infinité d'autres attributs. Et il en est ainsi, et pour la même raison, pour toutes les autres choses : nous supposons que chacune est une chose et, en même temps, nous l'énonçons comme multiple par le moyen de plusieurs noms.

THÉÉTÈTE

Tu dis vrai !

L'ÉTRANGER

C'est ainsi, je crois, que nous préparons un véritable banquet à l'intention des jeunes et de ceux qui, parmi les vieux, ne sont que des novices. Car n'importe qui comprend rapidement et facilement qu'il est impossible que le multiple soit un, et l'un, multiple, et ils se réjouissent certes quand ils ne permettent pas de dire que l'homme est bon, mais seulement que, d'une part, l'homme est [251c] homme, et que, d'autre part, le bon est bon. J'imagine, Théétète, que tu rencontres souvent des gens qui prennent au sérieux de telles choses ; ce sont parfois des hommes déjà âgés dont la pauvreté des ressources intellectuelles fait qu'ils s'étonnent de telles choses de cette sorte et croient avoir trouvé là la sagesse suprême.

THÉÉTÈTE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Afin donc que notre raisonnement s'adresse à tous ceux qui [251d] se sont entretenus n'importe quand ni comment à propos de la réalité existante – et non seulement à ces derniers, mais aussi à tous ceux avec qui nous avons dialogué auparavant – nous présenterons ce que nous allons dire, sous forme de questions.

THÉÉTÈTE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

Disons-nous que la réalité existante ne s'attache ni au mouvement ni au repos, et qu'aucune chose ne s'attache à aucune autre, et les mettrons-nous ainsi dans nos discours, comme si elles étaient sans mélange et incapables d'entretenir des rapports réciproques ? Ou bien, supposant qu'elles sont capables de communiquer les unes avec les autres, les réunirons-nous toutes dans une seule unité ? Ou, enfin, dirons-nous que quelques-unes en sont capables, et les autres non ? De ces trois possibilités, [251e] Théétète, laquelle dirons-nous qu'ils choisiront ?

THÉÉTÈTE

En ce qui me concerne, je n'ai rien à répondre en leur nom sur cette question.

L'ÉTRANGER

Pourquoi donc, en prenant ces questions une à une, n'examinerais-tu pas ce qui en découlerait ?

THÉÉTÈTE

D'accord.

L'ÉTRANGER

Admettons, si tu veux, qu'ils disent, en premier lieu, que rien n'a aucune puissance de communication avec rien. Le mouvement et le repos ne participeraient donc en aucune façon à la réalité existante. [252a]

THÉÉTÈTE

Certainement pas.

L'ÉTRANGER

Et alors ? Existeraient-ils s'ils n'étaient pas en communauté avec la réalité existante ?

THÉÉTÈTE

Ils n'existeraient pas.

L'ÉTRANGER

Cet aveu produit immédiatement, semble-t-il, un renversement total de théories aussi bien de ceux qui font mouvoir le tout, de ceux qui l'immobilisent en tant qu'un, et de ceux qui disent que les êtres consistent en des formes identiques et toujours immuables. Car tous ces gens ajoutent l'« être », soit qu'ils disent que le tout se meut « réellement », soit qu'ils affirment que le tout est « réellement¹² » en repos.

THÉÉTÈTE

Parfaitement. [252b]

L'ÉTRANGER

En outre, ceux qui tantôt unissent toutes choses et tantôt les divisent, soit qu'ils les amènent à l'unité ou que, de l'unité ils fassent sortir une infinité de choses, soit qu'ils les divisent jusqu'à des éléments qui ont une limite et, à

partir de ceux-ci, produisent une unité, pareillement lorsqu'ils admettent que cela arrive périodiquement ou éternellement, dans tous les cas, ils ne diraient rien si toutefois il n'y a aucun mélange¹³.

THÉÉTÈTE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Mais ceux qui tiennent le raisonnement le plus ridicule sont ceux qui ne permettent pas que, par la communauté d'affection, une chose soit appelée par une autre. [252c]

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

D'une certaine manière, ils sont obligés, à l'égard de toutes choses, de se servir de « être », de « séparé », de « les autres », de « en soi », et de milliers d'autres appellations semblables qu'ils ne sont capables ni d'écarter ni d'éviter d'attacher ensemble dans les discours, et, ainsi, ils n'ont pas besoin de quelqu'un d'autre pour les réfuter ; ils logent chez eux, comme on dit, l'ennemi et l'opposant, et marchent en portant une voix qui résonne en leur intérieur, comme l'étrange Euryclée¹⁴. [252d]

THÉÉTÈTE

Ton allusion est tout à fait exacte et vraie.

L'ÉTRANGER

Mais qu'arrivera-t-il si nous admettons que toutes choses possèdent une puissance de communication réciproque ?

THÉÉTÈTE

Cette question-là, moi-même, je suis capable moi aussi de la résoudre.

L'ÉTRANGER

Comment ?

THÉÉTÈTE

Le mouvement lui-même s'arrêterait totalement, et le repos, à son tour, serait en mouvement, si l'un pouvait s'ajouter à l'autre.

L'ÉTRANGER

Mais s'il y a une chose qui est nécessairement et totalement impossible, n'est-ce pas celle-ci : que le mouvement soit en repos, et que le repos soit en mouvement ?

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Il ne reste donc que la troisième possibilité.

THÉÉTÈTE

Oui. [252e]

L'ÉTRANGER

Or, seule l'une de ces trois possibilités est nécessaire : ou bien tout se mélange, ou bien rien ne se mélange, ou bien certaines choses veulent se mélanger et d'autres non.

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Mais nous avons découvert que deux d'entre elles étaient impossibles.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Toute personne qui voudra répondre correctement soutiendra donc que c'est celle qui reste sur les trois.

THÉÉTÈTE

Parfaitement. [253a]

L'ÉTRANGER

En outre, lorsque certaines choses veulent agir de cette sorte, et d'autres non, elles opèrent comme des lettres. Car, parmi celles-ci, il y en a quelques-unes qui ne s'harmonisent pas entre elles et il y en a d'autres qui s'harmonisent.

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Or, à la différence des autres, les voyelles se déplacent, comme un lien, à travers toutes et, par conséquent, sans l'une d'elles, il est impossible que les autres s'accordent les unes aux autres.

THÉÉTÈTE

Sans doute.

L'ÉTRANGER

Est-ce que n'importe qui sait lesquelles sont capables de communiquer avec d'autres, ou faut-il une technique si l'on veut agir efficacement ?

THÉÉTÈTE

Il faut une technique.

L'ÉTRANGER

Laquelle ?

THÉÉTÈTE

La grammaire. [253b]

L'ÉTRANGER

Mais n'est-ce pas la même chose dans le cas des sons aigus et graves ? Le musicien est celui qui possède la technique de savoir lesquels se combinent et lesquels non, et celui qui ne le sait pas, ne connaît pas la musique.

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Et nous trouverons d'autres cas analogues en ce qui concerne aussi bien la présence ou l'absence de savoir technique.

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Mais alors, puisque nous avons admis que les genres aussi acceptent entre eux un mélange de cette sorte, n'est-il pas nécessaire qu'il y ait une certaine science qui permette d'avancer le long des raisonnements et qu'elle soit à la disposition de celui qui prétend indiquer exactement quels genres s'accordent avec d'autres, et quels autres [253c] ne s'acceptent pas mutuellement, et, ensuite, s'il y en a quelques-uns qui s'unifient à partir de tous les autres, de telle sorte qu'ils aient le pouvoir de se mélanger, et, enfin, en ce qui concerne les séparations, s'il y en a d'autres qui sont la cause de la division des ensembles ?

THÉÉTÈTE

Comment, en effet, une science ne serait-elle pas nécessaire, et même – pourquoi pas ? – celle qui est peut-être la plus grande ?

L'ÉTRANGER

Comment l'appellerons-nous maintenant, Théétète ? Est-ce que, par Zeus ! partis à la recherche du sophiste, nous n'aurions pas rencontré la science des hommes libres ? et ne nous serait-il pas arrivé de trouver le philosophe avant le sophiste ?

THÉÉTÈTE

Que veux-tu dire ? [253d]

L'ÉTRANGER

Diviser par genres et ne point croire que la même forme est une autre, ou une autre la même, n'affirmerons-nous pas que ceci relève de la science dialectique ?

THÉÉTÈTE

Oui, nous le dirons.

L'ÉTRANGER

Or, celui qui est capable de faire cela, perçoit, à juste titre, une seule forme qui se répand complètement au travers d'une multiplicité, dont chaque composant est isolé ; plusieurs formes, différentes les unes des autres, entourées extérieurement par une seule forme ; et à nouveau, une seule forme, mais, maintenant, rassemblée dans une unité à partir de plusieurs ensembles ; et, enfin, beaucoup de formes totalement isolées. Cela signifie savoir distinguer, selon chaque genre, [253e] quels sont ceux qui peuvent, et ceux qui ne peuvent pas communiquer.

THÉÉTÈTE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

Mais je suppose que tu n'accorderas la technique dialectique qu'à celui qui philosophe d'une façon pure et juste.

THÉÉTÈTE

Comment pourrait-on l'accorder à quelqu'un d'autre ?

L'ÉTRANGER

C'est précisément en cet endroit que, si nous le cherchons, nous trouverons le philosophe – aussi bien maintenant que par la suite – même s'il est difficile de le discerner [254a] avec clarté, mais la difficulté propre au sophiste est cependant d'un ordre différent.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Celui-ci s'enfouit dans l'obscurité du non-être et, attaché à celle-ci, se camoufle ; c'est l'obscurité de l'endroit qui rend difficile sa reconnaissance. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Il semble.

L'ÉTRANGER

Le philosophe, à son tour, toujours attaché par les raisonnements à la forme de l'être, n'est pas absolument facile à percevoir, mais, dans son cas, la difficulté résulte de la clarté propre à son domaine : les yeux de l'âme de la plupart, en effet, [254b] sont incapables de faire des efforts pour fixer leur regard sur le divin.

THÉÉTÈTE

C'est bien ainsi. Ceci n'est pas moins probable que ce que l'on avait dit auparavant.

L'ÉTRANGER

Eh bien, nous nous occuperons plus explicitement de lui bientôt, si nous avons encore envie de le faire. En ce qui concerne le sophiste, en revanche, il est clair que nous ne devons pas l'abandonner avant qu'il n'ait été examiné comme il faut.

THÉÉTÈTE

C'est bien dit.

L'ÉTRANGER

Eh bien ! puisque nous avons accordé que quelques formes veulent communiquer mutuellement et quelques autres, non ; que quelques-unes le font avec un petit nombre, et d'autres, avec beaucoup et que rien n'empêche que [254c] d'autres formes soient en communication avec toutes, pénétrant partout, poursuivons, après cela, notre argumentation et regardons non pas la totalité des formes – afin de ne pas nous égarer – mais choisissons-en quelques-unes parmi celles qui sont considérées comme les plus importantes, afin de regarder, en premier lieu, comment est chacune, et, ensuite, de quelle manière elles possèdent une puissance de communication mutuelle. De cette façon, même si nous ne pouvons pas saisir l'être ni le non-être avec une certitude totale, nous ne serons pas dépourvus d'une explication à leur égard – dans la mesure où la nature de notre recherche actuelle le permet – [254d] si l'on concède que d'une certaine manière soient acquittés ceux qui disent que le non-être est réellement non-être.

THÉÉTÈTE

C'est ce qu'il est nécessaire de faire.

L'ÉTRANGER

Les genres les plus importants sont, assurément, ceux que nous venons

de parcourir : l'être lui-même, le repos et le mouvement.

THÉÉTÈTE

Sans aucun doute.

L'ÉTRANGER

Et nous disons qu'il est évident que ces deux-là ne se mélangent pas mutuellement.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Mais l'être se mêle à tous les deux, car, sans doute, les deux existent.

THÉÉTÈTE

Comment n'existeraient-ils pas ?

L'ÉTRANGER

Ils sont donc trois.

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Or, chacun d'eux est autre que les deux autres, et même que lui-même.
[254e]

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Qu'est-ce que nous venons de faire, à notre tour, en disant « même » et [255a] « autre ». S'agit-il de deux genres différents des trois autres, mais toujours entremêlés forcément à ceux-ci, et, par conséquent, notre recherche devait porter sur cinq et non plus sur trois, ou bien « même » et « autre » ne sont que deux noms que nous appliquons inconsciemment aux genres

précédents ?

THÉÉTÈTE

Pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER

Mais il est sûr que le mouvement et le repos ne sont ni l'autre ni le même.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Quoi que nous disions de commun du mouvement et du repos, cela ne peut appartenir ni à l'un ni à l'autre.

THÉÉTÈTE

Pourquoi ?

L'ÉTRANGER

Le mouvement s'arrêtera et, à son tour, le repos se mettra en mouvement. Car, si n'importe lequel des deux devient l'autre, l'autre changera forcément sa nature propre et deviendra son contraire, du fait [255b] de participer du contraire.

THÉÉTÈTE

Certainement.

L'ÉTRANGER

Les deux participent, cependant, du même et de l'autre.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

N'affirmons donc pas que le mouvement est le même ou l'autre, et ne le disons pas non plus du repos.

THÉÉTÈTE

Non, en effet.

L'ÉTRANGER

L'être et le même seront-ils alors considérés comme étant une seule et même chose ?

THÉÉTÈTE

Pourquoi pas ?

L'ÉTRANGER

Mais si l'être et le même ne signifiaient rien de différent, quand nous disons que le mouvement, aussi bien que le repos, est, [255c] nous parlerons comme s'ils étaient les mêmes en tant qu'êtres.

THÉÉTÈTE

Mais cela est impossible.

L'ÉTRANGER

Il est donc impossible que le même et l'être ne soient qu'un.

THÉÉTÈTE

Peut-être.

L'ÉTRANGER

Poserons-nous donc le même comme une quatrième forme, ajoutée aux trois autres ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Mais quoi ? Ne faudra-t-il pas dire que l'autre est une cinquième ? Ou faut-il concevoir que celui-ci et l'être ne sont que deux noms pour un seul genre ?

THÉÉTÈTE

Peut-être.

L'ÉTRANGER

Je crois cependant que tu accorderas que quelques choses s'énoncent en elles-mêmes, et que d'autres s'énoncent toujours par rapport à d'autres.

THÉÉTÈTE

Sans doute. [255d]

L'ÉTRANGER

Or, l'autre s'énonce toujours relativement à un autre, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Exactement.

L'ÉTRANGER

Mais il n'en serait pas ainsi si l'être et l'autre n'étaient pas complètement différents. Si, en revanche, l'autre participait aux deux formes, comme c'est le cas de l'être, pourrait-il arriver qu'il y ait un autre qui ne soit pas autre par rapport à autre chose. Or tout ce qui est simplement autre l'est nécessairement par rapport à autre chose.

THÉÉTÈTE

Tu dis les choses telles qu'elles sont.

L'ÉTRANGER

La nature de l'autre doit être ainsi énoncée comme cinquième parmi [255e] les formes que nous avons choisies.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et nous dirons qu'elle traverse toutes les autres, car chacune d'elles est différente des autres, non à cause de sa propre nature, mais du fait de participer de la forme de l'autre.

THÉÉTÈTE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

Disons donc ceci à propos des cinq formes, en les reprenant individuellement.

THÉÉTÈTE

Quoi ?

L'ÉTRANGER

En premier lieu, du mouvement, qu'il est complètement autre que le repos.

THÉÉTÈTE

Il en est ainsi.

L'ÉTRANGER

Donc, il n'est pas le repos.

THÉÉTÈTE

Pas du tout. [256a]

L'ÉTRANGER

Mais il existe, du fait qu'il participe à l'être.

THÉÉTÈTE

Il existe.

L'ÉTRANGER

Mais, d'autre part, le mouvement est autre que le même.

THÉÉTÈTE

Très probablement.

L'ÉTRANGER

Donc, il n'est pas le même.

THÉÉTÈTE

Non, effectivement.

L'ÉTRANGER

Mais, pourtant, il était le même, du fait que tout participe au même.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Il faut donc admettre, sans se fâcher, que le mouvement est le même et pas le même. Car, lorsque nous disons qu'il est le même et pas le même, nous ne parlons pas de la même manière. Nous disons [256b] qu'il est le même en vertu de la participation de lui-même par rapport à lui-même, et nous disons qu'il n'est pas le même en raison de sa communication avec l'autre, grâce à laquelle il est séparé du même et devient non celui-là, mais autre, en sorte que l'on peut dire à juste titre qu'il est, à son tour, non-même.

THÉÉTÈTE

Tout à fait !

L'ÉTRANGER

Or, si le mouvement lui-même pouvait, en quelque manière, recevoir sa part de repos, il ne serait pas insolite de proclamer qu'il est immobile.

THÉÉTÈTE

Ce serait totalement correct, étant donné que nous avons concédé qu'il y a des genres qui veulent se mélanger mutuellement, et d'autres qui ne le veulent pas. [256c]

L'ÉTRANGER

C'est d'ailleurs la démonstration à laquelle nous étions parvenus avant d'être arrivés à l'étape actuelle, lorsque nous avons montré qu'il en est ainsi, conformément à leur nature.

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Disons-le encore une fois : le mouvement est-il autre que l'autre, de la même manière qu'il était autre que le même et le repos ?

THÉÉTÈTE

Nécessairement.

L'ÉTRANGER

Or, d'une certaine manière, il n'est pas l'autre, mais il est autre, selon notre raisonnement actuel.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Que dirons-nous ensuite ? Qu'il est aussi autre que les trois premiers, mais qu'il n'est pas autre que le quatrième, [256d] alors que nous avions accordé que les genres que nous étions en train d'examiner étaient cinq ?

THÉÉTÈTE

Comment pourrions-nous le faire ? Il est impossible de concéder un nombre inférieur à celui que nous venons de trouver.

L'ÉTRANGER

Disons donc sans crainte et obstinément que le mouvement est autre que l'être.

THÉÉTÈTE

Sans aucune crainte.

L'ÉTRANGER

Or, il est clair que le mouvement est réellement non-être, mais qu'il est être, étant donné qu'il participe à l'être.

THÉÉTÈTE

C'est très clair.

L'ÉTRANGER

Il est donc nécessaire qu'il y ait du non-être en ce qui concerne non seulement le mouvement mais aussi tous les autres genres. Car la nature de l'autre, [256e] en rendant chaque genre autre que l'être, en fait un non-être, et, selon le même principe, nous dirons avec justesse qu'ils sont tous des non-êtres, et, inversement, qu'ils existent et sont des êtres, parce qu'ils participent à l'être.

THÉÉTÈTE

Cela se peut.

L'ÉTRANGER

Ainsi donc, il y a beaucoup d'être en ce qui concerne chaque forme, mais il y a aussi une quantité infinie de non-être.

THÉÉTÈTE

Il semble. [257a]

L'ÉTRANGER

Donc, il faut dire que l'être lui-même est autre que les autres genres.

THÉÉTÈTE

C'est nécessaire.

L'ÉTRANGER

Ainsi, pour nous, autant de fois il y a les autres, autant de fois l'être n'est pas ; comme il n'est pas ceux-là, il est lui-même un, mais, en même temps, il n'est pas les autres, qui sont illimités par leur nombre.

THÉÉTÈTE

C'est à peu près ainsi.

L'ÉTRANGER

Or, il n'y a rien qui puisse susciter une difficulté, car la nature des genres comporte une communication réciproque. Si quelqu'un n'en convient pas,

qu'il repousse d'abord nos raisonnements précédents et, après, qu'il repousse aussi ce qui en découle.

THÉÉTÈTE

Ce que tu as dit est très juste. [257b]

L'ÉTRANGER

Voyons encore ceci.

THÉÉTÈTE

Quoi ?

L'ÉTRANGER

Lorsque nous parlons du non-être, nous ne parlons pas, semble-t-il, de quelque contraire de l'être, mais seulement d'une autre chose.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Quand nous disons de quelque chose qu'elle est non grande, te semble-t-il que cette expression révèle plus le petit que l'égal ?

THÉÉTÈTE

Pourquoi en serait-il ainsi ?

L'ÉTRANGER

Or, il ne faut pas donner notre accord lorsque l'on dit que « négation » signifie « contraire » ; [257c] admettons seulement que « non » ou « ne pas » placés devant les noms qui les suivent, indiquent quelque chose de différent de ces noms, ou, davantage, différent des choses en fonction desquelles ont été établis les noms émis après la négation.

THÉÉTÈTE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Considérons aussi ceci, si tu es d'accord.

THÉÉTÈTE

Quoi ?

L'ÉTRANGER

Il me semble que la nature de l'autre est divisée en parties, comme la science.

THÉÉTÈTE

De quelle manière ?

L'ÉTRANGER

Il est certain que la science est une unité. Mais ce qui s'est détaché d'elle pour s'appliquer à une quelque chose particulière, est devenu une partie d'elle-même caractérisée par un nom particulier, en fonction de la forme [257d] propre à chaque chose. Voilà pourquoi nous pouvons dire qu'il y a une multiplicité de techniques et de sciences.

THÉÉTÈTE

Parfaitement.

L'ÉTRANGER

Or, la même chose se produit en ce qui concerne les parties de la nature de l'autre, bien qu'elle soit une.

THÉÉTÈTE

C'est possible, mais comment l'exprimerons-nous ?

L'ÉTRANGER

Y a-t-il une partie de l'autre opposée au beau ?

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Dirons-nous qu'elle est anonyme, ou qu'elle possède un nom particulier ?

THÉÉTÈTE

Elle en a un : c'est ce que nous appelons « non-beau », qui n'est autre chose que ce qui est différent de la nature du beau.

L'ÉTRANGER

Avance encore, et réponds-moi. [257e]

THÉÉTÈTE

Quelle est ta question ?

L'ÉTRANGER

Est-il possible donc que le non-beau soit ceci : un être déterminé et différent, séparé d'un certain genre, et, à son tour, opposé à un autre être

déterminé ?

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Or, il semble que le non-beau résulte de l'opposition d'un être par rapport à un être.

THÉÉTÈTE

C'est très juste.

L'ÉTRANGER

Eh quoi ? Selon ce raisonnement, le beau serait-il pour nous plus être, et le non-beau, moins ?

THÉÉTÈTE

Non ! [258a]

L'ÉTRANGER

Faudra-t-il dire, de la même manière, que le non-grand existe tout aussi bien que le grand lui-même ?

THÉÉTÈTE

Pareillement.

L'ÉTRANGER

Le non-juste doit-il donc, à son tour, se placer au niveau du juste, car aucun des deux n'est nullement plus être que l'autre ?

THÉÉTÈTE

Assurément.

L'ÉTRANGER

Et nous en dirons autant de toutes les autres choses : étant donné que la nature de l'autre s'est révélée comme une réalité, en tant qu'elle existe, il est nécessaire d'affirmer aussi que ses parties ne sont pas moins être que l'être

lui-même.

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Or il semble que l'opposition réciproque d'une partie de la nature de l'autre [258b] et de celle de l'être, n'est pas une réalité moindre – si l'on peut dire – que l'être lui-même, car elle ne signifie pas le contraire de celui-ci, mais seulement quelque chose de différent de lui.

THÉÉTÈTE

C'est très clair.

L'ÉTRANGER

Mais quel nom faudrait-il lui donner ?

THÉÉTÈTE

Il est évident que c'est « non-être », c'est-à-dire, ce que nous cherchons à travers le sophiste.

L'ÉTRANGER

Est-ce que, comme tu dis, il n'est pas inférieur aux autres réalités existantes et il faut alors avoir le courage de dire que le non-être existe solidement, avec sa nature propre à lui, ainsi comme le grand était [258c] grand et le beau était beau, et le non grand, non grand, et le non beau, non beau, de telle manière que le non-être en soi était et est non-être, classé comme une forme parmi d'autres, ou bien sommes-nous d'une certaine manière incrédules, Théétète, en ce qui le concerne ?

THÉÉTÈTE

Aucunement.

L'ÉTRANGER

Te rends-tu compte que nous n'avons pas respecté et de très loin, l'interdiction de Parménide ?

THÉÉTÈTE

Comment cela ?

L'ÉTRANGER

Nous avons avancé, dans notre recherche, très loin au-delà des limites qu'il avait interdit de franchir, et nous avons trouvé des démonstrations.

THÉÉTÈTE

Comment ? [258d]

L'ÉTRANGER

Il dit quelque part :

« Que ceci ne soit jamais imposé : qu'il y a des choses qui ne sont pas. Eloigne ta pensée de ce chemin de recherche¹⁵. »

THÉÉTÈTE

Oui, c'est ainsi qu'il parle.

L'ÉTRANGER

Mais voilà que nous avons démontré non seulement que le non-être existe, mais aussi nous avons mis en évidence la forme qui se trouve être celle du non-être, car, une fois démontré que la nature de l'autre existe, [258e] et qu'elle se trouve divisée en parties dans tous les êtres lorsqu'ils ont des rapports mutuels, nous avons eu le courage de dire que le non-être est réellement ceci : la partie de la nature de l'autre qui est opposée à l'être de chaque chose.

THÉÉTÈTE

Et ce qui vient d'être dit, Étranger, c'est, il me semble, la vérité même.

L'ÉTRANGER

Alors, qu'on ne dise pas que lorsque nous avons eu le courage d'affirmer que le non-être existe, nous pensions mettre en évidence le contraire de l'être. En ce qui nous concerne, il y a déjà longtemps que nous avons envoyé promener n'importe quel contraire de l'être, [259a] soit qu'il existe, soit qu'il n'existe pas, qu'il possède un certain sens ou qu'il soit complètement irrationnel. À propos de ce que nous venons de dire sur l'existence du non-être, ou bien il faut que quelqu'un nous réfute en nous convainquant que nous n'avons pas parlé comme il fallait, ou bien, si cela n'est pas possible, que l'on dise sur lui les mêmes choses que nous disons, c'est-à-dire, que les genres se

mélangent mutuellement, que l'être et l'autre passent à travers tous les genres, et réciproquement, l'un par rapport à l'autre ; que l'autre participe à l'être et qu'il existe grâce à cette participation, mais qu'il n'est pas ce à quoi il participe, mais autre, et, comme il est autre que l'être, il est nécessairement, [259b] et de toute évidence, non-être. L'être, à son tour, comme il participe à l'autre, est différent des autres genres, et, comme il est différent de tous, il n'est pas chacun d'eux ni la totalité des autres, mais lui-même, et de cette manière il n'est pas, incontestablement, des milliers et des milliers de choses, et les autres choses, soit individuellement, soit dans leur ensemble, à plusieurs reprises, sont, et un grand nombre de fois, ne sont pas.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Si quelqu'un n'est pas convaincu par ces contradictions, qu'il examine la question et qu'il parle mieux que nous, [259c] ou qu'il se réjouisse de tirer les arguments dans tous les sens, croyant qu'il a entrepris quelque chose de difficile lorsqu'en réalité, comme nos arguments l'ont déjà montré, il se préoccupe de choses qui n'en valent guère la peine. Il n'y a là rien de subtil ni de pénible à découvrir. Voici qui est à la fois difficile et beau.

THÉÉTÈTE

Quoi ?

L'ÉTRANGER

Ce qui a déjà été dit : permettre que tout cela soit possible dans nos discours, et être capable d'avancer dans la discussion, cas par cas, quand quelqu'un affirme que, d'une certaine manière, est autre ce qui est le même, [259d] et quand on déclare qu'est le même ce qui est autre, et de quelle manière, et par lequel des deux, est affecté ce qu'il dit. Mais montrer, par n'importe quel moyen, que le même est autre, et que l'autre est le même, et le grand, petit, et ce qui est semblable, dissemblable, et se réjouir ainsi de présenter toujours des choses contraires dans les raisonnements, tout cela ne relève pas d'une véritable discussion ; c'est la critique puérile de quelqu'un qui se trouve pour la première fois face aux choses réelles.

THÉÉTÈTE

Assurément.

L'ÉTRANGER

Car, mon ami, essayer de séparer tout de tout est non seulement [259e] quelque chose de complètement hors de propos, mais cela va aussi à l'encontre de la culture et de la philosophie.

THÉÉTÈTE

Pourquoi donc ?

L'ÉTRANGER

Parce que la suppression la plus totale de tout discours consiste à séparer chaque chose de tout le reste. En effet, le discours tire son origine, pour nous, de la liaison réciproque des formes.

THÉÉTÈTE

C'est vrai. [260a]

L'ÉTRANGER

Regarde donc jusqu'à quel point il était opportun de lutter contre ces gens-là et de les obliger à admettre que chaque chose se mélange avec chaque chose.

THÉÉTÈTE

Opportun par rapport à quoi ?

L'ÉTRANGER

Pour pouvoir affirmer que, pour nous, le discours est l'un des genres des êtres. Privés de cela, qui est la chose la plus importante, nous serions privés de la philosophie. Mais le moment est venu de nous mettre d'accord sur ce qu'est le discours, car si nous lui déniions toute existence, nous serions même incapables de parler. [260b] Et nous le nierons si nous acceptons que rien ne se mélange avec rien.

THÉÉTÈTE

C'est très bien. Mais je ne comprends pas pourquoi nous devons nous mettre d'accord sur une définition du discours.

L'ÉTRANGER

Tu le comprendras, peut-être, si tu me suis.

THÉÉTÈTE

Où ?

L'ÉTRANGER

Le non-être s'est révélé comme un genre parmi les autres, dispersé sur tout le reste.

THÉÉTÈTE

C'est exact.

L'ÉTRANGER

Or, nous devons examiner maintenant s'il se mélange avec le jugement et le discours.

THÉÉTÈTE

Pourquoi ? [260c]

L'ÉTRANGER

Parce que, s'il ne se mélange pas, il est nécessaire que tout soit vrai ; mais, s'il se mélange, le jugement et le discours faux voient le jour. Car le faux dans la pensée et dans le discours consiste à penser ou à dire ce qui n'est pas, c'est-à-dire, des non-êtres.

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Et lorsqu'il y a fausseté, il y a tromperie.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et dès qu'il y a tromperie, tout est plein, nécessairement, d'images, de copies, d'illusions.

THÉÉTÈTE

C'est impossible autrement.

L'ÉTRANGER

Et nous avons dit que le sophiste s'était réfugié dans ce lieu, [260d] tout en rejetant l'existence du faux, car personne ne pouvait penser ni énoncer le non-être, du fait que le non-être ne participe en aucune manière à la réalité existante.

THÉÉTÈTE

C'est bien ce qu'il disait.

L'ÉTRANGER

Mais le non-être s'est révélé tout à l'heure comme participant à l'être, de sorte que le sophiste, très probablement, ne pourra plus lutter de la même manière. Il pourra dire, peut-être, que certaines formes participent au non-être, et que d'autres ne le font pas, que le discours et le jugement font partie de celles qui ne participent pas, et, par conséquent, il refusera avec toute son énergie de faire partie des gens qui exercent soit la technique de production des images, soit celle de la production des illusions, parmi lesquelles nous disions qu'il se trouvait, [260e] car ces techniques n'existent pas, étant donné que le jugement et le discours ne communiquent pas avec le non-être. Et voilà que le faux n'existe absolument pas, si cette communion n'a pas lieu. C'est pour cette raison que nous devons examiner tout d'abord ce que sont le discours, le jugement et l'illusion, car, une fois que ceux-ci seront devenus évidents, nous verrons aussi leur communication avec [261a] le non-être et, à ce moment-là nous démontrerons que le faux existe, et nous pourrons ainsi mettre la main sur le sophiste par notre démonstration, s'il reste accusé, ou le relâcher, pour le rattraper ensuite dans un autre genre.

THÉÉTÈTE

Il me semble, Étranger, que ce que nous avons dit au début sur le sophiste est tout à fait vrai : son genre est, en effet, difficile à saisir. Il se montre hérissé de barrières et, avant de l'atteindre, nous devons lutter contre les obstacles qu'il nous présente. À peine franchie la barrière qui affirmait que le non-être n'existe pas, [261b] il en soulève encore une autre, et nous oblige à démontrer que ce qui est faux se trouve dans le discours et dans le jugement. Et, après celle-ci, il y en aura peut-être une autre, et ainsi de suite. Il semble que nous ne verrons jamais le bout du chemin...

L'ÉTRANGER

Courage, Théétète ! Il faut toujours aller de l'avant, même si nous progressons si peu que ce soit. Quant à celui qui se décourage dans un cas pareil, que fera-t-il dans d'autres occasions, où il n'avancera pas, et sera même amené à reculer ? Cet individu aura vraiment du mal à [261c] « prendre la cité », comme dit le proverbe. Mais il est vrai qu'à l'heure actuelle, mon cher, alors que nous avons déjà surmonté l'obstacle dont tu parlais, et qui était la muraille la plus importante, ce qui nous attend est beaucoup plus facile et moins considérable.

THÉÉTÈTE

C'est bien dit. [261d]

L'ÉTRANGER

Prenons d'abord, comme nous l'avons annoncé, le discours et le jugement, afin d'établir plus clairement si le non-être s'y rattache, ou s'ils sont, l'un et l'autre, absolument vrais et jamais faux.

THÉÉTÈTE

Cela est correct.

L'ÉTRANGER

Allons, donc, et de la même manière que nous avons parlé des formes et des lettres, examinons maintenant ce qui concerne les noms. C'est bien là que se montrera ce que nous cherchons.

THÉÉTÈTE

Quelle est ta question à propos des noms ?

L'ÉTRANGER

Si tous s'accordent entre eux, ou s'ils ne le font pas, ou si quelques-uns le font, et d'autres non.

THÉÉTÈTE

Cela est évident : quelques-uns veulent s'accorder, et d'autres non.

L'ÉTRANGER

Tu veux peut-être dire ceci : s'accordent ceux qui, prononcés l'un après l'autre, [261e] signifient quelque chose ; les autres, ceux dont la réunion ne signifie rien, ne s'accordent pas.

THÉÉTÈTE

Que veux-tu dire par là ?

L'ÉTRANGER

Ce que je croyais que tu avais compris quand tu m'avais donné ton assentiment. Nous possédons, pour ainsi dire, deux genres pour exprimer la réalité existante par l'intermédiaire de la voix.

THÉÉTÈTE

Lesquels ? [262a]

L'ÉTRANGER

Ce qu'on appelle noms et verbes.

THÉÉTÈTE

Décris l'un et l'autre.

L'ÉTRANGER

Nous appelons verbe ce qui rend manifestes les actions.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et le nom est le signe vocal qui est appliqué à ceux qui produisent les actions.

THÉÉTÈTE

D'accord.

L'ÉTRANGER

Cependant, le discours ne surgit pas des noms prononcés isolément, les uns après les autres, pas plus que des verbes énoncés séparément des noms.

THÉÉTÈTE

Tiens ! Je l'ignorais... [262b]

L'ÉTRANGER

Il est donc évident que tout à l'heure, quand tu m'as dit que tu étais d'accord avec moi, tu pensais à autre chose. Je voulais dire ceci : il n'y a pas de discours quand ces signes sont énoncés l'un après l'autre, de cette manière...

THÉÉTÈTE

De quelle manière ?

L'ÉTRANGER

Ainsi : « marche court dort », et tous les autres verbes qui signifient des actions ; même s'ils sont énoncés dans une suite, ils sont incapables de produire un discours.

THÉÉTÈTE

Comment serait-il possible ?

L'ÉTRANGER

De la même manière, quand on dit « lion cerf cheval », c'est-à-dire les noms des agents des actions, cette série ne produira aucun discours ; [262c] car, aussi bien dans cet exemple que dans le cas précédent, ce que l'on a prononcé ne montre ni une action ni une absence d'action, ni la réalité existante d'un être ni d'un non-être, car il n'y a pas un mélange de noms et de verbes. Mais, à peine s'unissent-ils, la première liaison produit directement le discours, le premier et le plus petit des discours.

THÉÉTÈTE

Que veux-tu dire par là ?

L'ÉTRANGER

Quand on dit « l'homme apprend », es-tu d'accord qu'il s'agit là du discours le plus simple et premier ? [262d]

THÉÉTÈTE

Pour moi, oui.

L'ÉTRANGER

Celui-ci, en liant les verbes et les noms, donne ainsi des indications sur les choses, aussi bien sur celles qui se produisent, que sur celles qui ont été produites ou qui se produiront, et non seulement il leur applique une dénomination, mais il achève quelque chose. C'est pour cela que nous proclamons que non seulement il nomme, mais aussi qu'il « lie¹⁶ », et c'est à cet entrelacement que nous appliquons le nom de « discours ».

THÉÉTÈTE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Or, de même que certaines choses sont harmonisées mutuellement et d'autres non, de même, en ce qui concerne les signes vocaux, [262e] il y en a quelques-uns qui ne s'harmonisent pas, tandis que ceux qui s'harmonisent, produisent un discours.

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Encore un petit détail...

THÉÉTÈTE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

Quand il y a discours, ce doit être un discours qui porte nécessairement sur quelque chose ; un discours qui ne porte sur aucune chose est impossible.

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Ne faut-il pas aussi qu'il soit d'un certain type ?

THÉÉTÈTE

Comment ne le serait-il pas ?

L'ÉTRANGER

Appliquons notre pensée à nous-mêmes.

THÉÉTÈTE

Soit.

L'ÉTRANGER

Je te dirai un discours unissant une chose et une action par le moyen d'un nom et d'un verbe ; tu me diras sur qui portera le discours. [263a]

THÉÉTÈTE

Qu'il en soit ainsi, dans la mesure de mes possibilités.

L'ÉTRANGER

« Théétète est assis. » Est-ce là un long discours ?

THÉÉTÈTE

Non. Il est d'une longueur modérée.

L'ÉTRANGER

Ta tâche consiste à dire à propos de quoi, et sur quoi porte le discours.

THÉÉTÈTE

C'est évident : à propos de moi, et sur moi.

L'ÉTRANGER

Et celui-ci ?

THÉÉTÈTE

Lequel ?

L'ÉTRANGER

« Théétète, avec lequel je parle, vole. »

THÉÉTÈTE

Encore une fois, la seule réponse possible est celle-ci : sur moi et à propos de moi.

L'ÉTRANGER

Mais nous avons dit qu'il était nécessaire que tout discours soit d'un type déterminé. [263b]

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Que pouvons-nous dire du type de chacun d'eux ?

THÉÉTÈTE

Que l'un est, je pense, faux, et que l'autre est vrai.

L'ÉTRANGER

Celui qui est vrai dit les choses comme elles sont, à propos de toi.

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

L'ÉTRANGER

Le faux, en revanche, dit quelque chose de différent de ce qui est.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

C'est ainsi qu'il dit des choses qui ne sont pas, comme si elles étaient.

THÉÉTÈTE

À peu près.

L'ÉTRANGER

Il dit, à propos de toi, des choses différentes, mais qui existent réellement. Nous avons affirmé, en effet, qu'il y avait beaucoup d'êtres qui étaient en rapport avec chaque chose, mais aussi beaucoup de non-êtres.

THÉÉTÈTE

Assurément. [263c]

L'ÉTRANGER

Eh bien, le second discours que j'ai énoncé à propos de toi était nécessairement, en premier lieu – et selon la définition que nous avons proposée du discours – l'un des plus brefs.

THÉÉTÈTE

Oui. Nous étions tombés d'accord là-dessus.

L'ÉTRANGER

Et, en second lieu, il portait sur quelqu'un.

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

S'il ne porte pas sur toi, il ne porte sur personne d'autre.

THÉÉTÈTE

C'est impossible autrement.

L'ÉTRANGER

S'il ne portait sur rien, il ne serait absolument pas un discours, car nous avons déjà montré qu'il était impossible qu'il y ait un discours qui soit un discours de rien.

THÉÉTÈTE

C'est très juste. [263d]

L'ÉTRANGER

Eh bien ! quand on dit, à propos de toi, des choses différentes comme si elles étaient les mêmes, et des choses qui ne sont pas comme si elles étaient, c'est – il me semble – à partir de cette composition des verbes et des noms, que surgit réellement et véritablement le discours faux.

THÉÉTÈTE

C'est tout à fait vrai.

L'ÉTRANGER

Eh quoi ? N'est-ce pas aussi évident que le raisonnement, le jugement et l'illusion sont tous des genres qui peuvent se produire, dans notre âme, aussi bien faux que vrais ?

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

Tu le comprendras facilement si tu saisis d'abord en quoi consistent ces choses [263e] et en quoi elles diffèrent les unes des autres.

THÉÉTÈTE

Montre-moi !

L'ÉTRANGER

Pensée et discours sont, en réalité, la même chose, mais n'avons-nous pas réservé le nom de « pensée¹⁷ » à ce dialogue intérieur que l'âme entretient, en silence, avec elle-même ?

THÉÉTÈTE

Absolument.

L'ÉTRANGER

Et le flux sonore qui émane de l'âme et qui sort par la bouche, n'est-il pas appelé « discours » ?

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

L'ÉTRANGER

Et nous savons que dans le discours il y a aussi...

THÉÉTÈTE

Quoi ?

L'ÉTRANGER

... affirmation et négation.

THÉÉTÈTE

Nous le savons. [264a]

L'ÉTRANGER

Et quand cela se produit dans l'âme, en silence, et par le moyen de la pensée, as-tu un autre nom que « jugement¹⁸ » pour le désigner ?

THÉÉTÈTE

Comment en aurais-je un autre ?

L'ÉTRANGER

Et, d'autre part, quand celui-ci se présente non pas par lui-même, mais par l'intermédiaire de la sensation, sommes-nous capables de trouver, pour cette affection, un nom plus pertinent que celui d'« illusion¹⁹ » ?

THÉÉTÈTE

Aucun.

L'ÉTRANGER

Or, puisqu'il y a discours vrai et discours faux, et que nous avons montré que, dans le discours, la pensée est le dialogue de l'âme avec elle-même, [264b] que le jugement est l'aboutissement final de la pensée, et que ce que nous appelons « il semble » est un mélange de sensation et de jugement, il est nécessaire, étant donné que ces facultés sont apparentées aux discours, qu'elles aussi soient parfois vraies, parfois fausses.

THÉÉTÈTE

C'est impossible autrement.

L'ÉTRANGER

Te rends-tu compte que nous avons découvert le jugement et la pensée fausses plus tôt que prévu, alors qu'il n'y a pas si longtemps nous redoutions que, dans notre recherche, notre travail ne reste complètement inachevé ?

THÉÉTÈTE

Je comprends.

L'ÉTRANGER

Alors, ne manquons pas de courage pour ce qui nous reste à faire. Puisque [264c] nous avons déjà éclairci ces questions, rappelons à notre esprit les divisions que nous avons effectuées à propos des formes.

THÉÉTÈTE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

Nous avons divisé la technique de production d'images en deux formes : celle qui produit des copies, et celle qui produit des illusions²⁰.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et nous étions dans une impasse au sujet de la place qu'il fallait donner au sophiste.

THÉÉTÈTE

C'était ainsi.

L'ÉTRANGER

Et, au beau milieu de cette impasse, un vertige encore plus grand nous envahissait lorsqu'un argument fit son apparition, selon lequel tout était remis en question, car, selon lui, ni la copie, ni l'image, ni l'illusion n'existaient

[264d] absolument, étant donné que le faux n'existe nullement, jamais, nulle part.

THÉÉTÈTE

Tu dis vrai.

L'ÉTRANGER

Mais maintenant, une fois révélée l'existence du discours et du jugement faux, l'imitation des êtres est enfin permise et une technique de production des tromperies peut bel et bien surgir de cette disposition.

THÉÉTÈTE

Oui, elle est permise.

L'ÉTRANGER

Et nous nous étions déjà mis d'accord : le sophiste se trouve dans l'une de ces formes.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Essayons encore une fois, en divisant en deux [264e] le genre dont il est question, et en avançant toujours selon la partie droite de notre section, afin de regarder ce qui a communauté avec le sophiste, jusqu'à ce que, une fois dépouillé de tout ce qu'il partage avec les autres, nous ne lui laissions que [265a] sa propre nature pour l'exhiber notamment à nous-mêmes, et après, à ceux qui sont naturellement très rapprochés de cette méthode.

THÉÉTÈTE

C'est correct.

L'ÉTRANGER

Or n'avions-nous pas commencé notre division par les techniques de production et d'acquisition ?

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Et le sophiste ne s'était pas montré, en ce qui concerne la technique de l'acquisition, dans la classe de la lutte, du commerce et d'autres formes de ce type ?

THÉÉTÈTE

Oui, absolument.

L'ÉTRANGER

Étant donné qu'à l'heure actuelle, il est encerclé par la technique de l'imitation, il est évident que nous devons commencer par diviser en deux la technique de la production. [265b] Ne disons-nous pas, en effet, que l'imitation est une sorte de production, même si au lieu de produire chaque chose en elle-même, elle ne produit que des images ? N'est-ce pas ainsi ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

L'ÉTRANGER

Établissons donc, d'abord, deux parties dans la technique de la production.

THÉÉTÈTE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

L'une, divine ; l'autre, humaine.

THÉÉTÈTE

Je n'ai pas encore compris.

L'ÉTRANGER

Nous avons appelé « productrice » – si nous nous rappelons ce que nous avons dit au début – toute puissance qui devenait la cause de la génération ultérieure de quelque chose qui n'existait pas auparavant.

THÉÉTÈTE

Je me souviens. [265c]

L'ÉTRANGER

Est-ce qu'il n'est pas possible de dire que ce n'est pas autrement que par l'intermédiaire d'un dieu artisan que tout ce qui n'existait pas auparavant existe après, aussi bien les animaux mortels, que les plantes qui poussent sur la terre à partir des semences et des racines, et tous les corps animés, aussi bien fusibles que non fusibles, qui s'agrègent à l'intérieur de la terre ? Est-ce à dire que nous ferons appel aux croyances et à la terminologie de la foule...

THÉÉTÈTE

Dans quel sens ?

L'ÉTRANGER

... et que nous dirons par la suite que la nature les engendre selon une certaine cause naturelle spontanée sans l'intervention de l'intelligence ; ou bien affirmerons-nous que cela se produit grâce à une raison et à une science divines, émanant d'un dieu ? [265d]

THÉÉTÈTE

En ce qui me concerne, et sans doute à cause de mon âge, je change d'avis très souvent. Mais maintenant comme je te regarde et comme je suppose que tu crois que c'est un dieu qui produit tout cela, je suis de ton avis.

L'ÉTRANGER

C'est bien, Théétète. Mais si nous pensons que tu puisses faire partie de ceux qui changeront d'avis dans le futur, le moment est venu d'essayer de te faire accorder avec notre raisonnement, mais cela désormais grâce à la force de la persuasion. Je connais cependant ta nature et je laisse tomber [265e] les arguments, car je sens que tu es attiré dans la direction que tu viens de dire. Le contraire serait perdre du temps. Je soutiendrai cependant que ce que nous appelons « choses faites par nature » sont faites « par une technique divine », et que ce que les hommes combinent à partir d'elles relève d'une technique humaine, et, conformément à cet argument, il y a deux sortes de production : l'une, humaine ; l'autre, divine.

THÉÉTÈTE

C'est juste.

L'ÉTRANGER

Maintenant, coupe encore une fois en deux chacun des deux genres.

THÉÉTÈTE

Comment ? [266a]

L'ÉTRANGER

De la même manière que l'on avait coupé la technique de la production dans le sens de la largeur, sectionne-la maintenant selon la longueur.

THÉÉTÈTE

Coupons.

L'ÉTRANGER

Nous obtenons ainsi quatre parties, dont deux humaines, qui sont en rapport avec nous, et deux divines, concernant les dieux.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

En ce qui concerne l'autre division, il y aura, dans chaque section, une partie productrice de réalité, et celles qui restent dans l'autre ne sauraient être mieux appelées que productrices d'images, et, par la même raison, la technique de la production est encore une fois divisée en deux. [266b]

THÉÉTÈTE

Dis-moi quelle est cette nouvelle division.

L'ÉTRANGER

Nous-mêmes, j'imagine, ainsi que les autres animaux et leurs composants – le feu, l'eau et les matières semblables – tout cela est, nous le savons, l'œuvre d'un dieu. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

L'ÉTRANGER

Viennent ensuite des images – non des réalités – de chacune de ces choses, produites, encore une fois, par un artifice divin.

THÉÉTÈTE

Lesquelles ?

L'ÉTRANGER

Celles des rêves, ainsi que toutes les illusions qui surgissent, comme on dit, spontanément pendant le jour, comme l'ombre [266c] qui naît lorsque s'obscurcit la lumière du feu, et, enfin, ce double qui se produit chaque fois que se réunissent, sur une surface brillante et lisse, la lumière propre et la lumière étrangère, donnant lieu à une forme qui produit une sensation contraire à celle de la vision antérieure et habituelle²¹.

THÉÉTÈTE

Voilà donc les deux œuvres de la production divine : la réalité elle-même et l'image qui accompagne chaque chose.

L'ÉTRANGER

Mais que penser de notre technique à nous ? Ne dirons-nous pas que l'architecture fait la maison en elle-même, et que la peinture fait une autre maison, qui est comme un songe humain fabriqué pour des gens éveillés ?

THÉÉTÈTE

Absolument. [266d]

L'ÉTRANGER

Or, comme dans les cas précédents, les œuvres qui concernent notre technique de production sont doubles, car nous disons qu'il y a, d'une part, la production d'une chose et, d'autre part, en ce qui concerne l'image la technique de production d'images.

THÉÉTÈTE

Maintenant, je comprends mieux et je propose deux formes – dont chacune est une technique double – de la technique de production. Selon l'une des coupures, il y a production divine et humaine ; selon l'autre, il y a production de la réalité des choses, et de celle qui produit quelques

ressemblances.

L'ÉTRANGER

Rappelons que, si l'on devait montrer que ce qui [266e] est faux est réellement faux et qu'il était ainsi devenu un être parmi les êtres, il fallait prouver que, dans la technique de la production d'images, il y avait deux genres : celui des copies et celui des illusions.

THÉÉTÈTE

C'était ainsi.

L'ÉTRANGER

Nous l'avons montré donc. Et, par la suite, ne sera-t-il pas incontournable de compter ces genres, réellement, comme deux ?

THÉÉTÈTE

Oui. [267a]

L'ÉTRANGER

Divisons donc à son tour le genre des illusions, en deux.

THÉÉTÈTE

Comment ?

L'ÉTRANGER

D'une part, il y a celles qui sont produites par des instruments ; d'autre part, il y a celles dont l'instrument est la personne elle-même qui produit l'illusion.

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce que tu dis ?

L'ÉTRANGER

Je crois que, lorsque quelqu'un utilise son propre corps pour mimer ton aspect, ou la voix pour qu'elle ressemble à ta voix, la partie de la technique des illusions qu'il utilise doit être proprement appelée imitation.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Conservons donc cette partie sous le nom de « genre mimétique ». Laissons tomber, en revanche, l'autre partie, non seulement par paresse, [267b] mais aussi afin de permettre que quelqu'un d'autre trouve un jour son unité et lui applique un nom approprié.

THÉÉTÈTE

Conservons l'une, laissons tomber l'autre.

L'ÉTRANGER

Mais celle que nous conservons, Théétète, mérite, elle aussi, d'être envisagée comme double.

THÉÉTÈTE

Dis comment.

L'ÉTRANGER

Parmi ceux qui imitent, quelques-uns font ces imitations tout en connaissant ce qu'ils imitent ; d'autres, sans le connaître. Quelle division plus importante que celle-ci pourrions-nous donc proposer : connaissance et ignorance ?

THÉÉTÈTE

Aucune.

L'ÉTRANGER

Or, l'imitation dont nous parlions tout à l'heure était-elle l'œuvre de gens qui savent ? Si quelqu'un veut t'imiter, il peut connaître ton aspect et ton nom. [267c]

THÉÉTÈTE

Évidemment.

L'ÉTRANGER

Et qu'en est-il en ce qui concerne l'aspect de la justice et, en général, de toute perfection ? N'est-il pas vrai que, sans les connaître, et ne possédant qu'une certaine opinion, il y a beaucoup de gens qui font tout pour donner l'impression que ce dont ils n'ont qu'une présomption existe en eux-mêmes simplement parce qu'ils l'imitent le plus possible dans leurs actes et leurs paroles ?

THÉÉTÈTE

Bien des hommes agissent de cette sorte.

L'ÉTRANGER

Mais ces gens qui semblent être justes sans l'être aucunement, échouent-ils dans leur dessein, ou bien arrive-t-il tout le contraire ?

THÉÉTÈTE

C'est tout le contraire. [267d]

L'ÉTRANGER

Or, je crois que l'on doit affirmer que l'imitateur qui ne connaît pas est différent de celui qui connaît.

THÉÉTÈTE

Oui.

L'ÉTRANGER

Où pouvons-nous trouver un nom qui convienne à chacun d'eux ? Il est évident que la tâche sera difficile car, même s'il semble que parmi nos prédécesseurs, il y avait déjà une forme archaïque de la cause de la division par genres et par espèces, ils n'ont pas assez réfléchi et, en fait, ils n'ont pas mis en œuvre les divisions. Voilà pourquoi les noms pertinents sont nécessairement très restreints. Cependant, et surtout pour les distinguer – au risque d'être accusés de devenir assez désinvoltes – [267e] appelons « imitation conjecturale » celle qui est accompagnée par l'opinion, et « imitation érudite » celle qui est accompagnée par la science.

THÉÉTÈTE

Soit.

L'ÉTRANGER

Utilisons donc la première, car, même si le sophiste se trouvait parmi les imitateurs, il ne serait pas un imitateur qui sait.

THÉÉTÈTE

Assurément.

L'ÉTRANGER

Examinons donc l'imitateur conjectural comme s'il s'agissait d'un morceau de fer, afin de savoir s'il est pur ou s'il a paille en lui.

THÉÉTÈTE

Examinons, donc.

L'ÉTRANGER

Il y en a beaucoup ! Ne voyons-nous pas, d'une part, le naïf, [268a] qui croit savoir tout ce qu'il conjecture ? L'aspect de l'autre révèle une très grande méfiance, ainsi que de la peur, car il s'est beaucoup débattu dans le tourbillon des arguments et il ne possède pas la science de ce qui lui donne l'air d'un savant auprès des autres.

THÉÉTÈTE

Les deux existent tels que tu les a décrits.

L'ÉTRANGER

Soutiendrons-nous que l'un n'est qu'un simple imitateur, et que l'autre est un imitateur ironique ?

THÉÉTÈTE

C'est probable.

L'ÉTRANGER

Et le genre de ce dernier, dirons-nous qu'il est unique, ou double ?

THÉÉTÈTE

Vois toi-même. [268b]

L'ÉTRANGER

Je regarde et, selon moi, il faut distinguer deux individus : je vois l'un prononçant en public de longs discours ironiques ; et l'autre, en discutant en privé, avec des discours courts, afin d'obliger l'interlocuteur à se contredire lui-même.

THÉÉTÈTE

Ce que tu dis est très juste.

L'ÉTRANGER

Comment ferons-nous connaître celui qui fait des longs discours ? L'appellerons-nous homme politique ou orateur populaire ?

THÉÉTÈTE

Orateur populaire.

L'ÉTRANGER

Comment appellerons-nous l'autre, sage ou sophiste ?

THÉÉTÈTE

Il est impossible de l'appeler sage, il me semble, car nous avons dit tout à l'heure qu'il [268c] ne savait pas. Cependant, comme il est un imitateur du sage, il est évident qu'il prendra un nom semblable à celui-là, et je me suis déjà rendu compte qu'il faut dire qu'il est véritablement, totalement et réellement, un sophiste.

L'ÉTRANGER

Lions-le, alors, comme nous l'avons fait auparavant. Réunissons tout ce qui est en rapport avec son nom, depuis le début jusqu'à la fin.

THÉÉTÈTE

Bien.

L'ÉTRANGER

Or, la technique de l'imitation, partie de la capacité de provoquer des contradictions, partie ironique de la technique de l'apparence, partie, à son tour, du genre de la production d'illusions (issu de la production d'images) [268d] non divines mais humaines, partie enfin productrice de miracles confinés aux discours, voilà quelle est, me semble-t-il, « la race et le sang²² »,

comme on dit, du sophiste réel.

THÉÉTÈTE

Très bien.

1- Voir, sur ce « rendez-vous », la fin du *Théétète*.

2- Nous lisons *héteron* comme dans certains manuscrits, et non *hetaïron*.

3- Voir *Odyssée* IX, 270-271 et XVII, 484-487.

4- En grec ancien, le terme *sophistês* signifie littéralement « savant », « connaisseur », « expert ».

5- *Parménide*, fr. 7 DK.

6- Peut-être Ion de Chios ou Phérécyde de Syros.

7- Peut-être Alcméon.

8- Il s'agit peut-être d'Héraclite.

9- Il s'agit d'Empédocle.

10- *Parménide*, fr. 8, 43-45 DK.

11- Probablement une allusion au combat décrit par Hésiode dans la *Théogonie*, v. 675-715.

12- En grec ancien l'adverbe *ontôs* (« réellement ») est dérivé du verbe « être ».

13- Voir, *supra*, 242c-243e.

14- Voir Aristophane, *Guêpes*, v. 1017-1020.

15- Nouvelle citation du début du fr. 7 DK de Parménide (voir *supra*, 237a).

16- Le premier sens du verbe *légein* (apparenté au nom *lógos*, ici traduit par « discours »), qui signifie aussi « dire », est « lier ».

17- Le mot grec est *diánoia*.

18- Le mot grec est *dóxa*.

19- Le mot grec est *phantasia*.

20- Voir *supra*, 236b-c.

21- Allusion aux images réfléchies par un miroir.

22- Voir *Illiade* VI, 211.

THÉAGÈS

Sous le portique du temple de Zeus libérateur à Athènes, une conversation s'engage entre Socrate, Démodocos et son fils Théagès, dont on apprend dans la *République* (VI 496b) que le régime imposé par sa santé fragile le détourne de la politique et le cantonne à la philosophie. Démodocos explique à Socrate que son fils le préoccupe. Théagès souhaite devenir « savant » et harcèle son père pour qu'il fasse la dépense qui lui permettrait de fréquenter les sophistes.

Mais Démodocos reste perplexe et demande conseil à Socrate qui se tourne d'abord vers Théagès pour s'informer du but que ce dernier poursuit (121a-122e). Théagès veut acquérir le savoir, mais quel savoir ? Il avoue à Socrate, qui le presse de questions, qu'il aspire à la domination des cités. En définitive, c'est à la science politique ou à la tyrannie qu'il aspire à son insu Théagès (122e-125a). À quel maître doit-il alors s'adresser ? À ceux bien évidemment qui sont des experts en ce domaine, c'est-à-dire à ceux qui exercent ou qui ont exercé le pouvoir. Mais Théagès se souvient que Socrate ne cesse de rappeler que les hommes politiques se révèlent incapables de former leurs propres fils (125a-127a). Dès lors, Théagès propose à Socrate de devenir son maître, proposition qu'appuie Démodocos. Socrate hésite, d'abord parce qu'il ne possède aucun savoir. Par ailleurs, il doit prendre en considération la voix divine (127a-131a) qui a l'habitude de se manifester à lui pour le détourner d'une action. Théagès prendra Socrate pour maître, si le signe divin ne l'en empêche pas (131a-fin).

L'intérêt du *Théagès* réside dans le fait qu'on y trouve la tentative d'interprétation la plus ancienne du signe divin de Socrate, phénomène sur lequel on n'a cessé de s'interroger depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours ; on peut même dire que tout le dialogue converge vers ce final. L'Antiquité ne semble avoir eu aucun doute sur l'authenticité de ce dialogue que Thrasyllé met en tête de la cinquième tétralogie, aux côtés du *Charmide*, du *Lachès* et du *Lysis* ; pour sa part Élien (début du III^e siècle de notre ère) en cite plusieurs extraits sans émettre le moindre soupçon à cet égard. En revanche, presque tous les critiques modernes s'entendent pour déclarer inauthentique ce dialogue dont le style imite assez bien celui de Platon, mais dont les emprunts maladroits au premier *Alcibiade* et au *Théétète* sont évidents.

THÉAGÈS

ou Sur le savoir ; genre maïeutique

DÉMODOCOS

[121a] Si tu as un moment de libre, Socrate, j'aurais besoin de m'entretenir avec toi en tête à tête ; et même si tu as quelque chose à faire, à moins qu'il ne s'agisse de quelque chose d'importance, libère un moment pour t'entretenir avec moi.

SOCRATE

Il se trouve justement que je suis libre ; et je le suis toujours, du moment que c'est pour parler avec toi. Eh bien, si tu veux me parler, tu le peux.

DÉMODOCOS

Dans ce cas, que dirais-tu d'aller un peu à l'écart sous le portique de Zeus libérateur ?

SOCRATE

Comme il te plaît.

DÉMODOCOS

Eh bien, allons-y. [121b]

Tout ce qui pousse, Socrate, risque bien d'avoir le même caractère, qu'il s'agisse des plantes qui surgissent de la terre, des autres vivants et des hommes. Pour ce qui est des plantes, il nous est bien facile, à nous qui tous cultivons la terre, de tout préparer avant de planter, et de faire des plantations. Mais quand ce que nous avons planté se met à vivre, les soins à apporter alors à ce qui pousse sont nombreux, difficiles et pénibles. Et il en va ainsi, quand il s'agit des hommes, si j'en juge [121c] d'après ce qui m'arrive à moi et aux autres. Prenons mon fils, par exemple ; rien n'a été plus facile que de le semer, de l'engendrer – quel que soit le terme qu'il faille employer pour désigner la

chose –, mais son éducation est une affaire difficile et je ne cesse de me faire du souci pour lui. Je pourrais évoquer bien d'autres sujets, mais la passion qui le tourmente actuellement m'inquiète beaucoup, car même si elle ne manque pas de noblesse, cette passion n'en est pas moins périlleuse. Oui, Socrate, il nous dit qu'il a envie de devenir un savant. [121d] Et cela, me semble-t-il, parce que quelques-uns de ses camarades de notre dème qui descendent à la ville le mettent sens dessus dessous en lui rapportant des discours qu'ils ont entendus ; il les envie et depuis longtemps il m'embête en réclamant que j'accède à sa demande et que je verse de l'argent à un sophiste qui en fasse un savant. Pour moi, ce n'est pas l'argent qui me préoccupe au premier chef, mais je pense que, dans cette entreprise, le risque qu'il court n'est pas minime. [122a] Jusqu'à présent, j'ai pu le retenir par de bonnes paroles, mais comme ce n'est plus possible, je pense que le meilleur parti est de lui céder, pour éviter qu'il n'aille dans mon dos fréquenter quelqu'un qui le corrompe. Et si je suis venu en ville aujourd'hui, c'est pour le mettre en rapport avec l'un de ceux qui passent pour savants. Et c'est au bon moment que tu nous es apparu, toi, l'homme que je souhaitais le plus consulter sur ce que j'allais faire. Eh bien, si tu as un conseil à me donner sur l'affaire que je viens d'exposer, tu le peux et [122b] tu le dois.

SOCRATE

Il est certain que le conseil est chose sacrée, comme on le dit. Or, s'il en est un qui le soit, c'est bien celui que tu sollicites. Un homme ne pourrait délibérer sur rien de plus sacré que l'éducation, qu'il s'agisse de son éducation personnelle ou de celle des gens de sa famille. Mais tout d'abord, il nous faut, toi et moi, nous mettre d'accord sur ce que nous estimons être le sujet de notre délibération, pour éviter que, comme il arrive souvent, je n'aille supposer une chose [122c] et toi une autre, et qu'après un long entretien nous nous sentions tous les deux ridicules, moi qui conseille et toi qui consultes, en comprenant que nous ne parlions en rien des mêmes choses.

DÉMODOCOS

Je pense que tu as raison, Socrate, et qu'il faut faire comme tu dis.

SOCRATE

Oui, ce que j'ai dit est juste, mais pas totalement cependant, car je vais changer un petit peu ma stratégie. Il me vient en effet à l'esprit que ce jeune homme pourrait ne pas avoir envie de ce dont nous imaginons qu'il a envie, mais de quelque chose de différent, en sorte [122d] qu'il serait absurde pour nous de délibérer sur autre chose. En conséquence, ce qui paraît le plus juste, c'est de commencer par lui, et de lui demander ce qu'il désire.

DÉMODOCOS

Oui, il y a des chances qu'il vaille mieux faire comme tu dis.

SOCRATE

En bien, dis-moi, quel est le beau nom de ce jeune homme ? Comment l'appelons-nous ?

DÉMODOCOS

Son nom est Théagès, Socrate.

SOCRATE

Oui, Démodocos, c'est un beau nom que tu as donné à ton fils, un nom « divin »¹. Dis-nous, Théagès, tu désires, prétends-tu, [122e] devenir savant, et tu réclames à ton père, que voici, de te mettre en relation avec un homme qui te rendra savant ?

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Or qualifies-tu de « savants » les gens qui savent quelque chose, quel que soit l'objet de leurs connaissances, ou les gens qui ne savent rien ?

THÉAGÈS

Ceux qui savent quelque chose, certes.

SOCRATE

Mais quoi ! Ton père ne t'a-t-il pas fait instruire et former comme on le fait ici pour les autres jeunes gens qui sont des fils de bonne famille, en te faisant apprendre à lire et à écrire, à jouer de la cithare, à pratiquer la lutte et les autres exercices physiques ?

THÉAGÈS

Bien sûr.

SOCRATE

Et tu imagines qu'il y a encore [123a] un savoir qui te manque, et qu'il

conviendrait que ton père s'en préoccupe pour toi.

THÉAGÈS

Oui, c'est bien cela.

SOCRATE

Quel est ce savoir ? Il faut nous le dire pour que nous puissions te donner satisfaction.

THÉAGÈS

Il le sait bien, lui, Socrate, puisque je lui en ai souvent parlé, mais il fait exprès en ta présence de parler comme s'il ignorait ce que je désire. C'est en faisant usage de ce genre de procédés et d'autres encore qu'il me tient tête et refuse de me confier à quelqu'un.

SOCRATE

Mais jusqu'à maintenant c'est à lui seul que tu as parlé de cela, [123b] sans témoin, pour ainsi dire. Mais à cette heure prends-moi pour témoin et, en ma présence, fais savoir quel est ce savoir que tu désires acquérir. Voyons, à supposer que tu aies envie de ce savoir qui permet aux hommes de diriger les navires, je te poserais la question suivante : « Théagès, quel est le savoir qui te manque, et à propos duquel tu reproches à ton père de ne pas de mettre en rapport avec ceux qui te le procureraient ? » Quelle serait ta réponse ? Quel est ce savoir ? Celui que possède le capitaine ?

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Et si du désirais acquérir le savoir [123c] qui rend habile à diriger les chars, et que tu adressais des reproches à ton père à ce sujet, si je te demandais quel est ce savoir, quelle réponse me ferais-tu ? C'est le savoir que possède le cocher, n'est-ce pas ?

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Et ce savoir dont tu as envie maintenant, a-t-il un nom, oui ou non ?

THÉAGÈS

Selon moi, il en a un.

SOCRATE

Mais ce savoir le connais-tu, sans pourtant en connaître le nom, ou en connais-tu également le nom ?

THÉAGÈS

J'en connais également le nom.

SOCRATE

Quel est ce nom, dis-moi ?

THÉAGÈS

Mais quel autre nom lui donner, Socrate, [123d] sinon celui de savoir ?

SOCRATE

L'art de diriger un char, n'est-ce pas aussi un savoir ? Ou serait-ce, pour toi, de l'ignorance ?

THÉAGÈS

Ce n'est évidemment pas de l'ignorance.

SOCRATE

C'est donc un savoir.

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

À quoi sert ce savoir ? Ne nous apprend-il pas à diriger un attelage ?

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

L'art du capitaine, n'est-ce pas aussi un savoir ?

THÉAGÈS

C'est mon avis, du moins.

SOCRATE

N'est-ce point ce savoir qui nous apprend à diriger des navires ?

THÉAGÈS

Oui, c'est bien ce savoir.

SOCRATE

Et ce savoir dont tu as envie, quel est-il ? Que nous apprend-il à diriger ?

THÉAGÈS

À mon avis, il nous apprend à diriger les [123e] hommes.

SOCRATE

À diriger ceux qui sont malades ?

THÉAGÈS

Certainement pas.

SOCRATE

Ce savoir-là est la médecine, n'est-ce pas ?

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Ce savoir nous apprend-il à diriger ceux qui chantent dans les chœurs ?

THÉAGÈS

Non.

SOCRATE

Ce savoir, c'est la musique bien sûr ?

THÉAGÈS

Oui, assurément.

SOCRATE

Mais ce savoir nous apprend-il à diriger ceux qui sont des athlètes ?

THÉAGÈS

Non.

SOCRATE

Mais alors, que font ceux que ce savoir nous apprend à diriger ?
Applique-toi à me le dire, en prenant exemple sur ce qui vient d'être dit.
[124a]

THÉAGÈS

Ce savoir nous apprend à diriger les citoyens, me semble-t-il.

SOCRATE

Les malades ne sont-ils pas des citoyens, eux aussi ?

THÉAGÈS

Oui, mais je ne parle pas seulement d'eux, mais aussi du reste des citoyens.

SOCRATE

Est-ce que je comprends bien de quelle technique tu veux parler ? Tu m'as l'air en effet d'évoquer celle qui nous apprend à diriger les moissonneurs, les vendeurs, les planteurs, les semeurs et ceux qui battent le grain, car c'est par le moyen de la technique agricole que nous dirigeons ces gens-là, n'est-ce pas ?

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Celle dont tu veux parler, ce n'est pas non plus, je suppose, la technique qui nous apprend à diriger [124b] ceux qui manient la scie, la tarière, le rabot ou le tour, car cette technique, c'est celle de la menuiserie.

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Peut-être alors est-ce celle qui dirige tous ces gens, les agriculteurs, les menuisiers, les gens de métier dans leur ensemble et ceux qui n'ont pas de métier, les femmes et les hommes ; voilà peut-être le savoir dont tu parles ?

THÉAGÈS

Oui, Socrate, c'est bien ce dont je veux parler depuis longtemps.

SOCRATE

Peux-tu me dire, alors, si Égisthe [124c], le meurtrier d'Agamemnon, dirigeait, à Argos, ces gens dont du parles, les gens de métier aussi bien que ceux qui n'en ont pas, les hommes aussi bien que femmes, dans leur ensemble ; ou bien sont-ce d'autres gens qu'il dirigeait ?

THÉAGÈS

Non, ce sont bien ces gens-là.

SOCRATE

Et encore, Pélée, le fils d'Éaque, n'est-ce pas le même genre de gens qu'il dirigeait dans la Phthie ?

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Et Périandre, le fils de Cypsélos, c'est à Corinthe qu'il régnait ; n'en as-tu pas entendu parler ?

THÉAGÈS

Si, certes.

SOCRATE

N'est-ce pas ce genre de gens qu'il dirigeait dans sa cité [124d] ?

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Et Archélaos², le fils de Perdiccas, qui règne depuis peu sur la Macédoine, ne crois-tu pas qu'il dirige le même genre de gens ?

THÉAGÈS

Oui, certes.

SOCRATE

Et Hippias, le fils de Pisistrate, qui a gouverné dans cette cité, qui, penses-tu, qu'il dirigeait ? Des gens de ce genre, n'est-ce pas ?

THÉAGÈS

Comment ne serait-ce pas le cas ?

SOCRATE

Et maintenant peux-tu me dire quel nom on donne à Bacis, à la Sibylle et à notre Amphilytos ?

THÉAGÈS

On ne leur donne pas d'autre nom que celui de « devins ».

SOCRATE

C'est juste. [124e] Mais pour ceux-ci également, tâche de me répondre ; quel nom faut-il donner à Hippias et à Périandre, compte tenu qu'ils ont exercé le même type de pouvoir ?

THÉAGÈS

Celui de « tyrans » je suppose ; quel autre conviendrait, en effet ?

SOCRATE

Quiconque, par conséquent, désire gouverner, dans leur ensemble, les gens qui vivent dans la cité, n'a-t-il pas envie d'exercer le même type de pouvoir qu'Hippias et Périandre, un pouvoir tyrannique, et ne cherche-t-il pas à devenir un tyran ?

THÉAGÈS

Il semble bien.

SOCRATE

C'est de ce pouvoir que tu declares avoir envie, n'est-ce pas ?

THÉAGÈS

Apparemment, c'est ce qui découle de ce que je viens de dire.

SOCRATE

Misérable ! C'est donc parce que tu as envie de devenir notre tyran que, depuis longtemps, tu reproches [125a] à ton père de ne point t'envoyer auprès d'un maître ès tyrannie ! Et toi, Démodocos, tu n'as pas honte ! Alors même que tu sais depuis longtemps ce dont ton fils a envie et à qui l'envoyer pour en faire un professionnel du savoir dont il a envie, tu te refuses par jalousie à l'envoyer à ce maître. Ne vois-tu pas à présent ce qu'il faut faire ? Puisque c'est devant moi qu'il t'a accusé, délibérons ensemble toi et moi en nous demandant à qui nous pourrions l'envoyer et quel maître il devrait fréquenter pour devenir un tyran [125b] compétent ?

THÉAGÈS

Oui, par Zeus, délibérons, car, à mon avis du moins, sur cette question, on ne peut se contenter d'une décision médiocre.

SOCRATE

Un moment, mon bon. Il faut d'abord nous renseigner soigneusement sur ce qu'il désire.

THÉAGÈS

Eh bien, allons-y.

SOCRATE

Que penserais-tu, Théagès, si nous avions recours au témoignage d'Euripide ? Euripide en effet dit quelque part :

Sont compétents les tyrans qui fréquentent les gens compétents³.

Suppose qu'on demande à Euripide : « Euripide, en quoi sont compétents ces gens dont tu declares que c'est en les fréquentant [125c] que les tyrans sont compétents ? »

Comme s'il avait écrit :

Sont compétents les agriculteurs qui fréquentent les gens compétents.

Et qu'on lui demandait : « Compétents en quoi ? » Il répondrait : « En quoi d'autre que dans la technique de l'agriculture ? »

THÉAGÈS

Il n'y a pas d'autre réponse que celle-là.

SOCRATE

Eh quoi, s'il avait dit

Sont compétents les cuisiniers qui fréquentent les gens compétents.

À la question : « Compétents en quoi ? » Que nous répondrait-il, sinon : « En quoi d'autre que dans ce qui intéresse la cuisine ? »

THÉAGÈS

Oui.

SOCRATE

Et s'il avait dit

Sont compétents les lutteurs qui fréquentent les gens compétents.

À la question : « Compétents en quoi ? », ne répondrait-il pas : « Des gens qui s'y connaissent à la lutte ? » [125d]

THÉAGÈS

Si.

SOCRATE

Et puisqu'il a dit :

à notre question : « Compétents en quoi, Euripide ? », que répondrait-il ?
Quelles seraient les compétences en question ?

THÉAGÈS

Par Zeus, je n'en sais rien.

SOCRATE

Alors veux-tu que je te le dise ?

THÉAGÈS

S'il te plaît.

SOCRATE

Ce serait celles qu'Anacréon attribuait à Kallikritè. Ne connais-tu pas la chanson⁴ ?

THÉAGÈS

Si, bien sûr.

SOCRATE

Eh bien ! Voilà le genre de fréquentation que tu recherches, celle d'un homme [125e] qui possède le même savoir que Kallikritè, la fille de Kyanè, et qui « sache ce qui convient à la tyrannie », comme dit le poète, car ton but à toi aussi est de régner en tyran sur notre famille et sur notre cité.

THÉAGÈS

Cela fait un moment, Socrate, que tu railles, et que tu te moques de moi.

SOCRATE

Mais quoi ? Le savoir dont tu declares avoir envie, n'est-ce pas celui qui te permettrait de diriger les citoyens dans leur ensemble ? Et dans ce cas, que serais-tu d'autre qu'un tyran ?

THÉAGÈS

Oui, devenir tyran, sinon de tous les hommes, du moins [126a] de la plupart d'entre eux, voilà bien, j'imagine, un vœu que je pourrais faire. Du

reste, ce vœu tu pourrais le faire toi aussi, tout comme, je le suppose, le reste des hommes ; et mieux, je pourrais faire le vœu de devenir un dieu. Mais ce n'est pas là ce dont je disais avoir envie.

SOCRATE

Mais alors, de quoi as-tu donc envie ? Ne déclarais-tu pas avoir envie de diriger tes concitoyens ?

THÉAGÈS

Oui, mais non pas par la force à la façon des tyrans ; je voudrais les diriger de leur plein gré, comme ont fait les autres dirigeants politiques, je veux dire ceux qui se sont illustrés dans notre cité.

SOCRATE

Tu veux parler de Thémistocle, de Périclès, de Cimon et de tous ceux qui ont été en politique des dirigeants remarquables ?

THÉAGÈS

Oui, par Zeus, ce sont d'eux que je veux parler.

SOCRATE

Eh bien, si tu désirais devenir habile en équitation [126b], à qui supposes-tu que tu devrais t'adresser pour devenir un bon cavalier ? Serait-ce à d'autres personnes qu'à des cavaliers ?

THÉAGÈS

Non, par Zeus.

SOCRATE

Et encore à ceux qui sont remarquables en ce domaine, qui ont des chevaux et qui en montent fréquemment, qu'il s'agisse de chevaux qui leur appartiennent ou de chevaux qui appartiennent à d'autres ?

THÉAGÈS

C'est clair.

SOCRATE

Et si c'était au lancer du javelot que tu souhaitais devenir habile, n'imagines-tu pas que tu deviendrais habile à cette discipline en t'adressant à des lanceurs de javelot, à des gens qui possèdent des javelots et qui se servent souvent d'un grand nombre de javelots, que ces javelots leur appartiennent ou [126c] qu'ils appartiennent à d'autres ?

THÉAGÈS

Il me semble.

SOCRATE

Alors dis-moi. Puisque c'est en politique que tu souhaites devenir un expert, crois-tu pouvoir le devenir en t'adressant à d'autres hommes qu'à ceux qui font de la politique, qui sont compétents en ce domaine, qui se sont souvent occupés des affaires de leur cité et de celles de beaucoup d'autres, grecques ou barbares, dans le cadre de relations diplomatiques ? Ou penses-tu que c'est en fréquentant d'autres gens qu'eux que tu deviendras un expert en ces domaines où ils le sont, plutôt qu'en les fréquentant, eux ?

THÉAGÈS

De fait, Socrate, j'ai entendu rapporter les propos [126d] que l'on te prête. Les hommes politiques ont des fils qui ne valent pas mieux que ceux des cordonniers⁵. Et cela, à mon avis, est ce qu'il y a de plus vrai, d'après ce que je puis en juger. Je serais un imbécile si je m'imaginais que l'un de ces hommes politiques pût me communiquer son savoir, au lieu d'en faire profiter son propre fils, à supposer qu'il fût capable d'en faire profiter un autre homme.

SOCRATE

Cela dit, ô le meilleur des hommes, que ferais-tu si tu avais un fils qui te suscitait ce genre de tracas ? S'il disait [126e] souhaiter devenir un bon peintre et qu'il te reprochait à toi, son père, de refuser de dépenser de l'argent pour lui dans ce but, alors même qu'il dédaigne les professionnels de cet art, les peintres, et qu'il ne souhaite pas prendre leurs leçons. Et supposons qu'il fût de même pour les joueurs d'*aulos*, parce qu'il souhaite devenir joueur d'*aulos*, et pour les joueurs de cithare, parce qu'il souhaite devenir joueur de cithare. Que ferais-tu de lui et saurais-tu où l'envoyer, dès lors qu'il ne souhaite pas se mettre à l'école de ceux qui sont des experts en ces domaines ?

THÉAGÈS

Non, par Zeus.

SOCRATE

Mais puisque, en ce moment, c'est ainsi que tu te conduis à l'égard de [127a] ton père, pourquoi t'étonner qu'il ne sache ni quoi faire ni où t'envoyer ; et pourquoi lui faire des reproches ? Et cela, alors que nous sommes d'accord pour te mettre en relation avec qui tu le souhaiteras parmi les Athéniens qui en politique sont des hommes accomplis, quelqu'un qui s'occupera de toi sans te demander aucune rémunération. Ainsi du même coup, tu ne dépenseras pas d'argent et tu te feras auprès de la masse des gens une réputation beaucoup plus grande qu'en t'attachant à quelqu'un d'autre.

THÉAGÈS

Eh bien, Socrate, n'es-tu point toi aussi l'un de ces hommes accomplis ? Si tu consentais à t'attacher à moi, cela me suffirait et je ne chercherais personne d'autre. [127b]

SOCRATE

Que dis-tu là, Théagès ?

DÉMODOCOS

À la vérité, Socrate, ce n'est pas une mauvaise idée ; et du même coup quel plaisir cela me ferait. Car il ne saurait m'échoir meilleure aubaine que de le voir, lui, choisir ta compagnie, et toi, consentir à l'admettre en ta compagnie. Oui, je n'ose vraiment pas te dire à quel point je le souhaite. Mais ce que je vous demande à tous les deux, c'est que Socrate consente à t'accueillir et que toi, Théagès, tu ne cherches personne d'autre que Socrate. Ainsi vous me délivrerez de soucis nombreux et pénibles. À l'heure qu'il est, je redoute fort [127c] que mon fils ne tombe entre les mains de quelqu'un qui le corrompe.

THÉAGÈS

Tu n'éprouveras plus aucune crainte pour moi maintenant, père, si tu arrives à persuader Socrate de m'accueillir en sa compagnie.

DÉMODOCOS

Voilà qui est fort bien parlé. Socrate, c'est à toi désormais que je m'adresse. Pour le dire en peu de mots, je suis prêt, dans la mesure du possible, à mettre à ta disposition ma personne, ce qui m'appartient et, en un mot, tout ce dont tu auras besoin, pourvu que tu accueilles mon Théagès et

que tu lui fasses tout le bien [127d] que tu pourras.

SOCRATE

Démodocos, je ne suis pas surpris par ton empressement, dès lors que tu penses que je puis être d'un grand secours pour ton fils, car je ne sais pas de quoi un homme sensé devrait davantage s'occuper que de rendre son fils le meilleur possible. Mais d'où t'es venue cette opinion que moi je serais plus en mesure que toi-même d'aider ton fils et de faire de lui un bon citoyen ? Et comment lui a-t-il pu s'imaginer que moi, plus que toi, je pourrais l'aider ? Je me le demande bien. Car, en premier lieu, [127e] tu es plus âgé que moi ; de plus, tu as exercé à Athènes nombre de magistratures importantes ; et tu es tenu en grande estime par les gens du dème d'Anagyrous, comme tu l'es par le reste des citoyens. En moi, au contraire, vous ne voyez ni l'un ni l'autre aucun de ces avantages. De surcroît, si d'aventure notre Théagès méprise la compagnie des hommes politiques et cherche d'autres hommes qui prétendent être en mesure de former les jeunes gens, il y a ici Prodicos de Céos, Gorgias de Léontium, [128a] Polos d'Agrigente⁶, et beaucoup d'autres qui sont des experts, et qui dès lors, dans les villes où ils vont, persuadent les jeunes gens les plus nobles et les plus riches – ceux-là qui sans dépenser d'argent pourraient s'attacher à qui ils le souhaiteraient parmi leurs concitoyens – de laisser tomber leurs relations pour s'attacher à eux, en leur versant en plus un salaire qui représente beaucoup d'argent, et en leur témoignant de la reconnaissance. Toi et ton fils, c'est l'un de ces hommes qu'il serait raisonnable de choisir, pas moi [128b]. Car je ne suis un expert en aucune de ces belles et merveilleuses disciplines, même si j'en ai envie. Mais comme je ne cesse de le répéter, je me trouve, pour ainsi dire, dépourvu de tout savoir, à l'exception d'un seul qui est de peu de chose, celui qui concerne les choses de l'amour⁷. En ce domaine, en tout cas, je prétends être un expert, plus que quiconque de mes devanciers et de mes contemporains.

THÉAGÈS

Ne vois-tu pas, père, que Socrate ne semble vraiment pas décidé à s'occuper de moi ? Pour ma part, j'y suis tout prêt, [128c] s'il y consent. Mais c'est par manière de plaisanterie qu'il refuse. Je connais en effet des gens de mon âge, et d'autres un peu plus âgés que moi, qui, avant de s'attacher à lui, n'avaient aucune valeur, et qui, après l'avoir fréquenté, arrivaient, en très peu de temps, à surpasser ceux qui auparavant leur étaient supérieurs.

SOCRATE

Mais sais-tu, fils de Démodocos, à quoi cela tient ?

THÉAGÈS

Oui, par Zeus, je sais que, si tu le souhaitais, moi aussi je serais capable de devenir comme eux.

SOCRATE

Non, mon bon, **[128d]** tu n'as pas compris. Mais moi je vais t'expliquer. De fait, il y a en moi quelque chose de divin, qui vient des dieux, et qui se manifeste depuis l'enfance. C'est une voix qui, lorsqu'elle se fait entendre, me fait toujours comprendre qu'il faut me détourner de l'action que je suis sur le point d'accomplir, mais qui jamais ne me pousse à faire quelque chose. De plus, chaque fois que l'un des mes amis me fait part d'un projet et que la voix se manifeste, c'est pareillement pour me détourner et ne pas laisser agir. À l'appui de ce que je viens de dire, je produis devant vous ces témoins.

Charmide, vous le connaissez, le beau Charmide, le fils de Glaucon. **[128e]** Un jour il me fait part de son intention d'aller à Némée⁸ s'entraîner dans le stade. À peine avait-il commencé à me parler de ce projet que la voix se fait entendre. Et moi de le dissuader en disant : « Alors que tu étais en train de parler, la voix s'est fait entendre à moi, celle en quoi consiste le signal divin ; eh bien, renonce à cet entraînement. – Peut-être, répondit-il, que la voix cherche à te faire savoir que je ne serai pas vainqueur. Mais même si je ne dois pas vaincre, j'aurai au moins tiré un bénéfice de m'être entraîné pendant ce temps-là. » Sur ces mots, il partit s'entraîner. Or, il vaut la peine de lui demander **[129a]** ce qui résulta de cet entraînement. Mais si vous préférez, interrogez Clitomaque, le frère de Timarque ; qu'il vous répète ce que lui dit Timarque le jour où il allait être tué, au témoignage d'Évathlos⁹, le célèbre coureur chez qui Timarque avait trouvé refuge. Il vous dira qu'il tint ces propos.

THÉAGÈS

Lesquels ?

SOCRATE

« En vérité, Clitomaque, dit-il, à cette heure, je vais à la mort pour n'avoir pas obéi à Socrate. » Que voulait dire Timarque par ces mots, je vais vous l'expliquer. Quand Timarque se leva et quitta le banquet **[129b]** avec Philémon, le fils de Philémonides, pour aller tuer Nicias, le fils d'Héroscamandre, eux seuls étaient au courant du complot. Or Timarque, qui venait de se lever de son lit, m'adressa la parole en ces termes : « Qu'en dis-tu, Socrate ? » fit-il. « Vous autres vous continuez à boire, tandis que moi il faut que je parte pour aller quelque part, mais je reviendrai un peu plus tard, si j'ai de la chance. » Alors la voix se fit entendre à moi, et je dis à Timarque : « Ne te lève pas pour partir, car voici que s'est manifesté le signal divin qui m'est habituel. » Et lui d'attendre. Un moment après, de nouveau il manifesta

l'intention **[129c]** de partir, et il dit : « Allons, je pars. » De nouveau, la voix se fit entendre, et une fois encore je le forçai à rester. La troisième fois, bien décidé à m'échapper, il se leva sans rien me dire et à la dérobée, profitant de ce que j'avais l'esprit ailleurs. Et c'est ainsi qu'il partit, et qu'il s'en alla poser l'acte qui allait le conduire à la mort. Cela explique qu'il ait dit à son frère ce que je viens de vous répéter, à savoir qu'il allait à la mort pour n'avoir point voulu m'obéir.

Un autre exemple encore. Beaucoup peuvent vous répéter ce que j'ai dit **[129d]** sur la destruction de notre armée en Sicile. Sur les choses du passé, il est facile de s'informer auprès de gens qui savent.

Mais il est aujourd'hui encore possible de mettre le signe à l'épreuve, pour vérifier si ce qu'il dit est vrai. Au moment du départ du beau Sannion pour l'expédition, le signal s'est en effet fait entendre à moi. Or, voici maintenant que Sannion est en route vers Éphèse et l'Ionie, pour combattre avec Thrasyllé. Or, je suppose, quant à moi, qu'il sera tué ou qu'il sera blessé ou fait prisonnier¹⁰ ; et pour le reste de l'armée, j'éprouve les plus grandes **[129e]** craintes.

Si j'ai dit tout cela, c'est que le signal divin intervient de façon déterminante aussi sur les relations que j'entretiens avec ceux qui me fréquentent. Car, pour beaucoup, il s'oppose à ce que je les fréquente, ce qui revient à dire qu'ils ne retireront aucun profit à me fréquenter ; dès lors, il n'est pas possible que je les admette en ma compagnie¹¹. Il y en a beaucoup d'autres qu'il ne m'interdit pas de fréquenter, mais qui ne trouveront aucune espèce de secours à cette fréquentation. Quant à ceux dont le signal divin favorise les relations avec moi, ce sont ceux que toi aussi tu connais ; car ils font sur le champ des progrès rapides. Parmi eux, les uns acquièrent ces avantages de façon ferme **[130a]** et durable. Mais il en est plusieurs qui font des progrès étonnants aussi longtemps qu'ils sont auprès de moi, mais qui, dès qu'ils m'ont quitté, retombent au niveau du premier venu. C'est le sort qu'a connu Aristide, le fils de Lysimaque et le petit-fils d'Aristide¹². Pendant qu'il me fréquentait, il fit beaucoup de progrès en peu de temps. Puis il fut appelé à prendre part à une expédition ; il s'embarqua et il partit. À son retour, il apprit que Thucydide, le fils de Mélésis et le petit-fils de Thucydide, me fréquentait. Or, la veille, Thucydide **[130b]** s'était querellé avec moi et avait laissé échapper des paroles désobligeantes. Quand Aristide me rencontra, il m'embrassa et après s'être entretenu de choses et d'autres, il me tint ces propos : « Et Thucydide ? dit-il, j'entends dire, Socrate, qu'il prend vis-à-vis de toi de grands airs et qu'il se montre désagréable, comme s'il comptait pour quelque chose.

— C'est vrai », répliquai-je.

Il reprit : « Eh bien, ne sait-il pas dans quelle sorte de servitude il était avant de te fréquenter ?

— Apparemment non, par les dieux, dis-je.

— Eh bien, moi-même, poursuivit-il, je me trouve dans une situation

ridicule, Socrate.

— Et pourquoi donc au juste ? **[130c]** demandai-je.

— Parce que, me dit-il, avant de m'embarquer, j'étais capable de discuter avec n'importe qui et ne paraissais inférieur à personne en ce domaine. Alors, je recherchais la société des gens les plus distingués. Mais à présent, c'est tout le contraire. Je fuis quiconque m'apparaît être un homme éduqué, tant j'ai honte de ma nullité.

— Est-ce tout d'un coup, repris-je, que cette capacité t'a abandonné, ou petit à petit ?

— Petit à petit, répondit-il.

— Et quand tu avais cette capacité, poursuivis-je **[130d]**, l'avais-tu parce que tu l'avais apprise de moi ou l'avais-tu acquise d'une autre manière ?

— Je vais te raconter, Socrate, reprit-il, une chose incroyable par les dieux, mais vraie. En ce qui me concerne, je n'ai jamais rien appris de toi comme tu le sais bien¹³. Pourtant je faisais des progrès quand j'étais en ta compagnie, même si ce n'était que dans la même maison, et pas dans la même pièce. Et j'avais l'impression que les progrès étaient plus grands encore lorsque j'étais dans la même pièce et que je te regardais parler, que lorsque je portais ailleurs **[130e]** mes regards. Mais là où mes progrès furent les plus considérables et les plus nombreux, c'est lorsque j'étais étendu près de toi et que je te touchais¹⁴. Au lieu qu'à présent cette disposition s'est tout entière abolie. »

Voilà Théagès quel effet produit ma fréquentation. S'il plaît au dieu, tu feras des progrès considérables et rapides ; sinon, ce ne sera pas le cas. Vois donc s'il n'est pas plus sûr pour toi de faire ton éducation auprès de ces gens dont j'ai parlé, et qui sont eux en mesure d'apporter à leurs disciples les avantages qu'ils offrent plutôt que de t'en remettre à la fortune, en restant auprès de moi.

THÉAGÈS

Eh bien, à mon avis, Socrate, **[131a]** voici comment il faut procéder. Nous mettrons à l'épreuve ton signal divin en entretenant des relations l'un avec l'autre. S'il nous laisse faire, ce sera parfait ; sinon, nous délibérerons aussitôt sur le parti à prendre, soit que nous nous attachions à un autre maître, soit que nous tentions de nous concilier le signal divin qui se manifeste à toi par des prières, des sacrifices ou par tout autre procédé que prescriront les devins.

DÉMODOCOS

Socrate, ne refuse plus à ce jeune homme d'accéder à son vœu. Théagès a raison.

SOCRATE

Soit ! S'il vous semble qu'il faut agir ainsi, agissons ainsi !

1- Théagès est un nom composé qui signifie soit « celui qui est consacré ou voué à dieu », soit « celui qui vénère ou aime dieu ».

2- Voir *Second Alcibiade*, 141d.

3- En *République* VIII, 568a, Platon attribue ce vers à Euripide, comme le fait Aristophane en *Thesmophories* 21. Mais le scholiaste d'Aristophane affirme que la citation est de Sophocle, et qu'on la trouve dans une tragédie intitulée *Ajax de Locres*, ce que confirment plusieurs autres auteurs.

4- *Kallikritē*, la femme « aux belles décisions », qui, comme sa mère *Kuanē*, passait pour avoir excellé dans l'art de gouverner. On n'a trouvé aucune trace de ce poème d'Anacréon.

5- Voir *Protagoras* 319e ; *Alcibiade* 118c ; *Ménon* 93a.

6- Ceux qui interviennent dans le *Protagoras* et le *Gorgias*.

7- Voir *Banquet* 177d.

8- Plaine d'Argolide où se tenaient les jeux Néméens.

9- Le texte est incertain à cet endroit.

10- Prédiction *post eventum* : voir Xénophon, *Helléniques* I 2, 6-10 ; Plutarque, *Vie d'Alcibiade* 29.

11- Voir le *Théétète* 150e, 151a.

12- Personnages qui apparaissent dans le *Lachès*.

13- Voir *Apologie* 32a-c.

14- Cela est en contradiction avec l'anecdote rapportée par Alcibiade, à la fin du *Banquet* (218c-219d).

THÉÉTÈTE

Le *Théétète* raconte la conversation que Socrate a, la veille de son procès, avec Théodore de Cyrène, qui enseigne la géométrie à Athènes, et un jeune élève de ce dernier, Théétète. Tout naturellement, la discussion porte sur la nature de la science (*epistēmē*) ou du savoir (*sophia*). Théétète propose trois définitions qui seront toutes réfutées par Socrate : la science c'est la sensation (151e-186e), c'est l'opinion vraie (187a-200d) et c'est l'opinion vraie accompagnée d'une définition (200d-210a). Le dialogue se termine sur un constat d'échec. La réapparition de Socrate comme interlocuteur principal et le ton aporétique de la conclusion amènent à ranger le *Théétète*, qui semble pourtant être un dialogue de la dernière période, parmi les dialogues de la première période.

Le caractère aporétique du *Théétète* est réel, mais limité. Suivant l'interprétation traditionnelle, Platon s'efforce de montrer que si l'on met les Formes de côté, on est désormais incapable de définir la science et, *a fortiori*, de faire de la science. Cela confirme l'avertissement de Parménide dans le dialogue qui porte son nom : sans les Formes, c'est la dialectique, laquelle constitue le cœur de la philosophie, qui est ruinée. Dans le *Théétète*, Platon cherche à suggérer que, si l'on se débarrasse des Formes, on en revient nécessairement à la dialectique aporétique de Socrate, à savoir une dialectique purement négative, celle de l'*élenchos*, qui est impuissante à produire ce savoir assuré et stable que l'on appelle « science ». Cependant, l'art d'accoucher les âmes, la maïeutique, que Platon introduit dans le *Théétète* lui permet de donner à Socrate un rôle positif dans le domaine de la science ou du savoir, sans que ce dernier ait à posséder et à transmettre une science ou un savoir. Par là, on retrouve le thème de la réminiscence dont l'importance pour concevoir la nature de l'éducation est affirmée dans le *Ménon*, le *Phédon* et le *Banquet*, notamment.

La science est sensation, telle est la première définition de la science proposée par Théétète. Pour examiner cette définition, Socrate la rapproche des thèses d'Homère, d'Héraclite et de Protagoras, qui veulent que, en ce monde, tout soit en mouvement. Si tel est le cas, on ne peut plus parler de vérité. Voilà pourquoi Théétète est amené à admettre qu'il existe une instance qui connaît non pas les sensibles propres, mais les notions communes ; il s'agit de l'âme. Si l'âme existe, alors la science peut être définie comme opinion vraie. Mais encore faut-il expliquer l'opinion fausse. C'est alors que sont mises à contribution deux images célèbres. On peut, en faisant intervenir la mémoire, comparer l'âme à un morceau de cire, sur lequel les sensations s'impriment et où elles persistent, et expliquer l'erreur comme le mauvais ajustement de la sensation aux opinions qui persistent. Mais l'erreur réside aussi dans ces opinions qui, de ce fait, ne peuvent accéder au rang de connaissances scientifiques. Voilà pourquoi une troisième définition de la science est proposée : « l'opinion vraie accompagnée d'une définition ». Or, fait remarquer Socrate, la définition est composée d'éléments divers qui,

eux, restent inconnaisables ; comment dès lors s'en servir pour définir la science ? En définitive donc, ceux-là mêmes qui poursuivent les recherches dont les résultats sont les plus spectaculaires, à savoir les mathématiciens, ne sont pas en mesure de définir ce qu'est la science. L'absence de toute allusion à l'existence de formes intelligibles, radicalement distinctes des choses sensibles, et de toute référence à une âme qui puisse se séparer du corps a séduit les philosophes contemporains qui ne peuvent admettre ces « deux curiosités métaphysiques », mais qui cherchent à trouver en Platon un ancêtre prestigieux. Toute la question est de savoir comment interpréter cette double absence : abandon ou tacite reconduction destinée à démontrer la nécessité d'en tenir compte pour qui veut définir la science ?

THÉÉTÈTE

ou Sur la science ; genre critique

Euclide Terpsion

EUCLIDE

[142a] C'est récemment, Terpsion, ou il y a longtemps, que tu as quitté la campagne ?

TERPSION

Raisonnablement longtemps. Et toi, du reste, je te cherchais dans l'*agora* et je m'étonnais de ne pouvoir te trouver.

EUCLIDE

En effet, je n'étais pas dans la ville.

TERPSION

Où pouvais-tu bien être ?

EUCLIDE

En descendant au port, j'ai fait la rencontre de Théétète, que l'on portait, quittant l'armée, de Corinthe à Athènes.

TERPSION

On le portait vivant ou mort ?

EUCLIDE

[142b] Vivant – à grand-peine, vraiment ! Bien sûr, il est mal en point : à cause de blessures qu’il a reçues, mais surtout, à la vérité, il est la proie du mal qui s’est répandu dans l’armée.

TERPSION

Est-ce la dysenterie ?

EUCLIDE

Oui.

TERPSION

De quelle trempe, l’homme que tu dis être en danger !

EUCLIDE

Aussi beau que bon, Terpsion, car, encore à l’instant, j’entendais des gens faire grand éloge de lui, dans la bataille.

TERPSION

Et cela n’a vraiment rien d’étrange : au contraire, il aurait été bien plus étonnant [142c] qu’il ne soit pas tel que tu le dis. Au fait, comment se fait-il qu’il n’ait pas fait étape ici, à Mégare ?

EUCLIDE

Il fallait qu’il ait hâte d’arriver chez lui, car, moi, je lui demandais de faire étape, je le lui conseillais : mais non, il refusait.

Et en plus, revenant après lui avoir fait escorte, en m’en retournant je me remémorais avec étonnement quel sens divinatoire montra Socrate, dans bien d’autres choses qu’il a dites, mais spécialement à son sujet. C’est peu avant sa mort, me semble-t-il en effet, qu’il rencontra Théétète, lequel était adolescent : s’étant fait son partenaire dans une discussion, il en avait tout à fait admiré la nature. Et à moi, qui étais venu à Athènes, [142d] il raconta les paroles qu’il échangea avec lui, et qui valaient bien d’être entendues : il y avait toute nécessité, disait-il, que ce Théétète fit parler de lui, à supposer qu’il en atteignît l’âge.

TERPSION

Et il disait vrai, cela en a tout l’air. Au fait, ce qu’étaient ces paroles, tu pourrais le raconter ?

EUCLIDE

Oh non, par Zeus, en tout cas pas comme cela, de tête. [143a] Mais d'abord, à l'époque, je mis par écrit, aussitôt arrivé à la maison, de quoi me souvenir ; et ensuite, rappelant mes souvenirs autant de fois que j'en avais le loisir, je rédigeais, et chaque fois que j'allais à Athènes, je redemandais à Socrate ce que je ne m'étais pas rappelé, et je corrigeais en arrivant ici. Si bien que grâce à moi, tout le dialogue, je pense, se trouve mis par écrit.

TERPSION

C'est vrai, je te l'ai entendu dire auparavant, et, vraiment, je n'ai pas cessé jusqu'ici d'attendre le moment de t'inviter à montrer ton chef-d'œuvre. Eh bien, qu'est-ce qui nous empêche maintenant de nous y plonger ? De toute façon, moi, en outre, j'ai besoin de me reposer, vu que j'arrive de la campagne.

[143b] EUCLIDE

À vrai dire, moi aussi, j'ai fait escorte à Théétète jusqu'à Érinos, si bien qu'il ne me serait pas désagréable de me reposer. Eh bien, allons-y, et en même temps que nous nous reposerons, l'esclave nous fera la lecture.

TERPSION

Tu parles comme il faut.

EUCLIDE

Alors, le livre, Terpsion, c'est celui-ci. Maintenant, la façon dont j'ai mis par écrit le dialogue, c'est la suivante : je n'ai pas dépeint Socrate m'adressant son récit, comme en fait il le faisait, mais s'adressant à ceux avec qui il disait avoir dialogué. Et c'était, disait-il, avec le géomètre Théodore et avec Théétète. Pour éviter donc que [143c] l'écrit ne soit rendu difficile par les formules narratives insérées entre les paroles, à la fois quand Socrate parle de lui-même, disant par exemple : « et je disais », ou : « et, dis-je », ou quand à l'inverse, parlant de celui qui lui répond, il dit : « il en convint » ou : « il n'en convint pas » – voilà pourquoi, supprimant les formules de ce genre, j'ai rédigé comme si c'était lui-même qui s'entretenait avec eux.

TERPSION

Et il n'y a là rien de rebutant, Euclide.

EUCLIDE

Eh bien, mon garçon, prends le livre et parle.

Socrate Théodore Théétète

[143d] SOCRATE

Si je me souciais davantage des gens de Cyrène, Théodore, je te demanderais ce qui se passe là-bas et c'est sur eux que je t'interrogerais : si, parmi les jeunes gens de l'endroit, il y en a qui mettent leurs soins à la géométrie ou à la quête de quelque autre savoir ; mais en fait, parce que ceux de là-bas, je les aime moins que ceux d'ici, j'ai plus envie aussi de savoir lesquels, de nos jeunes gens à nous, font penser qu'ils deviennent comme il faut. Oui, c'est cela que moi-même j'observe autant que je peux, et c'est ce que je demande aux autres, ceux à qui je vois les jeunes s'associer volontiers. Toi, vraiment, ce ne sont pas les moins nombreux qui sont en ta compagnie, et à juste titre : car tu le mérites, pour le reste et surtout **[143e]** à cause de la géométrie. Alors, si tu en as rencontré un qui mérite qu'on en parle, j'aurais plaisir à m'en informer.

THÉODORE

Vraiment, Socrate, dire, pour moi, et pour toi, entendre, quel garçon, fils de vos citoyens à vous, je me trouve avoir rencontré, cela vaut tout à fait la peine. J'ajoute que s'il était beau, j'hésiterais à le dire bien haut, craignant qu'on ne me croie pris de désir pour lui. Mais en fait – et ne te fâche pas contre moi – il n'est pas beau, et il te ressemble, tant pour l'aplatissement du nez que pour les yeux saillants ; mais il a le nez moins aplati, les yeux moins saillants que toi. **[144a]** Alors je parle sans crainte. Sache bien, en effet, que de ceux que j'aie jamais rencontrés, et j'ai fréquenté un très grand nombre de gens, il n'y en a aucun encore que j'aie senti être d'un naturel aussi merveilleusement bon. Car, être apte à apprendre, comme il serait difficile à un autre de l'être, tout en se distinguant par sa modestie, et outre ces qualités,

être courageux plus que quiconque, pour ma part je n'aurais pas cru que cela arrivât, et je ne vois pas non plus de gens qui soient tout cela. Au contraire, ceux qui ont à la fois l'acuité, comme lui, la vivacité d'esprit et la mémoire, sont aussi, la plupart du temps, très sensibles à leurs humeurs et s'élancent, ballottés comme les [144b] bateaux sans lest : ce sont, par nature, plus des excités que des courageux ; ceux qui, à l'inverse, sont plus pondérés abordent pour ainsi dire avec indolence leurs apprentissages, et remplis d'oubli. Mais lui, qu'il s'agisse d'apprendre ou de chercher, il s'y attaque sans à-coups ni faux pas, efficacement, avec une grande douceur, comme le flot d'une huile qui s'écoule sans bruit, tellement qu'on s'étonne de ce dont, à l'âge qu'il a, il est ainsi venu à bout.

SOCRATE

Tu le présentes bien. Mais, parmi les citoyens, duquel est-il le fils ?

THÉODORE

J'ai entendu son nom, mais je ne me le rappelle pas. Mais [144c] tiens, parmi ceux-ci qui s'approchent, c'est celui qui est au milieu. Car à l'instant même, dans le portique découvert, ceux-ci, qui sont des compagnons à lui, s'enduisaient d'huile, et lui aussi ; pourtant, une fois enduits, je crois qu'ils viennent ici. Eh bien, regarde si tu le connais.

SOCRATE

Je le connais : c'est le fils d'Euphronios de Sounion, un homme, mon cher, à tous égards tel que tu racontes, toi, qu'est celui-ci ; et de bonne réputation en plus ; sans compter qu'il a laissé vraiment beaucoup de bien. Mais le nom du garçon, je ne le sais pas.

[144d] THÉODORE

Pour ce qui est de son nom, Socrate, c'est Théétète ; mais le bien dont tu parles, des tuteurs, je crois, l'ont réduit à néant. Mais pourtant, pour la libéralité avec laquelle il dispose de ses affaires, il est admirable aussi, Socrate.

SOCRATE

Il est bien de sa race, tel que tu le dis, cet homme. Eh bien, invite-le à s'asseoir ici auprès de moi.

THÉODORE

Il en sera ainsi. Théétète, ici, près de Socrate !

SOCRATE

Oui, parfaitement, Théétète, pour que je m'examine moi-même, et que je voie de quelle sorte j'ai la figure : car Théodore dit [144e] que je l'ai pareille à toi.

Au fait, si, nous deux ayant chacun une lyre, il disait qu'elles sont accordées de la même façon, est-ce que nous lui ferions aussitôt confiance, ou nous demanderions-nous s'il s'y connaît en musique, lui qui en parle ?

THÉÉTÈTE

Nous nous le demanderions.

SOCRATE

Si donc nous trouvions qu'il s'y connaît, nous le croirions, mais si nous découvriions qu'il est étranger à la musique, nous lui refuserions créance ?

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

SOCRATE

Mais dans le cas présent, je pense, si nous avons quelque souci de la [145a] ressemblance de nos visages, il faut voir s'il en parle comme quelqu'un qui s'y connaît en dessin, ou non.

THÉÉTÈTE

C'est ce qui me semble.

SOCRATE

Est-ce que, donc, Théodore s'y connaît en peinture ?

THÉÉTÈTE

Non, pour autant du moins que je sache.

SOCRATE

Est-ce qu'il n'est pas non plus versé dans la géométrie ?

THÉÉTÈTE

Si, à tous égards, Socrate !

SOCRATE

A-t-il aussi au nombre de ses spécialités l'astronomie, le calcul, la musique, et tout ce qui est compris dans une éducation ?

THÉÉTÈTE

C'est en tout cas ce qui me semble.

SOCRATE

Si donc il dit que nous nous ressemblons pour une partie du corps, que ce soit une manière d'éloge ou de critique, il ne vaut pas du tout la peine de lui prêter attention.

THÉÉTÈTE

Peut-être que non.

[145b] SOCRATE

Et qu'en serait-il, si c'était l'âme de l'un de nous deux, qu'il louait, pour son excellence et sa compétence ? Est-ce qu'il ne vaudrait pas la peine, pour celui qui l'entendrait, d'avoir à cœur d'examiner celui qui ferait l'objet de ces louanges, et pour l'autre, de se donner lui-même, de bon cœur, en démonstration ?

THÉÉTÈTE

Si, tout à fait, Socrate.

SOCRATE

Alors c'est le moment, mon cher Théétète, pour toi de donner cette démonstration, pour moi de faire cet examen : car sache bien que Théodore, qui m'a fait, certes, l'éloge de beaucoup de gens, tant étrangers qu'habitants de la ville, n'a, d'aucun encore, fait l'éloge qu'il vient tout juste de faire de toi.

THÉÉTÈTE

À la bonne heure, Socrate ! Mais vois s'il ne plaisantait pas [145c] en disant cela.

SOCRATE

Ce n'est pas là le style de Théodore ; bien au contraire, ne cherche pas à te dégager des accords conclus, en prétendant qu'il parle en plaisantant, afin qu'il ne soit pas contraint de témoigner – car absolument personne ne s'inscrirait en faux contre lui –, mais tiens-t'en sans crainte à notre accord.

THÉÉTÈTE

Eh bien, c'est ce qu'il faut faire, si tu l'entends ainsi.

SOCRATE

Dis-moi donc : sans doute apprends-tu de Théodore des choses qui font partie de la géométrie ?

THÉÉTÈTE

J'en apprends.

[145d] SOCRATE

Qui font partie aussi du domaine de l'astronomie, de l'harmonie et des calculs ?

THÉÉTÈTE

J'ai à cœur, en tout cas, d'apprendre cela aussi, vraiment.

SOCRATE

Et moi aussi, c'est sûr, mon enfant : de lui, et d'autres dont je crois qu'ils entendent quelque chose à ces matières. Mais pourtant, si, pour le reste, je me tiens en ces domaines dans la moyenne, une petite chose m'embarrasse, qu'il faut examiner avec ton aide et celle de ceux qui sont ici. Et dis-moi : est-ce qu'apprendre n'est pas devenir plus compétent sur ce qu'on apprend ?

THÉÉTÈTE

En effet, comment répondre non ?

SOCRATE

Et c'est bien sûr par la compétence, je crois, que sont compétents les compétents ?

THÉÉTÈTE

Oui.

[145e] SOCRATE

Et cela ne diffère pas de la science ?

THÉÉTÈTE

Quoi donc ?

SOCRATE

La compétence. Ou bien, ce en quoi nous sommes savants, nous ne sommes pas en cela compétents aussi ?

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce que tu dis ?

SOCRATE

Par conséquent, c'est la même chose, science et compétence ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Voilà justement la chose même qui m'embarrasse, et que je ne suis pas capable de saisir suffisamment par moi-même : la science, ce qu'elle peut bien être. **[146a]** Oui, c'est bien là ma question : cela, sommes-nous en état de le dire ? Qu'en dites-vous ? Qui d'entre nous s'aventurerait à parler le premier ? Et celui qui manque la bonne réponse, je veux dire qui la manquerait chaque fois, il siègera, comme disent les enfants qui jouent à la balle, dans le rôle de l'âne ; mais qui, le cas échéant, s'en sortira sans faute, celui-là sera notre roi et pourra exiger réponse à la question de son choix. Pourquoi vous taisez-vous ? Est-ce que ce n'est pas moi, Théodore, qui, poussé par mon amour de la parole, suis un peu rustre, de prendre à cœur de nous faire dialoguer et devenir amis et interlocuteurs les uns des autres ?

[146b] THÉODORE

Quoi de moins rustre, Socrate, qu'une telle façon d'agir ? Mais invite un de ces garçons à te répondre : car moi, je suis étranger, par caractère, au genre de discussion que tu as décrit, et je n'ai pas non plus l'âge d'en acquérir

l'usage ; tandis qu'à eux ce genre de discussion conviendrait, et leur ferait faire beaucoup plus de progrès : car le fait est que la jeunesse trouve profit à tout. Poursuis donc comme tu as commencé : ne lâche pas Théétète, mais interroge-le.

SOCRATE

Tu entends donc ce que dit Théodore, Théétète : [146c] lui désobéir, à ce que je crois, toi-même tu ne le voudras pas ; et qu'à l'injonction d'un homme compétent, un plus jeune désobéisse, voilà qui n'est pas non plus permis dans une circonstance comme celle-ci. Parle plutôt comme il faut : en homme de bonne race. Que te semble être la science ?

THÉÉTÈTE

Mais, Socrate, l'obligation vient de ce que c'est vous, Théodore et toi, qui l'ordonnez. Car, de toute façon, si jamais je manque une bonne réponse, vous me remettrez dans le droit chemin.

SOCRATE

Tout à fait, à condition du moins que nous en soyons capables.

THÉÉTÈTE

Ce qui me semble, donc, c'est, à la fois, que les choses qu'on peut apprendre de Théodore sont des sciences : la géométrie et les disciplines que tu énumérais il y a un instant ; [146d] et que la cordonnerie aussi, ainsi que les métiers des autres artisans, tous et aussi bien chacun d'entre eux, ce n'est pas autre chose que de la science.

SOCRATE

De bonne race et généreux, mon cher, celui qui, quand on lui demande une seule chose, en donne plusieurs, et toute une variété à la place d'une chose simple.

THÉÉTÈTE

En quel sens, Socrate ? Qu'est-ce que tu dis ?

SOCRATE

Cela n'a peut-être aucun sens ; ce que je crois, pourtant, je vais te l'expliquer. Lorsque tu dis « cordonnerie », tu n'indiques pas autre chose que la science de la fabrication des chaussures ?

THÉÉTÈTE

Rien d'autre.

[146e] SOCRATE

Et qu'en est-il lorsque tu dis « menuiserie » ? Tu n'indiques pas autre chose que la science de la fabrication des objets en bois ?

THÉÉTÈTE

Rien d'autre non plus.

SOCRATE

Dans toutes les deux, donc, ce dont chacune est science, c'est cela que tu définis ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Mais la question posée, Théétète, n'était pas celle-là : quels sont les objets de la science, ou combien il y a de sciences ; car ce n'est pas parce que nous voulions les compter que nous t'interrogeons, mais parce que nous voulions savoir, la science, considérée en soi, ce qu'elle peut bien être. Ou alors ce que je dis n'a pas de sens ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr que si, un sens tout à fait juste.

[147a] SOCRATE

Alors examine encore ceci. Si quelqu'un nous interrogeait sur un objet faisant partie des choses ordinaires et courantes, s'il nous demandait par exemple, au sujet de la glaise, ce qu'elle peut bien être, si nous lui répondions « glaise : celle des potiers », « glaise : celle des constructeurs de fours », « glaise : celle des briquetiers », ne serions-nous pas ridicules ?

THÉÉTÈTE

Peut-être.

SOCRATE

D'abord, pour commencer par là, parce que nous croirions que, grâce à notre réponse, le questionneur comprend, lorsque nous prononçons « glaise » ; soit que [147b] nous ajoutions « celle des fabricants de statuettes », soit celle de n'importe quels autres artisans. Ou bien on a, crois-tu, une certaine compréhension du nom d'une chose dont on ne sait pas ce que c'est ?

THÉÉTÈTE

Pas du tout.

SOCRATE

Par conséquent, il ne comprend pas non plus « science des chaussures », celui qui ne sait pas ce que c'est que « science » ?

THÉÉTÈTE

Non, en effet.

SOCRATE

Par conséquent, qui, le cas échéant, ignore « science », ne comprend pas « cordonnerie », ni aucun autre métier.

THÉÉTÈTE

Le fait est.

SOCRATE

Pour celui à qui l'on demande : « la science, qu'est-ce que c'est ? », la réponse est par conséquent ridicule, quand il donne en réponse le nom de tel ou tel métier. Car il répond [147c] « science de quelque chose », alors que ce n'est pas ce qu'on lui demande.

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air.

SOCRATE

Ensuite un autre point : alors qu'il lui est permis de répondre à peu de frais et brièvement, il parcourt une route sans fin. Par exemple, dans la question justement de la glaise, cela ne coûtait vraiment rien, et ne prêtait pas

à équivoque, de dire que la glaise, c'est en tout cas de la terre pétrie avec un liquide ; et la glaise de qui, laisser cela dans le vague.

THÉÉTÈTE

Facile, Socrate – maintenant du moins c'est ce qui apparaît. Au fait, tu risques d'interroger sur quelque chose de semblable à ce qui s'est présenté aussi à nous-mêmes tout à l'heure, [147d] quand nous discutons, moi et ton homonyme, le Socrate que voici.

SOCRATE

Quel genre de chose était-ce donc, Théétète ?

THÉÉTÈTE

Théodore, ici présent, nous dessinait quelque chose à propos des puissances¹, faisant apparaître, sur celles de trois pieds et de cinq pieds, qu'elles ne sont pas commensurables en longueur avec la ligne d'un pied de long, et il poursuivait la même démonstration, prenant chaque puissance une par une jusqu'à celle de dix-sept pieds : mais quelque chose l'a arrêté à celle-là. À nous, donc, est venu à l'esprit quelque chose de ce genre : puisqu'il était visible que les puissances, dans leur multitude, sont infinies, tenter de les rassembler dans une unité, grâce à quoi c'est leur totalité que [147e] nous appellerons : « les puissances ».

SOCRATE

Et avez-vous trouvé quelque chose de ce genre ?

THÉÉTÈTE

Je crois, en tout cas, que nous l'avons trouvé ; mais à toi aussi de voir.

[148a] SOCRATE

Parle.

THÉÉTÈTE

Nous avons divisé le nombre tout entier en deux : l'un, qui peut être le produit de facteurs égaux, nous l'avons représenté, pour ce qui est de sa figure, par le carré, et nous l'appelons carré et équilatéral.

SOCRATE

Et à juste titre.

THÉÉTÈTE

Le nombre maintenant qui s'intercale parmi le précédent – en font partie justement le trois et le cinq, et tout nombre qui ne peut être le produit de facteurs égaux, mais est soit le produit d'un plus grand par un plus petit, soit d'un plus petit par un plus grand ; et toujours un plus long et un plus court, je parle de ses côtés, l'entourent : celui-là, nous l'avons représenté par la figure oblongue, et nous l'avons appelé nombre oblong.

SOCRATE

Très joli. Mais qu'est-ce qui s'ensuit ?

[148b] THÉÉTÈTE

Toutes les lignes qui font, du nombre équilatéral et plan, un carré, nous les avons définies « longueur », et toutes celles qui, du nombre aux dimensions inégales, font aussi un carré, nous les avons définies puissances, en ce sens qu'en longueur elles ne sont pas commensurables aux premières, mais le sont par les superficies dont elles sont la puissance². Et si on est dans les volumes, on aura une autre distinction du même type.

SOCRATE

C'est le meilleur résultat que des hommes aient atteint, les enfants : de sorte que Théodore, me semble-t-il, n'encourra pas les poursuites pour faux témoignage.

THÉÉTÈTE

En tout cas, Socrate, la question que tu poses au sujet de la science, je ne pourrais pas y répondre comme je l'ai fait au sujet de la longueur et de la puissance. Et pourtant, tu me sembles être en quête d'une réponse du même genre : de sorte que cette fois, au contraire, il est visible que Théodore est trompeur.

[148c] SOCRATE

Quoi ? Si, faisant ton éloge par rapport à la course, il disait qu'il n'a pas rencontré, parmi les jeunes gens, un coureur tel que toi ; si, ensuite, participant à une course, tu étais battu par celui qui, à la fleur de l'âge, est aussi le plus rapide, crois-tu que l'éloge qu'il aurait fait de toi en serait moins vrai ?

THÉÉTÈTE

Moi, non.

SOCRATE

Mais la science, crois-tu qu'en mener à bien la recherche soit une petite chose, comme je disais moi-même tout à l'heure, et que cela ne compte pas, à tout point de vue, au nombre des hautes performances ?

THÉÉTÈTE

Si, par Zeus, je le crois, moi ! Et même que cela fait partie vraiment des plus hautes.

SOCRATE

Sois sans crainte, alors, sur ton propre compte : convaincu de la réalité de ce que [148d] dit Théodore, sois résolu, au sujet des autres choses en général, et ici de la science, à user de tout moyen pour obtenir réponse à la question de ce qu'elle peut bien se trouver être.

THÉÉTÈTE

Pour ce qui est de la résolution, Socrate, elle va se voir.

SOCRATE

Vas-y donc, car tu as tout à l'heure bien pris la tête ; essaie d'imiter ta réponse au sujet des puissances : tout comme celles-là, qui sont plusieurs, tu les a encloses dans une seule forme, désigne de même les multiples sciences par une unique formule.

[148e] THÉÉTÈTE

Mais sache-le bien, Socrate, bien souvent j'ai entrepris d'y réfléchir, en entendant rapporter les questions qui viennent de toi. Eh bien, je ne suis pas moi-même capable de me persuader que j'en dis suffisamment, mais pas non plus, quand un autre parle à la façon que toi, tu prescris, de lui prêter l'oreille ; et pourtant je ne peux non plus me délivrer du sentiment d'être sur le point de trouver.

SOCRATE

C'est parce que tu es dans les affres, cher Théétète : cela vient de ce qu'au lieu de n'avoir rien en toi, tu es plein.

THÉÉTÈTE

Je ne sais pas, Socrate ; je dis ce que je ressens, c'est tout.

[149a] SOCRATE

Allons donc, drôle ! Tu n'as pas entendu dire que moi, je suis le fils d'une accoucheuse, tout à fait de la bonne race, un vrai homme, Phénarète ?

THÉÉTÈTE

J'ai déjà entendu cela.

SOCRATE

Et que j'exerce le même métier, est-ce que tu l'as entendu ?

THÉÉTÈTE

Pas du tout.

SOCRATE

Eh bien, le fait est, sache-le bien ; ne me dénonce pourtant pas devant les autres. Car, mon ami, cela passe inaperçu, que je possède cet art : eux, parce qu'ils ne le voient pas, ce n'est pas cela qu'ils disent sur moi, mais que je suis absolument de nulle part et que je fais perdre aux hommes leurs moyens. Cela aussi, tu l'as entendu ?

[149b] THÉÉTÈTE

Moi, oui.

SOCRATE

Dois-je donc te dire ce qui en est cause ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Aie bien à l'esprit ce qui a trait aux accoucheuses, sans rien omettre de ce que cela englobe, et tu comprendras plus facilement ce que je veux que tu comprennes. Tu sais peut-être, en effet, qu'aucune d'entre elles n'accouche d'autres femmes alors qu'elle-même est encore mise enceinte et a des

enfants : au contraire, ce sont celles qui sont désormais incapables d'avoir des enfants qui accouchent les autres.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Et la cause de cela, on dit que c'est Artémis ; qu'elle, qui est étrangère au mariage, a pour fonction de veiller aux naissances. Bien sûr, ce n'est pas aux femmes stériles qu'elle a, par conséquent, [149c] accordé de faire les accouchements, parce que la nature humaine est trop faible pour s'approprier l'art de ce dont elle n'a pas l'expérience ; mais c'est à celles qui, du fait de leur âge, n'ont pas d'enfants, qu'elle a assigné cette tâche, comme un prix accordé à leur ressemblance avec elle.

THÉÉTÈTE

C'est plausible.

SOCRATE

Ceci également, donc, est plausible, nécessaire même : que les accoucheuses, mieux que les autres femmes, reconnaissent les femmes enceintes et celles qui ne le sont pas ?

THÉÉTÈTE

Sans réserve, cette fois.

SOCRATE

Bien connu aussi, le fait que les accoucheuses, par les médicaments qu'elles donnent et [149d] par leurs chants, ont le pouvoir à la fois d'éveiller les douleurs et de les rendre plus douces à volonté, et aussi de faire accoucher celles qui ont un accouchement difficile, tout comme, si leur avis est de faire avorter un jeune être, elles provoquent l'avortement ?

THÉÉTÈTE

C'est cela.

SOCRATE

Est-ce qu'en outre tu t'es aussi aperçu de ceci qui leur est propre :

qu'elles sont aussi des entremetteuses tout à fait imbattables, en ce sens qu'elles ont toute compétence pour ce qui est de savoir quelle compagne il faut à quel homme pour mettre au monde les enfants les meilleurs ?

THÉÉTÈTE

Cela, je n'en sais rien du tout.

SOCRATE

Eh bien, sache qu'elles en conçoivent plus de fierté que [149e] de couper le cordon. Réfléchis en effet : crois-tu que l'entretien et la récolte des fruits de la terre font partie du même métier que savoir, par ailleurs, sur quel sol il faut jeter quelle plante et quelle semence, ou cela relève-t-il d'un autre art ?

THÉÉTÈTE

Non, au contraire, cela appartient au même.

SOCRATE

Mais visant la femme, tu crois qu'autre est l'art d'avoir ce genre de connaissance, autre l'art de la récolte ?

THÉÉTÈTE

Ce n'est pas probable, en tout cas.

[150a] SOCRATE

Non, en effet. Mais, à cause du commerce, étranger à toute règle et pratique réfléchie, qui rapproche homme et femme – à quoi l'on donne le nom de proxénétisme –, les accoucheuses, parce qu'elles sont respectables, évitent même de s'occuper de transmettre les propositions, craignant, à s'en occuper, de tomber sous l'autre accusation. Pourtant, c'est à celles du moins qui sont, au réel sens du mot, des accoucheuses, à elles seules, qu'il convient de faire aussi, dans les règles de l'art, les intermédiaires.

THÉÉTÈTE

Il y a apparence.

SOCRATE

Voilà donc jusqu'où s'étend le métier des accoucheuses : moins loin que mon propre rôle. Car il y a une chose supplémentaire qui n'est pas possible

aux femmes : **[150b]** parfois mettre au monde des êtres imaginaires, parfois des êtres véritables, et que la chose ne soit pas facile à diagnostiquer. Si les femmes avaient cela en plus, ce serait pour les accoucheuses le travail le plus important et le plus beau, de trier ce qui est véritable ou non ; ou bien tu ne le crois pas ?

THÉÉTÈTE

Moi, si.

SOCRATE

Or, à mon métier de faire les accouchements, appartiennent toutes les autres choses qui appartiennent aux accoucheuses, mais il en diffère par le fait d'accoucher des hommes, mais non des femmes, et par le fait de veiller sur leurs âmes en train d'enfanter, mais non sur leurs corps. Et c'est cela le plus important **[150c]** dans notre métier : être capable d'éprouver, par tous les moyens, si la pensée du jeune homme donne naissance à de l'imaginaire, c'est-à-dire à du faux, ou au fruit d'une conception, c'est-à-dire à du vrai. Pourtant, j'ai au moins cet attribut, qui est propre aux accoucheuses : je suis impropre à la conception d'un savoir, et ce que beaucoup m'ont déjà reproché, à savoir que je questionne les autres, mais que moi-même je ne réponds rien sur rien parce qu'il n'y a en moi rien de savant, c'est un fait véritable qu'ils me reprochent. Et la cause de ce fait, la voici : procéder aux accouchements, le dieu m'y force, mais il me retient d'engendrer.

Le fait est donc que je ne suis moi-même **[150d]** absolument pas quelqu'un de savant, pas plus qu'il ne m'est survenu, née de mon âme, de découverte qui réponde à ce qualificatif ; mais ceux qui se font mes partenaires, au début, bien sûr, quelques-uns paraissent même tout à fait inintelligents, mais tous, quand nos rapports se prolongent, ceux-là auxquels il arrive que le dieu le permette, c'est étonnant tout le fruit qu'ils donnent : telle est l'impression qu'ils font, à eux-mêmes et aux autres ; et ceci est clair : ils n'ont jamais rien appris qui vienne de moi, mais ils ont trouvé eux-mêmes, à partir d'eux-mêmes, une foule de belles choses, et en demeurent les possesseurs. De l'accouchement, oui, le dieu est **[150e]** cause, et moi aussi.

Et voici en quoi c'est manifeste : beaucoup déjà l'ont méconnu et se sont attribué à eux-mêmes tout le mérite ; ayant conçu vis-à-vis de moi des idées de supériorité, ou séduits eux-mêmes par d'autres, ils s'en sont allés plus tôt qu'il ne fallait. Une fois partis, engagés dans un rapport malsain, ils ont fait avorter ce qu'ils portaient encore, et en même temps, nourrissant mal ce dont j'avais permis l'accouchement, ils l'ont perdu, parce qu'ils faisaient plus de cas de choses fausses et d'imaginations que du vrai. Et pour finir, à eux-mêmes et aux autres, **[151a]** ils ont donné l'impression d'être inintelligents. Aristide, le fils de Lysimaque, a fini par être l'un d'entre eux, et d'autres, nombreux, je le dis sans réserve. Ceux-là, lorsqu'ils reviennent, réclamant de

m'avoir pour partenaire et faisant des scènes extravagantes, à quelques-uns la chose divine qui m'arrive me retient de m'unir, à quelques-uns elle me laisse le faire, et ceux-là à nouveau donnent en abondance. Maintenant, ceux qui se font mes partenaires éprouvent aussi ceci, qui est identique pour les femmes en couches : car ils sont dans les affres, et ils sont emplis, pendant des nuits et des jours, beaucoup plus qu'elles, de quelque chose qui ne trouve pas d'issue ; et ce malaise, l'éveiller aussi bien que le [151b] faire cesser, mon art peut le faire. Et ceux-là, c'est bien ainsi qu'il en va pour eux.

Mais il y en a quelques-uns, Théétète, qui ne me paraissent rien porter : constatant qu'ils n'ont aucun besoin de moi, je fais pour eux, en toute obligeance, l'entremetteur, et, révérence gardée au dieu, je réussis parfaitement à deviner de qui il leur serait profitable de se faire les partenaires. Beaucoup parmi eux, oui, j'en ai fait cadeau à Prodicos, et beaucoup, à d'autres hommes d'un savoir plus qu'humain !

Maintenant, cela, mon très bon, je te l'ai exposé tout au long pour la raison suivante : je te soupçonne, juste comme toi-même tu le crois, d'être dans les affres parce qu'en ton sein tu portes quelque chose. Livre-toi donc [151c] à moi comme au fils d'une accoucheuse, qui lui-même fait des accouchements sa spécialité, et à ce que je peux te demander, aie à cœur de répondre autant que tu en es capable. Et si, donc, examinant quelqu'une des choses que tu aurais dites, j'en viens à la tenir pour imaginaire et non pour du vrai, qu'ensuite je la subtilise et la rejette, ne sois pas, comme les femmes qui ont leur premier enfant, telle une bête sauvage autour de ses petits. Beaucoup déjà, en effet, admirable garçon, ont adopté vis-à-vis de moi une attitude telle qu'ils sont prêts tout simplement à mordre, dès lors que je fais disparaître quelqu'une de leurs inconsistances : c'est qu'ils ne croient pas que je fais cela par bienveillance, éloignés qu'ils sont de savoir [151d] qu'aucun dieu n'est hostile aux hommes, et que moi non plus je ne joue nullement ce genre de rôle par malveillance, mais qu'il ne m'est d'aucune façon permis de concéder le faux et d'affaiblir l'éclat du vrai.

Reprenons donc les choses au commencement, Théétète : ce que peut bien être la science, essaie de le dire ; et que tu n'en es pas capable, ne le dis jamais. Car si le dieu y consent et si tu agis en homme, tu en seras capable.

THÉÉTÈTE

Eh bien, vraiment, Socrate, quand tu donnes, toi, de tels encouragements, ce serait une honte de ne pas mettre son ardeur, par tous les moyens, [151e] à dire ce qu'on a à dire. Mon opinion, donc, est que celui qui sait quelque chose a la sensation de ce qu'il sait, et que, telle est du moins l'apparence présente, la science n'est pas autre chose que la sensation.

SOCRATE

Cette fois, c'est « comme il faut et en homme de bonne race », mon

enfant : c'est avec cette clarté, en effet, qu'il faut s'exprimer quand on parle. Eh bien, allons-y, examinons si c'est là le fruit d'une conception ou si cela ne se trouve être qu'un vent. Sensation, dis-tu, est science ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Tu risques bien d'avoir prononcé, sur [152a] la science, une parole qui n'est pas sans valeur, mais celle que disait aussi Protagoras. Mais c'est d'une autre façon qu'il a dit ces mêmes choses. Il dit en effet, n'est-ce pas, que l'homme est mesure de toutes choses, de celles qui sont, au sens où elles sont, de celles qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas³. Tu dois bien l'avoir lu ?

THÉÉTÈTE

Je l'ai lu souvent, même.

SOCRATE

Voici donc à peu près ce qu'il dit : telle m'apparaît chaque chose, telle elle est pour moi, et telle elle t'apparaît à toi, telle à nouveau elle est pour toi ; or, tu es homme et moi aussi ?

THÉÉTÈTE

En effet, c'est bien ce qu'il dit.

[152b] SOCRATE

Il est pourtant probable qu'un savant homme ne dit pas de sottises : suivons donc son raisonnement.

Est-ce qu'il n'arrive pas quelquefois, bien que ce soit le même vent qui souffle, que l'un de nous frissonne, l'autre non ? Il arrive aussi que l'un frissonne légèrement, l'autre fortement ?

THÉÉTÈTE

C'est même fréquent.

SOCRATE

À ce moment, donc, le souffle lui-même, pour ce qui ne tient qu'à lui,

dirons-nous qu'il est froid ou pas froid ? Ou bien nous laisserons-nous convaincre par Protagoras que pour celui qui frissonne il est froid, mais pas pour celui qui ne frissonne pas ?

THÉÉTÈTE

Cela en a tout l'air.

SOCRATE

Or, c'est aussi comme cela qu'il apparaît à chacun des deux ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Et cet « il apparaît » se confond bien avec en avoir la sensation ?

THÉÉTÈTE

C'est bien cela.

[152c] SOCRATE

Par conséquent, apparence et sensation sont la même chose dans les questions de chaleur et tous les cas semblables. C'est un fait : telles chacun sent les choses, telles, pour chacun, elles ont chance aussi d'être.

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air.

SOCRATE

Par conséquent, la sensation appartient toujours à la réalité et, sans fausseté, elle est comme une science.

THÉÉTÈTE

Il y a apparence.

SOCRATE

Est-ce donc, par les Grâces, que Protagoras était quelqu'un au savoir duquel rien n'échappait, et proposait-il cette énigme à nous, la foule du tout-

venant, alors qu'à ses disciples il disait, comme un secret, la vérité ?

[152d] THÉÉTÈTE

En quel sens, Socrate, dis-tu donc cela ?

SOCRATE

Je vais te répondre par une parole qui, elle aussi, vraiment, n'est pas sans valeur : au sens où, par conséquent, un, en soi et par soi, rien ne l'est, et où c'est à tort que tu désignerais une chose, ou même que tu en énoncerais telle ou telle qualité. Tant s'en faut que, si tu en parles comme grande, elle apparaîtra aussi petite ; lourde, elle paraîtra aussi légère. Et il en va ainsi, en un mot, pour toutes choses, en ce sens qu'aucune ne possède d'unité, ni d'identité, ni de qualification quelconque : mais c'est à partir d'une translation et d'un mouvement, d'un mélange des unes avec les autres, que viennent à être toutes les choses que nous disons être, parce que nous en parlons d'une façon erronée ; [152e] car rien jamais n'est, mais à chaque fois vient à être. Et admettons que sont d'accord sur ce point tous les savants successivement sauf Parménide ; Protagoras et Héraclite ainsi qu'Empédocle, et parmi les poètes les sommets de chacun des deux genres de poésie, pour la comédie Épicharme, et pour la tragédie Homère : quand il dit : « Océan d'où naissent les dieux, et Téthys leur mère⁴ », il dit que toutes choses sont nées du flux et du mouvement. À moins que ce ne soit pas cela qu'il semble dire ?

THÉÉTÈTE

À mes yeux, si.

[153a] SOCRATE

Qui donc pourrait encore, en face d'une armée si nombreuse avec Homère pour général, faire cavalier seul sans se rendre ridicule ?

THÉÉTÈTE

Pas facile, Socrate.

SOCRATE

Non, en effet, Théétète. Car voici encore des signes propres à confirmer ce qu'ils disent : ce qui donne l'impression d'être, c'est-à-dire le fait de venir à être, c'est le mouvement qui le procure, tandis que ne pas être, ou cesser d'être, c'est le repos. Car la chaleur et le feu, qui, à coup sûr, engendrent et régissent tout le reste, sont eux-mêmes engendrés par translation et frottement, et ce sont là des mouvements. À moins que ce ne soit pas de la translation et

du frottement que naît le feu ?

[153b] THÉÉTÈTE

D'eux, bien sûr.

SOCRATE

En outre, la race des vivants, quant à elle, tire de ces mêmes causes sa nature.

THÉÉTÈTE

Et comment dire non ?

SOCRATE

Mais pourquoi ? L'état des corps n'est-il pas ruiné par le repos et l'oisiveté, préservé au contraire, pour une durée appréciable, par les exercices et le mouvement ?

THÉÉTÈTE

Si.

SOCRATE

Et l'état qui règne dans l'âme ? N'est-ce pas grâce à l'apprentissage et à l'activité intellectuelle, choses qui sont des mouvements, qu'elle acquiert des connaissances, et que son état est préservé et amélioré, tandis que sous l'effet du repos, qui consiste à n'appliquer son esprit à rien et à **[153c]** ne pas apprendre, à la fois elle n'apprend aucune chose, et elle oublie celles qu'elle a pu apprendre ?

THÉÉTÈTE

C'est souvent le cas.

SOCRATE

D'un côté, par conséquent, un bien : le mouvement, dans le domaine de l'âme aussi bien que du corps ; de l'autre, le contraire ?

THÉÉTÈTE

Cela en a tout l'air.

SOCRATE

Dois-je donc te dire en outre les jours sans vent, les eaux étales et toutes les choses de ce genre ? Dois-je te dire que ce sont les états d'immobilité qui font pourrir et détruisent, alors que les autres conservent ? Et, pour y mettre le point final, dois-je accomplir le coup de force de mettre en avant la corde en or⁵, étant entendu [153d] qu'Homère ne parle de rien d'autre que du soleil, et qu'il fait voir que, tant que reçoit son mouvement la révolution du ciel, et avec elle le soleil, toutes choses ont l'être et sont préservées, celles qu'il y a chez les dieux et chez les hommes, mais que si cela s'immobilisait, comme retenu par un lien, toutes choses seraient détruites et viendraient à être, comme on dit, toutes sens dessus dessous ?

THÉÉTÈTE

Mais c'est bien mon avis, Socrate : il fait voir exactement ce que tu dis.

SOCRATE

Alors, mon très bon, fais l'hypothèse suivante. Commençons par les yeux : ce que tu appelles couleur blanche n'est pas soi-même une chose à part à l'extérieur de tes yeux ni au-dedans des yeux, et ne [153e] lui fixe pas non plus un lieu particulier, car aussitôt, je suppose, elle serait en une place et y demeurerait, au lieu de ne venir à l'être que dans un état naissant.

THÉÉTÈTE

Mais en quel sens dis-tu cela ?

SOCRATE

Suivons la parole citée tout à l'heure : ne posons rien qui soit un, en soi et par soi ; et ainsi le noir, le blanc ou n'importe quelle autre couleur nous apparaîtra être venue à l'être à partir du heurt des yeux contre la translation qui vient à leur rencontre, et alors chaque chose que [154a] nous disons être une couleur ne sera ni ce qui heurte ni ce qui est heurté, mais quelque chose qui se sera produit entre eux, propre à chacun. À moins que tu ne sois disposé à maintenir à toute force que, telle t'apparaît chaque couleur, telle elle est pour un chien ou n'importe quel animal ?

THÉÉTÈTE

Moi ? Non, par Zeus !

SOCRATE

Mais quoi ? À un autre homme, est-ce que n'importe quoi apparaît semblable à ce qui t'apparaît à toi ? Maintiens-tu cela à toute force, ou tiens-tu bien plutôt que même pas à toi-même n'apparaît la même chose, du fait que toi-même à aucun moment tu n'es semblable à toi-même ?

THÉÉTÈTE

Je suis de la première opinion, plutôt que de cette dernière⁶.

[154b] SOCRATE

Dans ce cas, si, d'une part, ce vis-à-vis de quoi nous jouons le rôle de mesure ou ce que nous touchons était grand, blanc ou chaud, il n'y a pas d'éventualité que, s'étant rencontré avec autre chose, il soit devenu autre, si du moins lui-même n'a changé en rien ; si, d'autre part, ce qui, en face, joue le rôle de mesure, ou ce qui touche, était grand, blanc ou chaud, ce n'est pas non plus parce que autre chose s'approcherait ou subirait quelque chose que lui, n'ayant rien subi, deviendrait autre. Seulement dans ces conditions, mon cher, nous sommes forcés, en quelque sorte sans y prendre garde, de dire des choses étranges et risibles, comme l'affirmeraient Protagoras et tous ceux qui entreprennent de dire les mêmes choses que lui.

THÉÉTÈTE

En quel sens donc dis-tu cela ? Et quelles choses ?

[154c] SOCRATE

Prends un petit exemple, et tu sauras tout ce que je veux. Soit en effet six osselets : si, en face d'eux, tu en mets quatre, nous disons, je suppose, qu'ils sont plus nombreux que les quatre, de la moitié, pour préciser ; mais si tu en mets douze, nous disons que les six sont moins nombreux et qu'ils en forment la moitié, et il n'est pas admissible de parler autrement. Ou bien, toi, tu l'admettras ?

THÉÉTÈTE

Moi, non.

SOCRATE

Alors quoi ? Si Protagoras, ou quelqu'un d'autre, te demande : « Théétète, est-il possible que quelque chose devienne plus grand, ou plus nombreux, autrement qu'en subissant un accroissement ? » que répondras-tu ?

THÉÉTÈTE

Si je réponds, Socrate, ce qui paraît juste par rapport à la [154d] question présente, je répondrai que ce n'est pas possible ; mais si c'est par rapport à la question précédente, prenant garde à ne pas me contredire, je répondrai que c'est possible.

SOCRATE

Bien, cette fois, par Héra, mon cher, c'est même digne d'un dieu ! Pourtant, à ce qu'il semble, si tu réponds que c'est possible, il s'ensuivra quelque chose qu'on trouve dans Euripide⁷ : car nous aurons la langue à l'abri d'une réfutation, mais le cœur n'en sera pas à l'abri.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

SOCRATE

Suppose, donc, que toi et moi soyons des hommes habiles et savants, pour qui l'examen détaillé de tout ce qu'il y a dans les cœurs serait chose faite, et qui en outre [154e] ferions usage de nos ressources pour nous mettre l'un l'autre à l'épreuve : nous nous affronterions à la manière de sophistes dans le genre de bataille qu'ils se livrent, et nous soumettrions au choc des mots les mots l'un de l'autre. Mais pour le présent, puisque nous sommes des profanes, nous voudrions d'abord voir, en les confrontant à elles-mêmes, ce que peuvent bien être les pensées que nous avons, et si nous avons des pensées consonantes entre elles ou si elles ne le sont d'aucune façon.

THÉÉTÈTE

Moi, en tout cas, c'est tout à fait ce que je voudrais.

SOCRATE

Moi aussi, je te l'assure. Et dès lors qu'il en est ainsi, que ferons-nous d'autre que de reprendre à nouveau l'examen, lentement, puisque nous en avons largement le loisir, [155a] sans nous montrer chicaniers, mais en nous soumettant nous-mêmes, réellement, à un examen détaillé ? Quelles sont au juste en nous ces affirmations à l'allure de rêve ? Examinant la première d'entre elles, nous dirons, à ce que je crois, que jamais rien ne devient plus grand ou plus petit, ni en taille ni en nombre, tant qu'il est égal à lui-même. N'en est-il pas ainsi ?

THÉÉTÈTE

Si.

SOCRATE

Et deuxièmement, ce à quoi il n'est pas fait d'addition ni de soustraction, cela jamais ne subit d'accroissement ni ne diminue, mais est toujours égal.

THÉÉTÈTE

Très exactement.

[155b] SOCRATE

J'ajoute un troisièmement : que ce qui d'abord n'était pas, plus tard pourtant cela soit, est-ce que ce n'est pas impossible sans qu'il soit venu et qu'il vienne à être ?

THÉÉTÈTE

Il semble bien, du moins.

SOCRATE

Maintenant, ces trois points sur lesquels, je crois, nous sommes d'accord, se livrent à eux-mêmes une lutte dans notre âme, quand nous disons ce qui arrive aux osselets, ou quand nous affirmons que moi, qui ne grandis pas ni ne subis l'inverse, en l'espace d'une année je suis – maintenant – plus grand que toi, qui es jeune, et ensuite plus petit, alors que de ma taille rien [155c] n'a été enlevé, mais que c'est toi qui as grandi. En effet, je suis bien, ensuite, ce que d'abord je n'étais pas, sans l'être devenu : car sans le fait même de devenir il est impossible d'être devenu, et n'ayant rien perdu de ma taille, je ne risquais pas de devenir plus petit. Et il en va ainsi dans d'autres cas, milliers par milliers, si tant est que, ceux que nous venons de voir, nous allons les admettre. Car c'est à toi de parler un peu, Théétète : à mon avis du moins, tu n'es pas sans avoir eu affaire aux questions de ce genre.

THÉÉTÈTE

Et par les dieux, Socrate, à quel point je m'étonne de ce que ces choses-là peuvent bien être, cela dépasse les bornes ; et quelquefois, pour dire le vrai, quand j'y porte le regard, j'ai la vue qui s'obscurcit.

[155d] SOCRATE

C'est que Théodore, mon cher, paraît ne pas mal deviner au sujet de ta nature. Car c'est tout à fait de quelqu'un qui aime à savoir, ce sentiment, s'étonner : il n'y a pas d'autre point de départ de la quête du savoir que celui-là, et celui qui a dit qu'Iris est née de Thaumás n'a pas mal dressé sa généalogie⁸. En es-tu pourtant au point de comprendre pourquoi c'est ce que nous affirmons que dit Protagoras qui engendre pareilles conséquences, ou ne le comprends-tu pas encore ?

THÉÉTÈTE

Pas encore, je crois.

SOCRATE

Tu me sauras donc gré si, avec toi, **[155e]** j'extirpe jusqu'au bout, des recoins où ils la cachent, la vérité de la pensée d'un homme, ou plutôt d'hommes, de renom ?

THÉÉTÈTE

Comment, en effet, pourrai-je ne pas t'en savoir gré, et largement ?

SOCRATE

Alors regarde, observe bien tout autour, qu'aucun non-initié n'entende. Ceux-là, ce sont ceux qui croient qu'il n'est rien d'autre que ce qu'ils pourront tenir solidement dans leurs mains : agir, devenir, tout ce qui ne se voit pas, ils n'admettent pas que cela fasse partie de la réalité.

THÉÉTÈTE

À coup sûr, Socrate, tu parles **[156a]** d'hommes sans souplesse, des repoussoirs.

SOCRATE

En effet, mon enfant, ils sont, on peut bien le dire, tout à fait étrangers aux raffinements des Muses. Mais il y en a d'autres, beaucoup plus subtils, dont je m'apprête à te dire les mystères. Et leur point de départ, d'où dépend tout ce que nous disions à l'instant, le voici : le tout est mouvement, et en dehors de cela il n'y a rien ; du mouvement il y a deux formes, chacune d'extension infinie, mais ayant pour puissance, l'une, d'agir, l'autre, de subir. De leur interaction, et de ce qu'il y a frottement de l'une contre l'autre, naissent des rejetons en nombre **[156b]** illimité, mais formant des couples de jumeaux : l'un, senti, l'autre, sensation, qui survient chaque fois associée à ce qui est senti, et qui est engendrée en même temps que lui. D'une part, donc,

les sensations ont pour nous ce genre de noms : on les appelle visions, auditions, olfactions, morsures du froid et brûlures de la chaleur, et bien sûr plaisirs, douleurs, désirs, craintes, et autres ; celles qui n'ont pas de nom sont une infinité, mais celles qui ont reçu un nom, toute une multitude. De l'autre côté, le senti, genre [156c] dont la génération est semblable à celle de chacune de ces sensations, aux visions répondant les couleurs, diversité pour diversité, et de même aux auditions les sons, et aux autres sensations les autres choses senties, nées d'une ascendance commune.

Maintenant, que nous veut donc ce mythe, Théétète, par rapport à ce que nous disions d'abord ? Est-ce que tu en as une idée ?

THÉÉTÈTE

Pas du tout, Socrate.

SOCRATE

Eh bien, regarde si, comme on dit, il est mené à son terme. Car ce qu'il veut, c'est bel et bien dire que toutes ces choses sont en mouvement à la façon que nous disons, mais qu'il y a rapidité et lenteur dans leur mouvement. D'une part, donc, tout ce qui est lent [156d] maintient son mouvement sur place ou dirigé sur ce qui est à proximité, et, bien sûr de la même façon, engendre, cependant que les êtres engendrés de cette même façon sont plus rapides, car ils sont portés et leur mouvement a son origine naturelle dans le fait d'être transportés. Quand, donc, un œil et, venant à proximité, telle autre chose, parmi celles qui lui sont proportionnées, engendrent à la fois la blancheur et la sensation qui lui est par nature associée (lesquelles en aucun cas ne viendraient à être, si chacun des deux, l'œil et ce qui vient à sa rencontre, allait vers autre chose), à ce moment précis dans l'entre-deux sont portées d'une part la [156e] vision, à partir des yeux, d'autre part la blancheur à partir de ce qui contribue à mettre au jour la couleur. Par conséquent l'œil, d'une part, s'est trouvé empli de vision : il voit, à proprement parler, à ce moment, et il est devenu, non pas vision, mais œil voyant ; ce qui, d'autre part, a engendré avec lui la couleur a été saturé de blancheur et est devenu, non pas blancheur, à son tour, mais blanc, que ce soit du bois, de la pierre ou n'importe quoi dont il arrive que la surface se colore de la couleur ainsi désignée. Et de même, bien sûr, pour le reste : il faut soutenir de la même façon que dur, chaud et tout, en soi et par [157a] soi rien ne l'est – ce que nous disions déjà alors –, mais que, dans leur interaction mutuelle, toutes choses en viennent même à se ressembler toutes, à cause du mouvement ; car, selon leurs propres termes, immuable est l'impossibilité de penser un seul cas où leur agent ou leur patient soit une chose définie. Car il n'y a pas quelque chose qui soit agent avant de s'être rencontré avec le patient, ni qui soit patient avant de s'être rencontré avec l'agent ; et ce qui, rencontrant telle chose, est agent, se révélerait passif s'il tombait sur autre chose. De sorte que

de tout cela résulte exactement ce que nous disions depuis le début : rien n'est un, en soi et par soi, [157b] mais chaque fois vient à être pour telle chose, et le mot « être » est à éliminer de toutes parts – si ce n'est que nous-mêmes, de nombreuses fois, encore tout à l'heure, sous l'effet de l'habitude et du manque de savoir, nous avons été forcés de nous en servir. En fait, il ne faut – tel est le langage des savants – concéder ni « telle chose », ni « attribut de telle chose », ni « attribut de ma personne », ni « ceci », ni « cela », ni aucun autre mot signifiait qu'il y a fixité, mais il faut s'en tenir à la nature, et énoncer les choses qui viennent à être, sont faites, détruites, altérées : au motif que, si on fixe quelque chose par la parole, celui qui fait cela est facile à réfuter. Et il faut parler de cette façon, aussi bien s'agissant d'une parcelle séparée qu'au sujet de plusieurs rassemblées, assemblage auquel justement [157c] on fixe le nom d'homme, de pierre et d'animal, individu ou espèce.

Alors ces doctrines, Théétète, est-ce qu'elles te paraissent être plaisantes ? Sont-elles à ta satisfaction, quand tu y goûtes ?

THÉÉTÈTE

Je ne sais pas, moi, Socrate : c'est qu'en fait je ne suis même pas capable de distinguer si tu dis ces choses parce que c'est ton avis, ou si c'est moi que tu mets à l'épreuve.

SOCRATE

Tu n'as pas en mémoire, mon cher, que, de choses pareilles, je ne sais pour ma part ni ne fais mienne aucune, mais suis étranger à leur conception ; c'est toi que j'accouche, et dans ce but, je te berce de mes chants et te sers [157d] ces choses savantes une à une pour que tu en goûtes, jusqu'à ce qu'avec ton concours je fasse complètement venir à la lumière la conviction qui est la tienne : une fois cela tiré au clair, alors aussitôt j'examinerai si cela doit se révéler un vent ou le fruit d'une conception. Allons ! Sans crainte et résolument, comme il faut, c'est-à-dire comme un homme, répond ce qu'il te paraît à propos de toute question qu'il peut m'arriver de te poser.

THÉÉTÈTE

Interroge, alors.

SOCRATE

Je reprends donc : dis si c'est une idée à ton goût, que bon, beau et tout ce que nous passions en revue tout à l'heure, non pas soit quelque chose, mais chaque fois vienne à être.

THÉÉTÈTE

Eh bien, moi, quand je t'écoute le parcourir ainsi d'un bout à l'autre, il m'apparaît que ce discours se tient merveilleusement, et qu'il faut le soutenir exactement selon la marche que tu as suivie.

[157e] SOCRATE

Alors n'omettons pas la partie qui y manque. Or il y manque tout ce qui touche aux rêves et aux maladies, dans leur ensemble bien sûr, mais spécialement à la folie : tout ce qu'on appelle entendre ou voir de travers, ou percevoir à tort quelque autre chose. Tu dois bien savoir, en effet, que, dans tous ces cas, le discours que nous passions en revue tout à l'heure donne, de manière telle qu'on en tombe d'accord, l'impression qu'il est réfuté : **[158a]** puisque des sensations fausses sont ce qui nous arrive dans ces cas-là plus que toute autre chose, il s'en faut de beaucoup que ce qui apparaît à chacun, cela, aussi, soit ; c'est plutôt tout le contraire : rien n'est, pense-t-on, de ce qui apparaît.

THÉÉTÈTE

C'est très vrai, ce que tu dis, Socrate.

SOCRATE

Alors, mon enfant, celui qui a posé que la science est sensation et que ce qui apparaît à chacun, cela, aussi, est pour celui à qui cela apparaît, que lui reste-t-il donc à dire ?

THÉÉTÈTE

Pour ma part, Socrate, j'hésite à déclarer que je n'ai pas quoi dire, puisque tout à l'heure tu m'as réprimandé pour avoir dit cela. Quoique, à **[158b]** la vérité, je ne serais pas capable d'aller soutenir de mon côté que ceux qui sont pris de folie ou qui rêvent ne pensent pas des choses fausses, quand les uns croient être des dieux, les autres avoir des ailes, et que dans leur sommeil ils pensent qu'ils sont en vol.

SOCRATE

Sur ces questions, concernant surtout ce qui est rêve ou veille, tu n'as donc pas non plus à l'esprit le point de divergence que voici ?

THÉÉTÈTE

Lequel ?

SOCRATE

Je crois que tu l'as entendu souvent : on demande quelle preuve on aurait à montrer, si quelqu'un demandait, maintenant, comme nous sommes présentement, si nous dormons, et rêvons tout ce que nous pensons, [158c] ou si nous sommes éveillés, et échangeons l'un avec l'autre des paroles en toute lucidité.

THÉÉTÈTE

Justement, Socrate, à l'aide de quelle preuve il faut le montrer, c'est une question qui n'a pas d'issue. Car on ne fait que suivre les mêmes raisonnements, comme en des sens opposés. Et en effet, les paroles que maintenant nous venons d'échanger, rien n'empêche que, dans le sommeil aussi, nous ayons l'impression de les échanger l'un avec l'autre ; et le fait est que, lorsque en rêve il nous semble que nous racontons des rêves, étrange en est la ressemblance avec les paroles que nous échangeons maintenant.

SOCRATE

Tu vois bien qu'il n'est pas difficile d'aller, comme tu disais, de ton côté, puisque [158d] même savoir si c'est le temps de la veille ou du rêve, c'est un point de divergence ; et ceci encore : le temps que nous passons à dormir est égal à celui où nous sommes éveillés ; or, pendant chacune de ces deux périodes, notre âme soutient sans faiblir que les convictions qui chaque fois lui sont présentes sont vraies plus que toute autre chose ; conséquence : pendant une durée égale nous affirmons que ceci est, et pendant une durée égale cela, et nous mettons la même force dans chacune des deux affirmations.

THÉÉTÈTE

Intégralement vrai.

SOCRATE

Certainement, à propos des maladies aussi, spécialement les accès de folie, on dit la même chose, sauf à préciser que la durée n'est pas égale ?

THÉÉTÈTE

C'est exact.

SOCRATE

Quoi donc ? Le vrai sera-t-il délimité par la longueur et la brièveté du

temps ?

[158e] THÉÉTÈTE

Ce serait pourtant risible, à bien des égards.

SOCRATE

Mais as-tu autre chose de précis pour montrer, parmi ces opinions rêvées, lesquelles sont vraies ?

THÉÉTÈTE

Je ne m'en donne pas l'impression.

SOCRATE

Alors écoute-moi parler comme pourraient le faire à ce sujet ceux qui donnent cette définition : en chaque occasion les impressions qu'on a sont vraies pour qui en est le siège. Or ils parlent, à ce que je crois, en interrogeant ainsi : « Théétète, supposé quelque chose qui soit intégralement différent : il n'aura pas, sous un aspect, telle capacité qui soit identique pour ce qui est différent de lui ? Et n'allons pas soutenir que l'objet sur lequel porte la question est identique par-ci, différent par-là : il est totalement différent. »

[159a] THÉÉTÈTE

Dans ce cas, il est impossible qu'il ait quelque chose d'identique, soit en capacité, soit en quoi que ce soit d'autre, à partir du moment où il est, en toute exactitude, différent.

SOCRATE

N'est-il donc pas inévitable de tomber d'accord que l'objet ainsi déterminé est aussi dissemblable ?

THÉÉTÈTE

C'est mon avis.

SOCRATE

Par conséquent, s'il arrive que telle chose vienne à être semblable à telle chose, ou dissemblable, soit à elle-même, soit à autre chose, n'affirmerons-nous pas, dans le premier cas, que ce qui est rendu semblable vient à être identique, et dans l'autre cas, que ce qui est rendu dissemblable vient à être

différent ?

THÉÉTÈTE

Forcément.

SOCRATE

Auparavant, nous disions bien que nombreuses sont les choses qui agissent, en nombre infini, même, et qu'il en va de même, bien sûr, pour celles qui sont passives ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Nous disions bien aussi que l'un, mêlé à tel autre puis à tel autre, n'engendrera pas les mêmes choses, mais des choses différentes ?

[159b] THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Parlons donc de moi, de toi et, aussi bien, des autres choses, en nous tenant au même langage : Socrate en pleine santé et Socrate affaibli, affirmerons-nous que celui-ci est semblable à celui-là, ou dissemblable ?

THÉÉTÈTE

Est-ce que tu parles de cette totalité-ci, Socrate affaibli, semblable ou dissemblable à cette totalité-là, Socrate en pleine santé ?

SOCRATE

Très belle supposition : c'est cela même que je dis.

THÉÉTÈTE

Dissemblable, alors, je suppose.

SOCRATE

Et différent, par conséquent, tout comme dissemblable ?

THÉÉTÈTE

Forcément.

[159c] SOCRATE

Et Socrate endormi, bien sûr, et tout ce que nous avons passé en revue à l'instant : tu te prononceras de la même façon ?

THÉÉTÈTE

Moi, oui.

SOCRATE

N'est-ce pas que chacune des choses dont c'est la nature d'être un agent, quand il lui arrive de prendre Socrate en pleine santé, me traitera comme un individu distinct, et quand il arrive que ce soit Socrate affaibli, comme quelqu'un d'autre ?

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce qui l'empêchera ?

SOCRATE

Et bien sûr, dans l'un et l'autre cas, ce sont des choses différentes que nous engendrerons, moi le patient et elle, l'agent ?

THÉÉTÈTE

Et comment !

SOCRATE

Ainsi, quand, en pleine santé, je bois du vin, il m'apparaît agréable et doux ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Eh bien, à partir de ce que nous avons déjà accordé, c'est parce que [159d] l'agent et le patient ont engendré la douceur et sa sensation, toutes deux effectuant simultanément une translation ; et la sensation, dont l'être

procède du patient, a rendu sentante la langue, tandis que, à partir du vin, la douceur, en translation autour de lui, a fait le vin à la fois être et paraître doux à la langue saine.

THÉÉTÈTE

Tout à fait : ce sont les premiers points que nous avons accordés.

SOCRATE

Passons maintenant au cas de Socrate affaibli : tout d'abord, n'est-ce pas, ce n'est pas le même, en vérité, qu'a pris l'agent ? Car c'est bien à la rencontre d'un Socrate dissemblable qu'il est allé.

THÉÉTÈTE

Oui.

[159e] SOCRATE

Alors, à eux deux, le Socrate qui est dans cette condition et l'absorption du vin ont engendré à leur tour des choses différentes : autour de la langue, d'une part, une sensation d'amertume et, d'autre part, autour du vin, venant à être, c'est-à-dire effectuant sa translation, l'amertume. Et ils l'ont, lui, fait venir à être non pas amertume, mais amer, et moi, non pas sensation, mais sentant ?

THÉÉTÈTE

Très exactement.

SOCRATE

Moi, donc, je ne me trouverai jamais sentir aucune autre chose de cette façon : car de ce qui est autre, autre est la sensation, et [160a] elle fait que le sentant est altéré, c'est-à-dire autre. Et ce qui agit sur moi non plus, ce n'est pas en s'unissant à un autre que, ayant engendré la même chose, il viendrait jamais à être tel qu'il est là : car ayant engendré autre chose à partir d'autre chose, il s'en trouvera altéré.

THÉÉTÈTE

C'est cela.

SOCRATE

Ce qui est sûr, c'est que ni moi, laissé à moi-même, je ne viendrai à être tel que là, ni lui, laissé à lui-même.

THÉÉTÈTE

En effet, sûrement pas.

SOCRATE

Et il est nécessaire que moi, j'entre dans la dépendance de quelque chose, dès lors que je viens à être sentant : en effet, sentant, mais ne sentant rien, **[160b]** il est impossible de l'être ; et lui, nécessairement, c'est pour quelqu'un qu'il vient à être, dès lors qu'il vient à être doux ou amer ou quelque chose du même genre : car doux, mais doux pour personne, il est impossible de l'être.

THÉÉTÈTE

Intégralement vrai.

SOCRATE

Alors, je crois qu'il ne nous reste d'être, si nous sommes, ou de venue à l'être, si nous venons à être, que l'un par rapport à l'autre, puisque l'être qui est le nôtre, la nécessité le lie, mais ne le lie à aucune des autres choses, et pas non plus à nous-mêmes : ce qui reste, c'est bien d'être, en définitive, liés l'un à l'autre. De sorte que, si quelqu'un utilise l'expression « telle chose est » (ou s'il dit « vient à être »), il faut qu'il explicite « être pour quelqu'un », ou « dans la dépendance de quelque chose », ou « par rapport à quelque chose » ; mais que cette chose elle-même, réduite à elle-même, ou bien est ou bien vient à être, voilà ce **[160c]** qu'il ne doit ni dire, ni accepter quand c'est un autre qui le dit : c'est ce qu'indique le discours que nous venons de parcourir.

THÉÉTÈTE

Intégralement vrai, Socrate.

SOCRATE

Donc, quand ce qui agit sur moi est pour moi, et pas pour un autre, c'est moi qui, également, le sens : ce n'est pas un autre ?

THÉÉTÈTE

Comment le nier, en effet ?

SOCRATE

Par conséquent, est vraie pour moi ma sensation, car, chaque fois, elle est sensation de la réalité qui est mienne, et je suis juge, comme le dit Protagoras, des choses qui sont pour moi, au sens où elles sont, et des choses qui ne sont pas, au sens où elles ne sont pas.

THÉÉTÈTE

Cela en a tout l'air.

[160d] SOCRATE

Libre d'erreur, donc, la démarche assurée, en pensée, à l'égard des choses qui sont ou viennent à être, comment n'aurais-je pas la science des choses dont j'ai sensation ?

THÉÉTÈTE

Aucun moyen que tu ne l'aies pas.

SOCRATE

Ce que tu as dit était par conséquent de toute beauté, que science n'est pas autre chose que sensation. Et au même point convergent d'abord la formule d'Homère, d'Héraclite et de toute la tribu qui leur ressemble, « toutes choses sont en mouvement comme des flots », puis celle du très savant Protagoras, « de toutes choses l'homme est mesure », celle de **[160e]** Théétète enfin : puisqu'il en est ainsi, « sensation vient à être science ». N'est-ce pas, Théétète ? Nous affirmons que c'est cela, qui est comme ton enfant nouveau-né, et ce que, moi, j'ai accouché ? Ou bien comment te prononces-tu ?

THÉÉTÈTE

Ainsi, forcément, Socrate.

SOCRATE

D'un côté, c'est avec bien de la peine, semble-t-il, que finalement nous l'avons engendré, quoi qu'en fait il puisse se trouver être. Mais après l'accouchement, l'amphidromie du nouveau-né⁹ : il nous faut véritablement l'encercler par le discours, examinant si ce qui **[161a]** vient à être ne nous dissimule pas qu'il ne vaut pas la nourriture pour l'élever, mais qu'il n'est que l'émission d'un vent, du faux. Ou bien crois-tu, toi, qu'il faut de toute façon nourrir ce qui, après tout, est tien, et ne pas l'exposer ? Ou supporteras-tu de le voir confondu, et n'entreras-tu pas dans une grande colère, si on te le

soustrait, toi dont c'est comme le premier accouchement ?

THÉODORE

Théétète le supportera, Socrate ; car il n'a pas l'humeur difficile, d'aucune façon. Mais parle, par les dieux, est-ce qu'au contraire il n'en est pas comme on l'a dit ?

SOCRATE

Tu aimes vraiment argumenter, Théodore, tu n'y mets pas d'artifice, et tu es bien bon de croire que je suis un sac d'arguments et que, puisant en toute facilité, [161b] je vais dire qu'au contraire il n'en va pas de ces choses comme on l'a dit. Mais tu n'as pas idée de ce qui se passe : aucun des arguments ne survient de mon fait mais, chaque fois, du fait de celui qui me donne la réplique, et moi, je ne sais rien de plus, hors le peu qui se limite à obtenir d'un autre savant une réponse, et à lui faire un accueil à sa mesure. Et maintenant, c'est ce que je vais essayer d'obtenir de celui que nous venons d'entendre, non de dire quelque chose moi-même.

THÉODORE

C'est toi, Socrate, qui parles le mieux : fais comme tu dis.

SOCRATE

Sais-tu donc, Théodore, ce qui m'étonne, de ton ami Protagoras ?

[161c] THÉODORE

Quoi ?

SOCRATE

Le reste, il l'a dit d'une façon qui m'est tout à fait agréable : que ce qui semble à chacun, c'est cela qui est aussi. Mais le début de son discours, j'en reste étonné : il n'a pas commencé *La vérité* en disant : « De toutes choses, mesure est le cochon », ou « le babouin », ou, parmi les êtres pourvus de sensation, quelque autre plus étrange : ce qui l'aurait fait commencer à nous parler d'une façon appropriée à un grand personnage, d'une façon tout à fait méprisante, en indiquant que nous, de notre côté, nous l'admirions comme un dieu pour son savoir, quand lui, en conséquence de ce qu'il dit, [161d] se trouvait n'être, pour l'intelligence, en rien meilleur qu'un têtard de grenouille, pour ne rien dire de tel autre parmi les humains.

Ou bien comment devons-nous nous prononcer, Théodore ? Car, vraiment, si pour chacun doit être vraie l'opinion qu'il conçoit du fait de la

sensation ; si, ce qu'éprouve un tel, tel autre n'en sera pas meilleur juge ; si, s'agissant d'opinion, l'un non plus ne sera pas mieux à même d'examiner si celle d'un autre est juste ou fausse ; si au contraire – c'est ce qui se dit souvent –, chacun, dans sa solitude, n'aura pour opinions que les choses qui lui sont propres, mais, celles-là, toutes justes et vraies : alors pourquoi donc, mon ami, Protagoras était-il un savant, ce qui fait qu'on le tenait pour **[161e]** maître des autres, avec, comme il est juste, un gros salaire ? Et pourquoi étions-nous, nous, moins intelligents, pourquoi nous fallait-il aller apprendre auprès de lui : nous dont chacun est lui-même mesure de son propre savoir ? Comment ne pas affirmer que Protagoras amuse la galerie, quand il dit cela ? Et encore, sur ce qui m'est propre, à moi et à mon art de pratiquer les accouchements, je garde le silence, tant nous sommes condamnés à faire rire, et aussi, je crois, dans sa totalité, la pratique de la dialectique ! Car examiner et mettre à l'épreuve de la réfutation les représentations et opinions les uns des autres – représentations et opinions qui, du fait qu'elles sont propres à chacun, sont justes –, n'est-ce pas **[162a]** du bavardage ? Un bavardage d'une longueur à donner le tournis, si vraie, non pas joueuse au contraire, fut la *Vérité* de Protagoras, quand elle parlait du fond du livre où elle est retirée comme en son sanctuaire !

THÉODORE

Socrate ! C'est un ami, comme tu le disais toi-même tout à l'heure. Aussi je ne supporterais pas que Protagoras soit réfuté grâce à ce que moi, j'aurais accordé, ni, inversement, d'aller contre ma pensée pour te tenir tête. Attaque-toi donc à nouveau à Théétète : de toute façon, déjà tout à l'heure il paraissait te prêter l'oreille avec un très bon sens de la mesure !

[162b] SOCRATE

Si tu allais à Lacédémone, Théodore, aux palestres, observer les autres nus, ce qui met certains peu à leur avantage, est-ce que tu trouverais juste de ne pas montrer en retour, en te déshabillant devant eux, quelle figure tu fais ?

THÉODORE

Et pourtant, que t'en semble : s'il y avait lieu de s'attendre à ce qu'ils s'inclinent et se laissent persuader par moi ? Tout comme maintenant je crois que je vais vous persuader l'un et l'autre de me laisser spectateur sans me traîner à l'exercice, moi qui suis déjà rouillé, et de lutter avec celui qui, plus jeune, est aussi plus souple.

SOCRATE

Eh bien, Théodore, si c'est là pour toi être amical, ce n'est pas pour moi

[162c] inamical, disent les amateurs de proverbes. Il faut donc, oui, marcher à nouveau sur le savant qu'est Théétète.

Parle donc, Théétète. Commençons par le chemin que nous venons juste de faire : est-ce que cela ne t'étonne pas, toi, de te voir ainsi subitement promu à un niveau où tu ne le cèdes en rien, pour le savoir, à l'un quelconque des hommes, voire des dieux ? À moins que tu ne croies que l'énoncé de la mesure protagoréenne vise moins les dieux que les hommes ?

THÉÉTÈTE

Par Zeus, je ne le pense pas, moi ; et quant à la question que tu poses, je suis tout étonné. En effet, quand nous expliquions de quelle manière ils peuvent dire que l'impression [162d] qu'a chacun, c'est cela aussi qui est, pour qui en est le siège, cela m'apparaissait tout à fait bien dit ; et maintenant, cela s'est retourné tout à coup en l'apparence contraire !

SOCRATE

Parce que tu es jeune, mon cher enfant : à l'éloquence des places publiques tu prêtes donc une oreille sensible et vite tu te laisses persuader. Pour répondre à ce que nous avons dit, en effet, Protagoras dira, ou quelque autre dira pour lui :

« Vous qui êtes de bonne race, enfants aussi bien que vieillards, vous voici assis de compagnie, parlant comme à la tribune. Tout à la fois vous faites comparaître les dieux, [162e] que, pour ma part, je laisse de côté, car je ne dis ni n'écris, à leur sujet, qu'ils sont ou qu'ils ne sont pas ; et ce qui vous vaudrait l'approbation de la foule, si elle vous entendait, c'est cela que vous dites, quand vous faites valoir qu'il y a danger à ce que chacun, parmi les hommes, ne diffère en rien, quant au savoir, de n'importe quelle bête de nos troupeaux. Quant à démonstration et nécessité, il n'y en a d'aucune sorte dans ce que vous dites ; au lieu de cela, vous argumentez à coups de “c'est plausible” : si c'était de cela que voulait se servir Théodore ou quelqu'un d'autre parmi les géomètres pour parler géométrie, il ne vaudrait seulement rien. Voyez donc, toi aussi bien que Théodore, si vous approuverez, roulant [163a] sur des choses si importantes, des propos consistant à user d'un langage persuasif et d'arguments plausibles¹⁰. »

THÉÉTÈTE

Mais ce ne serait pas juste, Socrate, toi-même le nierait, autant que nous pourrions le faire.

SOCRATE

Alors c'est par un autre biais qu'il faut mener l'examen, cela en a l'air,

tel est votre verdict, à toi et à Théodore.

THÉÉTÈTE

Tout à fait, par un autre biais.

SOCRATE

Alors voici par où examiner si, donc, science et sensation sont identiques ou différentes. Car c'est à cela, en somme, que tendait tout ce que nous avons dit, et c'est pour ce motif que nous avons mis en branle cette foule d'étrangetés. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Intégralement vrai.

[163b] SOCRATE

Eh bien, nous accorderons-nous à dire que ce que nous sentons en voyant ou en entendant, tout cela, du même coup, nous le savons aussi ? Par exemple, avant d'avoir appris la langue des barbares, est-ce que nous nierons entendre quand ils parlent ? Ou affirmerons-nous que, l'entendant, du même coup nous savons ce qu'ils disent ? Ou encore : si nous ne savons pas les lettres de l'alphabet, est-ce que nous maintiendrons à toute force que, les regardant, nous ne les voyons pas, ou que nous les savons, du moment que nous les voyons ?

THÉÉTÈTE

À condition de nous en tenir proprement, Socrate, à ce que nous en voyons ou entendons, nous dirons que nous le savons : dans un cas en effet, la forme et la couleur, nous dirons que nous les voyons et que nous les savons, dans l'autre cas, [163c] l'aigu ou le grave, nous dirons l'entendre et le connaître en même temps ; mais ce que les maîtres d'écriture et les interprètes enseignent sur ces matières, nous dirons qu'en voyant et en entendant nous ne le sentons ni ne le savons.

SOCRATE

Excellent, vraiment, Théétète, et il ne vaut pas la peine d'entrer en débat avec toi sur cette réponse : tu n'en prendrais que mieux l'avantage. Vois bien plutôt cette autre objection qui s'avance, et considère par où nous l'écarterons.

THÉÉTÈTE

Quelle objection, donc ?

[163d] SOCRATE

Une de ce genre. Soit la question : « Supposons qu'on soit venu à savoir quelque chose ; que, de cet objet même, on ait encore, on conserve, le souvenir : est-il possible qu'à ce moment-là, quand on se le rappelle, on ne sache pas cela même qu'on se rappelle ? » – mais j'ai l'air de me lancer dans un grand discours : ce que je veux demander, c'est si, une fois qu'on a appris quelque chose, on ne le sait pas quand on se le rappelle.

THÉÉTÈTE

Et comment, Socrate ? Ce serait monstrueux, ce que tu dis.

SOCRATE

Alors je dis peut-être des sottises ? Mais vois : est-ce que tu ne dis pas que voir, c'est sentir, et n'appelles-tu pas la vision une sensation ?

THÉÉTÈTE

Moi, si.

[163e] SOCRATE

Donc, celui qui a vu quelque chose, il a acquis la science de ce qu'il a vu, d'après ce que nous disions tout à l'heure ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Mais quoi ? N'y a-t-il pourtant pas quelque chose que tu appelles souvenir ?

THÉÉTÈTE

Si.

SOCRATE

Souvenir de rien, ou souvenir de quelque chose ?

THÉÉTÈTE

De quelque chose, bien sûr.

SOCRATE

Donc, des choses qu'on a apprises, et de celles qu'on a senties : de choses comme cela, oui ?

THÉÉTÈTE

Quelle question !

SOCRATE

Or, ce qu'on a vu, on se le rappelle bien quelquefois ?

THÉÉTÈTE

On se le rappelle.

SOCRATE

Même si on ferme les yeux ? Ou bien, par cette action, on a oublié ?

THÉÉTÈTE

Mais ce serait risqué, Socrate, de dire cela.

[164a] SOCRATE

Il le faut bien pourtant, si nous devons conserver la thèse énoncée d'abord ; sinon, la voilà partie.

THÉÉTÈTE

Moi aussi, oui, par Zeus, c'est ce que je pressens ; mais je n'y vois pas assez clair : dis-moi donc de quelle manière cela peut se produire.

SOCRATE

De cette façon : d'une part, celui qui voit a acquis, disons-nous, la science de l'objet proprement dit qu'il voit ; car vision, sensation et science sont identiques : c'est chose convenue.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

D'autre part, celui qui voit, c'est-à-dire qui a acquis la science de ce qu'il a vu, s'il ferme les yeux, il se le rappelle, mais il ne le voit pas. C'est bien cela ?

THÉÉTÈTE

Oui.

[164b] SOCRATE

Et bien sûr, « il ne voit pas », c'est « il ne sait pas », s'il est vrai que « il voit », c'est « il sait ».

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

SOCRATE

Il arrive donc ceci : ce dont on avait la science, on se le rappelle encore, mais on ne le sait pas, puisqu'on ne le voit pas : ce dont nous avons affirmé que, si cela arrivait, ce serait monstrueux.

THÉÉTÈTE

Tu dis très vrai.

SOCRATE

Alors il apparaît que, si l'on affirme que science et sensation sont la même chose, ce qui arrive est à compter parmi les impossibilités.

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air.

SOCRATE

Par conséquent, il faut affirmer chacune différente.

THÉÉTÈTE

Il y a des chances.

[164c] SOCRATE

Que peut donc bien être la science ? Il nous faut, semble-t-il, nous dédire depuis le début.

Pourtant, que sommes-nous sur le point de faire, Théétète ?

THÉÉTÈTE

À propos de quoi ?

SOCRATE

À mes yeux, nous offrons le spectacle de gens qui, ayant abandonné la discussion avant d'avoir remporté la victoire, se mettent à chanter, comme un coq de mauvaise race.

THÉÉTÈTE

Comment donc ?

SOCRATE

Nous avons l'air satisfaits de nous être, comme des professionnels de la contradiction, mis d'accord en ne prêtant attention qu'aux accords entre les mots, et de nous être, par ce genre de procédé, sortis de cette discussion. Et nous qui dénions le qualificatif de lutteurs, qui affirmons au contraire aspirer à **[164d]** savoir, nous ne nous apercevons pas que nous faisons la même chose que ces hommes habiles.

THÉÉTÈTE

Je ne comprends pas encore ce que tu veux dire.

SOCRATE

Eh bien, je vais, moi, essayer de rendre clair ce qu'au moins j'ai dans l'esprit sur ce dont je parle. Car nous avons demandé, n'est-ce pas, si, ayant appris et se rappelant quelque chose, on ne le sait pas ; et, ayant démontré que celui qui a vu et ferme les yeux se rappelle mais ne voit pas, nous avons démontré qu'il ne sait pas et en même temps se souvient : mais cela, avons-nous dit, est impossible. Et c'est bien ainsi que le mythe a péri, celui de Protagoras, et en même temps le tien, celui qui dit, de science et sensation, qu'elles sont la même chose.

[164e] THÉÉTÈTE

Il y a apparence.

SOCRATE

Il n'en serait rien, je crois, mon cher, si toutefois le père du premier de ces deux mythes était en vie ; au contraire, il aurait paré beaucoup d'objections. Tandis que nous, c'est un orphelin qu'en ce mythe nous couvrons de boue. C'est aussi que même les tuteurs que Protagoras a laissés après lui ne se décident pas à le secourir : Théodore, que voici, est l'un d'eux. Au lieu de cela, nous risquons bel et bien d'avoir nous-mêmes à lui porter secours, dans l'intérêt de la justice.

THÉODORE

C'est que ce n'est pas moi, Socrate, qui ai la charge de veiller sur ses biens, mais plutôt Callias, [165a] le fils d'Hipponicos ; nous, des simples paroles, nous avons préféré passer à la géométrie. Mais nous te saurons gré si tu vas à son secours.

SOCRATE

Bien parlé, Théodore. Observe bien, donc, l'aide que, pour ma part, je lui apporte. Car on peut conclure des accords plus scandaleux que ceux de tout à l'heure, quand on ne prête pas attention aux mots, à la façon dont, la plupart du temps, nous avons l'habitude d'affirmer et de nier. Quelle est cette façon, est-ce à toi que je le dis, ou à Théétète ?

THÉODORE

Autant à l'un qu'à l'autre – mais que le plus jeune réponde : [165b] quand tu lui feras faire un faux pas, il perdra moins la face.

SOCRATE

Alors j'énonce la question la plus scandaleuse – je crois que c'est quelque chose comme ceci : est-ce qu'il est possible que le même, quand il sait quelque chose, ne sache pas ce qu'il sait ?

THÉODORE

Eh bien, que répondrons-nous donc, Théétète ?

THÉÉTÈTE

Impossible, sans doute – moi, c'est ce que je crois.

SOCRATE

Non, si tu dois poser que voir, c'est savoir. En effet, comment vas-tu t'y prendre avec une question sans échappatoire – c'est ce qui s'appelle être coincé dans un puits –, si jamais un homme te demande avec aplomb, tout en pressant de la main [165c] l'un de tes yeux, si tu vois son manteau avec l'œil qu'il tient fermé ?

THÉÉTÈTE

Je crois que je dirai : non, pas par cet œil-là, mais par l'autre, si.

SOCRATE

Donc, tu vois et, simultanément, tu ne vois pas la même chose ?

THÉÉTÈTE

De cette façon-là, oui, en un sens.

SOCRATE

Ce n'est pas du tout cela que moi, dira-t-il, j'attends de toi ; et pas davantage ne t'ai-je demandé « de quelle façon », mais si ce que tu sais, cela, également, tu ne le sais pas. Pour le moment, tu te révéles voir ce que tu ne vois pas. Or, tu te trouves avoir convenu que voir, c'est savoir, et ne pas voir, ne pas savoir. À partir de ces données, trouve maintenant quel résultat s'ensuit pour toi.

[165d] THÉÉTÈTE

Eh bien, ce que je trouve comme résultat, c'est le contraire de ce que j'ai posé.

SOCRATE

Peut-être bien, étonnant garçon, le même genre d'accident se multiplierait-il pour toi, si l'on te posait des questions supplémentaires : s'il est possible de savoir tantôt nettement, tantôt obscurément, ou de savoir de près, mais pas de loin, ou de savoir fortement ou légèrement la même chose, et des milliers d'autres questions, que te poserait, embusqué et protégé par son bouclier, un homme gagnant sa vie dans les discours comme un soldat de métier. Auras-tu posé comme identiques science et sensation, il attaquera sur « entendre », « sentir » et les sensations du même ordre, il te fera subir son interrogatoire, [165e] tenant tête et ne lâchant pas avant que, saisi d'admiration devant son habileté, multipliant à l'adresse de celle-ci les

adjurations, tu ne te fasses par lui mettre la chaîne aux pieds : parvenu à ce point, il t'aura bel et bien en main, il te tiendra ligoté, et alors il te rançonnera bientôt de tout l'argent qu'à toi et lui il paraîtra convenable.

Alors, diras-tu peut-être, que dira Protagoras, pour venir en aide à son propre parti ? Nous devons essayer de le dire, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Eh bien, non seulement il dira tout ce que nous, [166a] nous disons pour le défendre, mais en outre il prendra l'offensive, et dira en nous regardant de haut :

« C'est bien là le brave Socrate : il a d'abord fait peur à un enfant en lui demandant s'il est possible que le même se rappelle et en même temps ne sache pas la même chose, et l'enfant, apeuré, a répondu par la négative, parce qu'il n'était pas capable de prévoir ; puis il a montré que celui qui prête à rire dans ce débat, c'est... moi ! En fait, ô si peu rigoureux Socrate, la règle est la suivante : quand tu examines, par le biais d'une interrogation, une des doctrines qui sont les miennes, si celui qui est interrogé succombe pour avoir donné des réponses exactement comme celles que j'aurais données moi-même, c'est moi qui [166b] suis réfuté ; mais s'il a donné des réponses différentes, c'est lui seul, l'interrogé, qui est réfuté.

« Car, dans le cas présent, crois-tu qu'on te concédera que, chez un sujet quelconque, le souvenir présent de ce qu'il a éprouvé soit une impression semblable, pour lui qui ne l'éprouve plus, à ce qu'il a une fois éprouvé ? Il s'en faut de beaucoup. Ou crois-tu, à l'inverse, qu'on craindra de reconnaître qu'il est possible que le même sache et ne sache pas la même chose ? Ou, si jamais cela fait peur, qu'on accordera jamais que celui qui a été rendu dissemblable soit le même que celui qu'il y avait avant qu'il ne soit rendu dissemblable ? Davantage même : accordera-t-on que ce soit quelqu'un, et non pas *eux*, lesquels viennent à être, en nombre infini, à mesure que [166c] se poursuit le processus de différenciation – s'il doit être vraiment nécessaire de prendre nos précautions contre la chasse aux mots que nous nous ferions l'un à l'autre ? Allons, toi qui es si doué, dira-t-il, montre-toi davantage de bonne race : porte-toi à l'attaque exactement de ce que je dis et, si tu en es capable, réfute-le complètement, montre que ce qui vient à être, ce ne sont pas des sensations propres à chacun de nous, ou que, une fois admis qu'elles sont propres à chacun, ce qui apparaît n'en a pas plus de titre à venir à être – ou à être, s'il faut employer le mot *être*, pour celui-là seul à qui il apparaît. Tandis qu'en parlant de cochons et de babouins, non seulement toi-même tu fais le cochon, mais tes auditeurs aussi, [166d] tu les incites à agir de même envers mes écrits : ce n'est pas là une belle action.

« Car moi, j'affirme que la vérité, c'est ce que j'ai écrit : que mesure, en effet, est chacun de nous de ce qui est ou non, qu'à l'infini pourtant l'un diffère de l'autre, en ceci précisément qu'autre est ce qui est – c'est-à-dire apparaît – à l'un, autre ce qui est – et apparaît – à l'autre. Et savoir, ou homme savant, il s'en faut de beaucoup que je nie qu'il y en ait. Au contraire, voici celui que j'appelle savant : celui qui, pour l'un quelconque d'entre nous, auquel apparaissent, c'est-à-dire pour lequel sont, des choses mauvaises, en fait, par le changement qu'il opère, apparaître et être de bonnes. Et ne va pas de nouveau [166e] faire, au mot près, la chasse à mes paroles. Fais plutôt encore un effort pour comprendre plus clairement ce que je dis, comme ceci – remémore-toi, en effet, l'exemple donné dans le débat précédent : à qui est en état de faiblesse, apparaissent – c'est-à-dire sont – amères les choses qu'il mange, tandis que pour celui qui est en bonne santé, ce qui est – c'est-à-dire ce qui apparaît –, c'est le contraire. Or, d'aucun des deux, on ne doit [167a] faire le plus savant – car on ne le peut même pas. On ne doit pas non plus s'exprimer en accusateur, déclarant le malade ignorant parce qu'il a des opinions de telle sorte, et l'homme en bonne santé savant parce qu'il en a de différentes. Mais on doit opérer un changement dans l'un des deux sens, car, de ces deux dispositions, l'une est meilleure. Et de la même façon, dans l'éducation aussi, on doit opérer un changement, d'une disposition donnée à celle qui est meilleure. Mais opérer un changement, le médecin le fait à l'aide de drogues, tandis que le sophiste, c'est par des paroles. Pourtant, ce n'est pas qu'à quelqu'un qui avait des opinions fausses, on en ait fait avoir ensuite des vraies : car il n'est possible d'avoir pour opinion, ni ce qui n'est pas, ni autre chose que ce qu'on éprouve, et ce qu'on éprouve, c'est [167b] toujours vrai. Mais, à mon avis, à quelqu'un qui, sous l'effet de la disposition pénible où était son âme, avait des opinions assorties à une telle disposition, on en a, sous l'effet d'une disposition bénéfique, fait avoir d'autres, elles-mêmes bénéfiques : représentations qu'alors certains, par inexpérience, appellent vraies ; moi, je les appelle meilleures les unes que les autres, mais plus vraies, nullement.

« Et les savants, mon cher Socrate, il s'en faut de beaucoup que je dise que ce sont les grenouilles : mais, s'agissant de corps, je dis que ce sont les médecins, s'agissant de plantes, les agriculteurs. Car, je l'affirme, même ces derniers procurent aux plantes, à la place de [167c] sensations pénibles, quand l'une d'entre elles manque de vigueur, des sensations bénéfiques et saines – vraies elles aussi ; cependant que les savants, les bons orateurs font qu'aux cités paraît être juste ce qui leur est bénéfique, au lieu de ce qui leur est pénible. Car le genre de choses qui, à chaque cité, paraissent justes et belles, ce sont celles-là qui le sont pour elle, aussi longtemps qu'elle les décrète ; mais le savant, c'est celui qui, au lieu de pénible, chaque fois qu'un de leurs décrets l'est pour eux, le fait être, c'est-à-dire paraître, bénéfique. Enfin, pour la même raison, le sophiste aussi, capable de conduire de la même façon ceux qui reçoivent son éducation, c'est un savant, [167d] qui vaut, pour ceux qu'il

éduque, beaucoup d'argent. Et voilà comment, tout à la fois, les uns sont plus savants que les autres, cependant que nul n'a d'opinions fausses ; quant à toi, que tu le veuilles ou non, il te faut supporter d'être mesure : car ce sont là des cas où la thèse est sauve.

« Si, toi, tu es capable de la contredire dès son principe, contredis-la par un discours que tu lui opposeras tout du long ; ou si tu veux le faire à l'aide de questions, use de questions, car il n'y a pas lieu de se dérober à cela : au contraire, c'est ce que doit rechercher plus que tout celui qui a de l'intelligence. Voici [167e] en tout cas comment tu dois faire : ne sois pas déloyal dans ton questionnement. Aussi bien est-ce une grande absurdité, quand on se déclare préoccupé d'excellence, de s'adonner exclusivement à être déloyal dans ses propos. Et être déloyal, cela arrive dans un cas de ce genre : quand on ne dissocie pas les moments qu'on emploie à soutenir une lutte et ceux qu'on emploie à dialoguer ; dans le premier cas, celui qui donne la réplique, on joue à le faire trébucher autant qu'on peut, alors que dans le dialogue, on s'applique à le corriger, en lui signalant seulement [168a] les chutes où lui-même s'est précipité par sa propre faute, ou par celle de ses précédentes fréquentations. Car si tu fais ainsi, ceux qui ont affaire à toi s'imputeront à eux-mêmes, et non à toi, le trouble et l'impasse qui sont les leurs : toi, ils te rechercheront et t'aimeront, tandis qu'ils se prendront eux-mêmes en haine et, se fuyant eux-mêmes, ils se jetteront dans la quête du savoir pour devenir autres et se débarrasser de ceux qu'ils étaient auparavant. Mais si tu fais le contraire, comme la plupart, c'est le contraire qui t'arrivera : à la place d'aspirants au savoir, [168b] ce sont des gens qui détestent cette chose-là que tu révéleras en tes compagnons, quand ils seront devenus plus âgés. Si donc tu veux m'en croire – cela a déjà été dit auparavant –, sans être agressif ni batailleur, en te mettant, au contraire, en pensée, à la portée de qui te fait bon visage, examine, au vrai sens du mot, ce que nous pouvons bien dire, quand nous expliquons que toutes choses se meuvent, et que ce qui semble à chacun, c'est aussi ce qui est, pour un particulier comme pour une cité. Puis, si c'est la même chose ou chose différente que science et sensation, demande-le-toi à partir de ces points de doctrine, et non pas comme tout à l'heure, à partir [168c] des expressions et des mots du langage courant, que la plupart tirent dans n'importe quel sens pour se jeter les uns les autres dans toutes sortes d'impasses. »

Voilà, Théodore, ce que j'ai offert à ton ami en fait de secours ; c'est à la mesure de ma capacité : petit résultat pour de petits moyens. Mais s'il vivait, lui, c'est de façon plus grandiose qu'il aurait secouru ses propres doctrines.

THÉODORE

Tu t'amuses, Socrate : c'est avec une vigueur toute juvénile que tu es venu au secours de notre homme.

SOCRATE

Beau compliment, ami. Mais dis-moi : tu as bien dû prêter attention à Protagoras quand il parlait tout à l'heure et qu'il nous reprochait [168d] d'accommoder nos paroles à l'intention d'un enfant et de faire arme, contre ses doctrines à lui, de la peur de cet enfant ? Appelant cela de la plaisanterie, il a fait de la mesure de toutes choses quelque chose d'imposant, et nous a enjoint de faire preuve de sérieux à l'égard de cette phrase qui est de lui.

THÉODORE

En effet, comment n'y aurais-je pas prêté attention, Socrate ?

SOCRATE

Alors quoi ? Pousses-tu à ce qu'on l'écoute ?

THÉODORE

Avec force, oui !

SOCRATE

Or, tu vois qu'ici, à part toi, tous sont des enfants. Si donc nous écoutons notre homme, c'est à toi et moi de faire preuve de sérieux à l'égard de la phrase dont il est l'auteur, en interrogeant et [168e] en nous répondant l'un à l'autre, afin que ce reproche-là au moins, il ne puisse le faire : que c'est en nous amusant avec des jeunes gens que nous avons encore une fois conduit l'examen de cette formule.

THÉODORE

Mais pourquoi ? Est-ce que Théétète ne suivrait pas, mieux que beaucoup qui ont de grandes barbes, l'enquête sur cette phrase ?

SOCRATE

Allons donc ! Mieux que toi ? Pas du tout, Théodore. Ne crois donc pas que moi, je doive, maintenant qu'il est mort, [169a] défendre ton ami par tous les moyens, et toi, par aucun. Allons, mon très bon, suis-moi un peu, jusqu'à ce point précis : jusqu'à ce que nous sachions si, donc, c'est toi qui dois être mesure en matière de constructions géométriques, ou si tous se suffisent à eux-mêmes aussi bien que toi, à la fois en astronomie et dans le reste des questions où tu as la réputation de te distinguer.

THÉODORE

Il n'est pas facile, Socrate, quand on est assis à côté de toi, de ne pas te donner la réplique. Au contraire, moi, tout à l'heure, j'ai dit des bêtises, quand j'ai affirmé que tu me concéderais de ne pas me déshabiller, et que tu ne m'y forcerais pas à la manière des Lacédémoniens. Toi, d'ailleurs, c'est vers Skiron¹¹ que tu m'as l'air de [169b] tendre plutôt. Car le règlement qu'imposent les Lacédémoniens, c'est de partir ou de se déshabiller, tandis que toi, tu m'as plutôt l'air de jouer ton rôle à la manière d'Antée¹² : celui qui s'est approché, tu ne le lâches pas avant de l'avoir déshabillé et forcé à lutter avec toi sur le terrain des discours.

SOCRATE

Oui, tu as très bien dépeint ma maladie, Théodore ; encore que moi, j'y mette encore plus d'opiniâtreté qu'eux. Car déjà des milliers d'Héraclès et de Thésée, des athlètes de la parole, m'ont trouvé sur leur chemin, et m'ont battu en toute facilité, mais moi, je n'en cède pas davantage la place : [169c] tellement m'a envahi une sorte de dangereux amour pour l'entraînement à ces choses-là. Toi non plus, donc, ne refuse pas de te frotter à moi : tu te rendras service à toi-même en même temps qu'à moi.

THÉODORE

Je ne te contredis pas davantage : allons, conduis-moi dans la voie où tu veux m'entraîner ; le destin qu'en la matière tu m'auras assigné, il me faut l'endurer complètement, en me laissant interroger. Cependant, je ne serai pas disposé à te laisser disposer de moi au-delà de ce que tu proposes.

SOCRATE

Eh bien, même jusque-là, cela suffit. Et fais ceci pour moi : veille sans faiblesse à ce que, à un moment ou à un autre, nous ne [169d] donnions pas à nos paroles, à notre insu, une forme qui conviendrait à des enfants, qu'on ne nous reproche pas cela à nouveau.

THÉODORE

Mais bien sûr, en tout cas j'essaierai, autant que j'en serai capable.

SOCRATE

Tout d'abord, donc, attaquons-nous de nouveau à la question, celle-là même que nous avons posée avant : voyons si c'est à juste titre ou non que, refusant de lui faire bonne figure, nous reprochions à la parole de Protagoras ce résultat, que chacun, pour l'intelligence, se suffirait à soi-même – Protagoras, d'ailleurs, nous a concédé que, pour la question du meilleur et du

pire, certains l'emportent, lesquels, a-t-il concédé aussi, sont des savants, non ?

THÉODORE

Si.

SOCRATE

Bien sûr, s'il avait été présent en personne pour en convenir, au lieu que ce soit nous qui, [169e] venant à son secours, avons fait pour lui cette concession, il n'y aurait aucun besoin d'y revenir à nouveau pour nous en assurer ; mais, à l'heure actuelle, on aurait vite fait d'établir que nous ne sommes pas habilités à donner pour lui cet accord. C'est pourquoi il est plus élégant que nous nous mettions plus sûrement d'accord sur ce point précis : car, qu'il en soit ainsi ou autrement, cela ne change pas qu'un détail.

THÉODORE

Tu dis vrai.

SOCRATE

Sans, donc, le truchement d'autrui, c'est de ses propres paroles, comme [170a] par la voie la plus directe, qu'il nous faut obtenir cet accord.

THÉODORE

De quelle façon ?

SOCRATE

Voici : ce qui semble à chacun, cela est aussi pour celui à qui cela semble, dit-il à peu près ?

THÉODORE

C'est bien ce qu'il dit, en effet.

SOCRATE

Nous aussi, alors, Protagoras, c'est d'un homme, plutôt même de tous les hommes, que nous formulons les opinions. Or nous affirmons qu'il n'y en a aucun qui tantôt ne se croie lui-même plus savant que les autres, tantôt d'autres plus que lui ; et le fait est que dans les plus grands dangers, quand, soldats en campagne, ou au cours de maladies, ou sur la mer, ils sont ballottés

en tous sens, ils traitent ceux qui, dans chacune de ces situations, ont le commandement, comme ils font vis-à-vis des dieux, [170b] s'attendant à ce qu'ils soient leurs sauveurs, alors que ceux-là ne se distinguent par rien d'autre que le savoir. Et toute l'humanité est pleine, ou à peu près, de gens qui soit recherchent qui les enseigne et les commande, eux-mêmes et le reste des animaux ainsi que leurs travaux, soit à leur tour croient être capables, qui d'enseigner, qui de commander. Que dirons-nous d'autre, dans tous ces cas sans exception, si ce n'est que les hommes eux-mêmes croient qu'il y a chez eux savoir et ignorance ?

THÉODORE

Rien d'autre.

SOCRATE

Bien sûr, ils tiennent le savoir pour une pensée vraie, et l'ignorance pour une opinion fausse ?

[170c] THÉODORE

Quelle question !

SOCRATE

Que tirerons-nous donc, Protagoras, de tes paroles ? Allons-nous affirmer que les hommes ont toujours pour opinion le vrai, ou tantôt le vrai, tantôt le faux ? Car, à partir de l'une et l'autre affirmation, la conséquence est bel et bien qu'ils n'ont pas toujours pour opinion le vrai, mais aussi bien du vrai que du faux. Réfléchis en effet, Théodore, si l'un de ceux du parti de Protagoras, ou toi-même, accepterait de soutenir sans concession qu'en aucun cas on ne croit qu'autrui est dépourvu d'intelligence et a pour opinion quelque chose de faux.

THÉODORE

Mais on n'y accorderait pas foi, Socrate.

[170d] SOCRATE

Et pourtant, c'est bien à cela qu'elle en vient à nous forcer, la phrase qui dit que l'homme est mesure de toutes choses.

THÉODORE

Vraiment ? De quelle façon ?

SOCRATE

Quand, toi, ayant de ton côté porté un jugement, tu declares à mon intention, sur un sujet quelconque, une opinion, admettons, conformément à ce qu'il dit, que cela soit vrai pour toi. Mais nous, les autres, n'avons-nous pas à devenir juges au sujet de ton jugement ? Ou bien jugeons-nous toujours que tes opinions sont vraies ? Ou bien, chaque fois, entrent-ils par milliers en conflit avec toi, ceux qui ont l'opinion contraire et qui estiment faux ton jugement et ta croyance ?

[170e] THÉODORE

Oui, par Zeus, Socrate, par myriades entières, vraiment, c'est ce que dit Homère¹³, qui me donnent tout le souci qui peut venir d'êtres humains.

SOCRATE

Alors quoi ? Veux-tu que nous disions que toi, à ce moment-là, tu as pour opinion quelque chose qui pour toi est vrai, mais qui est faux pour ceux qui se comptent par myriades ?

THÉODORE

Cela a l'air, d'après ce qu'il dit en tout cas, d'être une nécessité.

SOCRATE

Et pour Protagoras lui-même, que veux-tu que nous disions ? Première hypothèse : s'il ne croyait même pas lui-même que l'homme est mesure, et si la masse des gens ne le croyait pas non plus, comme d'ailleurs c'est le cas, est-ce que ce ne serait pas une nécessité qu'elle ne soit pour personne, cette vérité [171a] qu'il a écrite ? Mais dans le cas où lui le croit, alors que la multitude ne partage pas sa croyance, tu sais que, premièrement, plus ceux à qui « il ne semble pas » sont supérieurs en nombre à ceux auxquels « il semble », plus ce qui ne semble pas a de titres à ne pas être plutôt qu'à être.

THÉODORE

C'est une nécessité, puisque justement c'est en fonction de chaque opinion que ce sera ou que ce ne sera pas.

SOCRATE

Ensuite il y a ceci de tout à fait subtil : la croyance qui, à propos de sa croyance à lui, est celle de ceux qui ont l'opinion contraire, croyance en vertu de laquelle ils estiment qu'il est dans l'erreur, cette croyance-là, lui,

Protagoras, concède qu'elle est vraie, quand il accorde que tous sans exception ont pour opinion ce qui est.

THÉODORE

Tout à fait.

[171b] SOCRATE

Il concéderait donc que sa croyance à lui est fausse, s'il accorde qu'est vraie la croyance de ceux qui le croient lui-même dans l'erreur ?

THÉODORE

Nécessairement.

SOCRATE

Tandis que les autres, eux, ne concèdent pas qu'ils sont dans l'erreur ?

THÉODORE

Bien sûr que non.

SOCRATE

Et lui, à son tour, accorde que cette opinion-là aussi est vraie, d'après ce qu'il a écrit.

THÉODORE

Il y a apparence.

SOCRATE

De la part de tous sans exception, par conséquent, à commencer par Protagoras, il y aura opposition, ou plutôt il y aura accord de son fait à lui, du moment qu'à celui qui le contredit il concède qu'il a pour opinion le vrai : [171c] alors, même Protagoras concédera lui-même que ni un chien ni le premier homme venu n'est mesure au sujet de ce qu'il n'a pas appris, même pas d'une seule chose. N'en est-il pas ainsi ?

THÉODORE

C'est ainsi.

SOCRATE

Donc, puisque l'opposition viendra de tous, la *Vérité* de Protagoras ne sera vraie pour personne, ni pour quelqu'un d'autre ni pour lui-même.

THÉODORE

Nous mettons de l'excès, Socrate, à nous jeter sur mon ami.

SOCRATE

Mais vois-tu, mon cher, c'est qu'il n'est pas évident que notre attaque soit menée contre les règles. Bien sûr il est vraisemblable que lui, parce qu'il est plus vieux, [171d] soit plus savant que nous ; et si, à l'instant, il surgissait de cet endroit jusqu'au cou, il m'aurait déjà réfuté, moi qui dis, comme il est vraisemblable, beaucoup de sottises, et toi qui leur donnes ton accord ; après quoi, il s'enfoncerait et, disparaissant, prendrait la fuite. Mais pour nous, c'est une nécessité, je crois, de prendre avis de nous-mêmes, tels que nous sommes, et de dire toujours ce qui nous semble. Et maintenant, précisément, ne devons-nous pas affirmer que tout un chacun convient bien de cela : qu'il y a plus compétent l'un que l'autre, qu'il y a aussi moins intelligent ?

THÉODORE

C'est en tout cas ce qui me semble.

SOCRATE

Ne devons-nous pas affirmer aussi que l'aspect sous lequel [171e] tout un chacun maintient surtout la thèse, c'est celui sous lequel nous l'avons esquissée, nous, quand nous allions au secours de Protagoras ? À savoir : la plupart des choses, c'est comme il semble à chacun qu'elles sont en effet pour lui, chaudes, sèches, douces, tout ce qu'on peut énumérer de ce type ; mais s'il y a un cas où tout le monde concédera qu'entre quelques individus l'un se distingue de l'autre, nous devons affirmer que c'est dans la sphère de la santé et de la maladie : tout un chacun accepterait d'affirmer que n'importe quel petit bout de femme ou d'enfant, et, ajouterons-nous, n'importe quel animal, n'est pas capable de se soigner lui-même en sachant ce qui est sain pour lui ; qu'au contraire, s'il doit y avoir un cas où l'un se distingue de l'autre, c'est bien celui-là !

THÉODORE

Tel est en tout cas mon avis.

[172a] SOCRATE

Alors voyons aussi ce qui concerne la cité. Les oppositions, d'abord, entre beau et laid, entre juste et injuste, entre ce qui est permis par les dieux et ce qui ne l'est pas, ce que chaque cité croit et qu'elle institue comme ayant pour elle valeur de lois, tout un chacun dira qu'en vérité elles sont aussi pour chacune, et que dans ce domaine un particulier n'est en rien plus compétent qu'un autre, ni une cité plus qu'une autre. Mais là où il s'agit, pour chaque cité, d'instituer pour elle-même ce qui lui est ou non utile, voilà le cas, s'il en est, où, à nouveau, tout un chacun conviendra qu'un conseiller se distingue d'un conseiller et que, par rapport à la vérité, telle opinion d'une cité se distingue de telle autre, et il n'oserait pas du tout [172b] affirmer que ce qu'une cité institue parce qu'elle le croit utile pour elle, c'est ce qui, en effet, plus que tout, lui sera utile. Mais là où je dis, dans les questions de justice et d'injustice, de piété et d'impiété, ils soutiennent sans réticence que rien de tout cela n'est par nature, pourvu d'une réalité qui lui soit propre, mais que ce qui a semblé à la collectivité, cela devient vrai à ce moment, quand il a semblé et aussi longtemps qu'il semble. Et tous ceux qui, certes, ne disent pas intégralement ce que dit Protagoras, voici à peu près quelle sagesse ils cultivent.

Mais c'est un discours après l'autre, Théodore, un plus grand après un plus petit, qui [172c] se saisit de nous.

THÉODORE

Nous en avons bien le loisir, Socrate ?

SOCRATE

Visiblement, nous l'avons. Et une chose que j'ai souvent remarquée, il est vrai, ô messager divin, en d'autres occasions, mais spécialement en cet instant, c'est qu'il est normal que ceux qui ont consacré beaucoup de temps à la recherche des savoirs, quand ils vont devant les tribunaux, se montrent des orateurs ridicules.

THÉODORE

Vraiment ? En quel sens le dis-tu ?

SOCRATE

Entre ceux qui depuis leur jeunesse traînent dans les tribunaux et les endroits de ce genre, et ceux qui [172d] ont été nourris dans la quête du savoir et dans ce genre d'occupation, la différence d'éducation risque d'être celle qu'il y a entre des esclaves et des hommes libres.

THÉODORE

De quel point de vue, exactement ?

SOCRATE

De celui-ci. Aux uns, ce que tu as dit toi-même est toujours présent, le loisir, et c'est à loisir qu'ils discourent, dans la paix ; tout comme nous-mêmes, en cet instant, nous en sommes à prendre pour la troisième fois un discours après l'autre, ainsi font-ils eux aussi, si jamais le discours qui s'annonce est davantage à leur convenance que l'objet présent de leur discussion, comme c'est le cas pour nous ; et parler en de longs développements ou de brèves répliques n'est pour eux d'aucune importance, pourvu seulement qu'ils se rencontrent avec ce qui est. Les autres, c'est dans une perpétuelle urgence [172e] qu'ils parlent, car l'eau qui coule¹⁴ fait pression sur eux ; le temps ne leur est pas laissé de discourir sur ce qu'ils voudront, mais leur adversaire au tribunal les interrompt, car il dispose d'une contrainte : la liste, dont la lecture s'ajoute à leur plaidoirie, des griefs dont il est interdit à l'orateur de s'écarter, ce qu'ils appellent le serment qu'ils ont prêté l'un contre l'autre. Quant à leurs discours, qui ont toujours trait à un compagnon d'esclavage, ils les tiennent devant un maître qui siège, disposant de la sentence ; ce n'est jamais dans une voie quelconque que s'engage leur compétition, mais toujours sur ce qui leur est propre, et souvent même c'est la vie qui est l'enjeu [173a] de la course. La conséquence, c'est que tout cela les rend vifs et virulents, sachant aussi bien flatter le maître par la parole que lui complaire en action, mais, pour ce qui est de leurs âmes, petits et sans droiture. Car l'esclavage subi depuis leur jeunesse les a privés de croissance, de rectitude et de liberté d'allure. Il les force à agir d'une manière qui les déforme, quand il fait peser sur des âmes encore faibles de grands dangers et de grandes frayeurs : comme ils ne peuvent s'aider du juste et du vrai pour les supporter, qu'ils prennent tout de suite le pli de tromper et de prendre des revanches les uns sur les autres, [173b] ils sont tordus de toutes parts et chétifs. En conséquence, c'est sans rien avoir de sain dans leur pensée qu'ils finissent par passer de l'adolescence à l'âge d'homme, étant devenus, à ce qu'ils croient, habiles et compétents.

Et voilà donc, d'abord, comment sont ceux-là, Théodore ; maintenant, ceux qui sont de notre chœur, veux-tu que nous en fassions la revue ? Ou veux-tu que nous les laissions aller, pour retourner à ce que nous disions, de peur d'abuser beaucoup trop de la liberté dont nous parlions tout à l'heure, celle de prendre un discours après l'autre ?

THÉODORE

Pas du tout, Socrate ; je veux au contraire que nous en fassions la revue. [173c] Car tu l'as très bien dit : nous, qui jouons notre partie dans le chœur

dont tu parles, nous ne sommes pas aux ordres des discours, mais ce sont les discours qui sont à nous, comme des esclaves, et chacun d'eux attend d'être mené à son terme quand c'est notre idée : car il n'y a pas parmi nous de président, juge ou, comme pour les poètes, spectateur, pour exercer une censure et même le commandement.

SOCRATE

Alors, ceux dont il faut parler, semble-t-il – c'est là bien sûr ton avis –, ce sont les premiers rôles : pourquoi parler, en effet, de ceux qui perdent leur temps dans la quête du savoir ? Mais ceux-là, oui, depuis leur jeunesse, d'abord [173d] ils ne savent pas le chemin pour se rendre au lieu de l'Assemblée, ni où se trouve le tribunal, le Conseil, ni un autre lieu où la cité s'assemble en commun ; lois et décrets, que ce soit au moment où ces assemblées en parlent, ou une fois promulgués, ne frappent ni leur vue ni leur ouïe ; les efforts des partis pour s'assurer les magistratures, leurs réunions, les repas, les fêtes qu'ils organisent avec des joueuses de flûte, même en rêve cette activité ne leur vient pas à l'esprit. Et l'un d'entre eux connaît-il le bonheur ou le malheur dans la cité, ou l'un d'entre eux a-t-il quelque handicap qui lui vient de ses ancêtres, soit par les hommes, soit par les femmes : il en est plus ignorant que [173e] du nombre de pintes, comme on dit, contenues dans la mer. Et tout cela, il ne sait même pas qu'il ne le sait pas. Car ce n'est même pas pour le plaisir d'être tenu en haute estime, qu'il s'en désintéresse : c'est qu'en fait son corps seul gît dans la cité, il y réside en étranger ; sa pensée, qui tient tout cela pour peu de chose et même pour rien, en éprouve du dédain, elle qui vole en tous sens, géomètre dans « les profondeurs de la terre¹⁵ », comme dit Pindare, et sur ses étendues, astronome « au surplomb du ciel », [174a] explorant enfin sous tous ses aspects la nature entière de chacun des êtres en général, sans s'abaisser elle-même vers rien de ce qui l'environne.

THÉODORE

En quel sens dis-tu cela, Socrate ?

SOCRATE

Exactement dans le sens où, dit-on, à Thalès qui, occupé à mesurer le cours des astres, Théodore, et regardant en l'air, était tombé dans un puits, une servante thrace fit cette plaisanterie, parfaitement dans la note et bien tournée : que dans son ardeur à savoir ce qu'il y a dans le ciel, il ignorait ce qu'il y avait devant lui, même à ses pieds. Et la même plaisanterie continue d'être bonne, pour tous [174b] ceux qui passent leur vie dans la quête du savoir. Car, en réalité, un tel homme, celui qui lui est proche, son voisin même, il ignore non seulement qu'il agit, mais même, à peu de chose près, si c'est un homme ou un autre bétail ; mais ce que peut bien être un homme, ce

qu'à une telle nature, à la différence des autres, il convient de faire ou de subir, voilà ce qu'il cherche et ce qu'il se soucie d'explorer en détail. Tu dois bien comprendre, Théodore ; ou bien non ?

THÉODORE

Moi, si ; et tu dis vrai.

SOCRATE

Eh bien, nous y voilà, mon cher ! Si un tel homme est confronté à quelqu'un [174c] individuellement, aussi bien en privé qu'en public – c'est justement ce que je disais en commençant –, quand, dans un tribunal ou ailleurs, où que ce soit, il est forcé de discuter de ce qui est à ses pieds ou devant ses yeux, il provoque le rire, non seulement chez les femmes thraces mais dans tout autre public, car toute difficulté est un puits où il tombe, du fait de son inexpérience. Son ignorance des formes à respecter est effrayante, elle lui donne l'air stupide. À l'étalage des griefs, en effet, il n'a rien de particulier à reprocher à personne, étant donné qu'à force de ne pas s'en être soucié, il ne sait rien de mal de personne : perdant donc ses moyens, [174d] il se montre ridicule. Dans les éloges aussi, c'est-à-dire dans ce dont les autres se font gloire, comme il est manifeste qu'il n'affecte pas d'en rire, mais qu'il en rit réellement, il a l'air de déraisonner.

Car un tyran ou un roi dont on chante les louanges, il croit que c'est un de ceux qui gardent des troupeaux, par exemple un porcher, un berger ou quelque vacher dont il entend dire le bonheur de traire beaucoup de lait : c'est d'ailleurs une espèce plus rétive et frondeuse que le bétail de ces derniers, estime-t-il, que gardent et traitent rois et tyrans ; grossier et malappris, non moins que ceux qui gardent les troupeaux, [174e] un tel homme, pense-t-il, occupé sans répit, le devient nécessairement, enfermé qu'il est dans son rempart, un enclos dans la montagne ! Et dix mille plèthres de terre ou encore plus, quand il entend dire qu'un tel, qui, donc, les possède, « est propriétaire d'une quantité étonnante », il croit entendre « toute petite », lui qui a l'habitude de porter son regard sur la terre entière. Et puis quand on célèbre les lignées, chantant qu'un tel est de bonne race parce qu'il peut déclarer sept ascendants riches, il tient cet éloge pour celui de gens à la vue tout à fait trouble et courte, [175a] incapables, par manque d'éducation, de porter constamment le regard sur le tout et de calculer que chacun a des dizaines de milliers d'ascendants et d'ancêtres, qu'on ne peut dénombrer, et que, dans ce nombre, des riches et des mendiants, des rois et des esclaves, barbares aussi bien que Grecs, tout un chacun en a eu souvent par dizaines de milliers ; au contraire, quand on s'enorgueillit d'une liste d'ancêtres allant jusqu'à vingt-cinq et qu'on remonte jusqu'à Héraclès, fils d'Amphitryon, à lui cela paraît aberrant d'insignifiance, puisque [175b] le vingt-cinquième en remontant à partir d'Amphitryon était tel que la chance lui en était échue, et aussi le

cinquantième à partir de lui : il rit de gens incapables de faire ce calcul, comme de délivrer de son enflure leur âme sans intelligence.

Alors, dans absolument toutes ces situations, l'homme que je décris fait rire la foule à ses dépens, car d'un côté il est, à ce qu'il semble, d'un maintien arrogant, alors que de l'autre il ignore ce qui est à ses pieds et perd ses moyens en chaque occasion.

THÉODORE

C'est tout à fait ce qui se passe, ce que tu dis, Socrate.

SOCRATE

Oui, mais quand c'est lui, mon cher, qui tire quelqu'un vers le haut, et [175c] quand tel ou tel accède à sa demande de sortir du « quel tort est-ce que je te fais, ou toi à moi ? » pour en venir à l'examen de la justice elle-même et de l'injustice : qu'est-ce que chacune d'elles, et en quoi différent-elles de tout le reste ou l'une de l'autre ? – ou de sortir de la question « si le roi est heureux », et à son tour « celui qui possède beaucoup d'or », pour en venir à l'examen de la royauté et du bonheur ou du malheur humain en général : qu'est-ce qui les caractérise tous les deux, et de quelle façon convient-il à la nature de l'homme de posséder l'un des deux, d'échapper à l'autre ? Sur tous ces sujets-là, quand [175d] c'est celui dont je parlais tout à l'heure, celui qui est petit quant à l'âme, virulent, habitué des tribunaux, qui doit à son tour donner la réplique, cette fois c'est l'inverse : à lui de payer la contrepartie. Suspendu à un point élevé, il a le vertige ; lui-même objet céleste, c'est d'en haut qu'il dirige ses regards ; comme il n'en a pas l'habitude, il est désarmé, il perd ses moyens, il articule des sons dépourvus de sens. Tout cela fait qu'il provoque le rire, non pas chez les femmes thraces ni chez aucun autre mal élevé, car ils ne s'en aperçoivent pas, mais chez tous ceux qu'on a fait croître de la façon contraire à des esclaves.

Telle est donc l'allure propre à chacun des deux, Théodore. L'une [175e] est propre à qui a été nourri réellement dans la liberté et le loisir, celui, donc, que tu nommes aspirant au savoir¹⁶. Il n'y a pas à le blâmer pour son air de candeur ni pour la nullité qui est la sienne chaque fois qu'il tombe dans les fonctions que remplissent les esclaves : c'est l'allure de qui ne sait pas, par exemple, emballer sa literie, ni assaisonner un plat ou des paroles flatteuses. L'allure opposée, c'est celle de qui est capable de remplir toutes les fonctions de ce genre avec adresse et rapidité, mais ne sait pas relever d'un geste libre son manteau sur l'épaule droite, pas plus [176a] qu'il ne met ses paroles au bon diapason pour chanter comme il faut la vraie vie, celle des dieux et des hommes heureux.

THÉODORE

Ce que tu es en train de dire, Socrate, si tu en persuadais tous les hommes autant que moi, plus grande serait chez eux la paix et moindres les maux.

SOCRATE

Mais il n'est possible, Théodore, ni que les maux soient supprimés, car il est inévitable qu'il y ait toujours quelque chose qui fasse obstacle au bien, ni qu'ils aient leur place parmi les dieux : à la nature mortelle et à ce lieu-ci est circonscrit, par nécessité, leur vagabondage. C'est pourquoi aussi il faut essayer **[176b]** de fuir d'ici là-bas le plus vite possible. Et la fuite, c'est de se rendre semblable à un dieu selon ce qu'on peut ; se rendre semblable à un dieu, c'est devenir juste et pieux, avec le concours de l'intelligence. Mais en fait, excellent homme, ce n'est pas du tout chose facile à persuader, que les raisons pour lesquelles il faut s'appliquer à l'excellence, mais non pas à la bassesse, ne sont pas, en fin de compte, celles pour lesquelles la plupart des gens disent qu'il faut fuir l'une et poursuivre l'autre : de peur, évidemment, de paraître mauvais, et pour avoir l'air d'être bon. Ces raisons, en effet, c'est ce qu'on appelle des commérages de vieilles femmes, à ce qu'il me paraît ; mais le vrai, voici comment nous devons l'énoncer.

Un dieu n'est injuste **[176c]** d'aucune façon sous aucun aspect, mais entièrement juste, au plus haut degré, et il n'y a rien qui lui soit plus semblable que celui d'entre nous qui pourrait à son tour devenir le plus juste possible. C'est à cela qu'a trait, soit l'habileté d'un homme, au vrai sens de ce mot, soit son insignifiance, qui le rend indigne du nom d'homme. Car savoir cela, c'est la véritable compétence, la véritable excellence ; l'ignorer, c'est une sottise manifeste et du vice. En dehors d'un tel savoir, les apparentes habiletés et compétences s'abaissent au rang du vulgaire dans l'exercice des pouvoirs politiques, et, dans la pratique d'un métier, **[176d]** ne dépassent pas le savoir d'un ouvrier. Celui donc qui pratique l'injustice, qui offense les dieux, en paroles ou en actions, ne pas lui concéder que son manque de scrupules fait de lui quelqu'un d'habile, c'est de loin ce qu'il y a de mieux. Car ils tirent gloire de ce reproche, ils croient y entendre qu'ils ne sont pas des sots, inutiles fardeaux de la terre, mais des hommes comme il faut l'être pour faire son salut dans une cité. Disons donc la vérité : ce qu'ils croient ne pas être, ils le sont d'autant plus qu'ils ne croient pas l'être. Ils ignorent en effet quelle est la peine réservée à l'injustice, chose qu'il faut le moins ignorer. Car elle n'est pas ce qu'ils croient, être battus et mis à mort : **[176e]** tout en pratiquant l'injustice, ils ne subissent parfois rien de tout cela, alors que la peine réservée à l'injustice, il est impossible de lui échapper.

THÉODORE

De quelle peine parles-tu donc ?

SOCRATE

Des modèles, mon cher, sont disposés au sein de l'être. Le modèle divin est le plus heureux, le modèle sans dieu est le plus malheureux. Eux ne voient pas qu'il en est ainsi, par stupidité et sous l'effet de la plus grande [177a] inintelligence, et on ne s'aperçoit pas qu'à force d'actions injustes ils se rendent semblables à l'un de ces modèles, et dissemblables à l'autre. Bien sûr, ils en subissent la punition : la vie qu'ils mènent est conforme au modèle auquel ils se rendent semblables. Mais si nous disons que, à moins qu'ils ne se défassent de ce qui fait leur habileté, même quand ils seront morts ce lieu qui là-bas est purifié des maux ne les recevra pas, mais qu'ils conserveront sans cesse ici le genre de vie qui leur ressemble, méchants assemblés aux méchants, certainement ils écouteront cela absolument comme des gens habiles, capables de parer à tout, en écoutent d'autres dépourvus d'entendement.

1- À l'inverse de l'usage mathématique contemporain, une « puissance » désigne, dans le vocabulaire de Théétète, la racine d'un nombre (qui est ce nombre en puissance) et, dans la plupart des cas, une racine irrationnelle.

2- Soit un rectangle de trois pieds sur deux : sa surface est de six pieds carrés, égale donc à celle d'un carré ayant pour côté $\sqrt{6}$ pieds. Les lignes qui « carrent » ce rectangle, ou qui l'assimilent à un carré de même surface, sont les côtés de ce dernier ; elles ont donc pour mesure non plus respectivement 3 et 2, mais uniformément $\sqrt{6}$. On se reportera à l'annexe 14.

3- Protagoras, fr. 1 DK.

4- *Illiade* XIV, 201 et 302.

5- Voir *Illiade* VIII, 19 : Zeus met les dieux au défi de le faire chuter à l'aide d'une corde en or et prévient que si lui-même tirait de toute sa force, il les soulèverait tous, en même temps que la terre et la mer.

6- Cette réplique de Théétète est comprise de manière exactement inverse, mais le passage ne fait sens que si l'on traduit comme nous le faisons.

7- Voir *Hippolyte*, 612.

8- Voir Hésiode, *Théogonie* 265.

9- Il s'agit d'un rituel pratiqué le cinquième jour qui suit la naissance d'un enfant : le père exécutait une course soit autour du foyer en portant l'enfant dans ses bras, soit autour de l'enfant couché dans son berceau, sans doute dans le but de le mettre en état de marcher rapidement.

10- Déclaration similaire à celle que prête à Protagoras Diogène Laërce (IX, 51).

11- Personnage légendaire qui contraignait les voyageurs à lui laver les pieds et qui en profitait alors pour les jeter à la mer.

12- Géant qui contraignait les voyageurs à lutter avec lui. Il fut tué par Héraclès.

13- *Odyssée* XVI, 121.

14- Allusion à l'eau de la clepsydre, dont l'écoulement marquait le temps imparti à chaque orateur.

15- Pindare, fr. 292 Snell-Maehler.

16- Littéralement « philosophe ».

THÉODORE

À coup sûr, Socrate.

[177b] SOCRATE

Oui, je le sais, mon ami. Un accident pourtant leur survient : si jamais il faut, sans le soutien d'un public, échanger des arguments sur ce qu'ils blâment, et s'ils consentent à faire front virilement, pendant un long moment, au lieu de fuir lâchement, alors, d'une étrange façon, ô messager divin, ils finissent par se refuser satisfaction à eux-mêmes sur ce dont ils parlent, et leur rhétorique est pour ainsi dire frappée d'extinction, de sorte qu'ils ont l'air de ne différer en rien d'enfants.

Mais restons-en là de ces considérations, puisque ce sont juste des propos accessoires : sinon, [177c] affluant sans cesse plus nombreuses, elles vont submerger notre discussion initiale ; revenons donc à ce que nous disions auparavant, si c'est aussi ton avis.

THÉODORE

Moi, Socrate, ce genre de propos ne me donne pas moins de plaisir à écouter : pour quelqu'un de mon âge, ils sont plus faciles à suivre. Mais si c'est ton avis, revenons en arrière.

SOCRATE

Voici donc, je pense, où nous en étions de la discussion. Ceux qui disent que la réalité est en translation, et que ce qui, chaque fois, semble à chacun, cela est en effet pour lui, à qui cela semble, nous affirmions qu'ils soutiennent sans réticence cette thèse en bien d'autres cas, mais surtout dans le domaine du juste : leur idée étant [177d] principalement que, ce qu'une cité institue parce que c'est ce qui lui a semblé, c'est cela qui est juste en effet pour celle qui l'a institué, aussi longtemps que c'est la loi établie. Mais, disions-nous, dans la sphère du bien, il ne reste personne d'assez courageux pour oser soutenir sans faiblir que ce qu'une cité institue pour elle-même parce qu'elle le croit utile, cela en effet est utile, pendant tout le temps où c'est la loi établie – sauf si c'est du mot qu'il est question : mais ce serait se moquer, je

crois, de ce dont nous parlons. N'est-ce pas ?

THÉODORE

Tout à fait.

[177e] SOCRATE

Car ce n'est pas du mot qu'il doit être question, mais de la chose qui est considérée sous ce mot.

THÉODORE

Pas du mot, en effet.

SOCRATE

Mais ce qu'on appelle de ce nom, c'est cela, je suppose, que vise la cité qui se donne des lois, et toutes les lois, pour autant qu'elle le croit et qu'elle en est capable, elle les institue comme les plus utiles pour elle-même ; ou a-t-elle autre chose en vue quand elle fixe des lois ?

[178a] THÉODORE

Pas du tout.

SOCRATE

Est-ce que chaque fois elle touche en effet le but, ou est-ce que chaque cité le manque aussi en de nombreux cas ?

THÉODORE

Je crois, pour ma part, qu'il lui arrive aussi de le manquer.

SOCRATE

Maintenant, à ces mêmes propositions, chacun donnerait encore davantage son accord à partir de ceci : si l'on menait l'interrogation à propos de la forme entière où se trouve être inclus en particulier l'utile ; et elle englobe aussi, je crois, le temps à venir. Car lorsque nous fixons des lois, nous les instituons dans l'idée qu'elles seront utiles pour le temps qui va suivre ; et ce temps, nous l'appellerions correctement « à venir ».

[178b] THÉODORE

Tout à fait.

SOCRATE

Vas-y donc, interrogeons comme ceci Protagoras, ou un autre de ceux qui disent les mêmes choses que lui : l'homme est la mesure de tout, à ce que vous dites, Protagoras, du blanc, du lourd, du léger ; aucune, parmi les choses de ce genre, dont il ne soit pas mesure. Car, puisqu'il a en lui-même de quoi les juger, quand il les croit telles qu'il les éprouve, il croit ce qui est vrai pour lui et réel. N'en est-il pas ainsi ?

THÉODORE

Si.

SOCRATE

[178c] A-t-il aussi en lui, Protagoras, dirons-nous, de quoi juger ce qui va être ? Est-ce que, telles il croit qu'elles seront, telles en effet elles viennent à être pour celui qui le croit ? Par exemple quand on a chaud : si quelqu'un, un profane, croit que la fièvre va le prendre et que sa chaleur va s'élever à telle intensité, et qu'un autre, un médecin, lui, croit le contraire, est-ce que nous affirmons que les choses vont tourner conformément à l'opinion de l'un des deux seulement, ou conformément à celle de l'un et de l'autre ? Affirmons-nous que, pour le médecin, le patient ne deviendra ni chaud ni fiévreux, mais pour lui-même, si ?

THÉODORE

Ce serait pourtant ridicule.

SOCRATE

Par ailleurs, je crois que, sur ce que [178d] va être la douceur ou l'âpreté d'un vin, l'opinion de l'agriculteur est décisive, mais pas celle du cithariste.

THÉODORE

Bien sûr !

SOCRATE

S'agissant au contraire d'un accord qui sera bien ou mal harmonisé, ce n'est pas le maître de culture physique qui aurait pour opinion quelque chose de mieux que le musicien, ou même quelque chose qui, ensuite, doive lui paraître, à lui le maître de culture physique, bien harmonisé.

THÉODORE

Pas du tout.

SOCRATE

Et celui qui va manger, donc, mais qui ne connaît pas les recettes : alors même que le repas est prêt, son jugement sur ce que sera son plaisir est moins décisif que celui du cuisinier. En effet, sur le [178e] plaisir qui est d'ores et déjà, ou qui a été, pour chacun, nous n'avons jusqu'ici rien à opposer à ce que tu dis ; mais, sur ce qui va, à chacun, et apparaître et donc être, est-ce que chacun est lui-même pour soi le meilleur juge ? Ou toi-même, Protagoras, ce qu'il va y avoir, pour chacun de nous, de persuasif dans des discours prononcés au tribunal, tu l'aurais d'avance pour opinion, mieux que n'importe lequel des profanes ?

THÉODORE

Certainement, Socrate : lui-même faisait expressément profession de l'emporter sur tout le monde, justement sur ce point.

SOCRATE

Oui, par Zeus, mon cher ! Ou alors personne, certainement, n'aurait [179a] donné beaucoup d'argent pour avoir des entretiens avec lui, s'il ne persuadait pas les assistants que, devin ou autre, nul ne jugeait mieux que lui ce qui allait être et sembler.

THÉODORE

C'est très vrai.

SOCRATE

L'institution des lois, donc, autrement dit l'utilité, a trait à l'avenir, et tout le monde s'accorderait à dire qu'il est souvent inévitable qu'une cité, quand elle fixe des lois, dévie de ce qui lui est le plus utile ?

THÉODORE

Bien sûr.

SOCRATE

Par conséquent, c'est avec mesure que nous nous adresserons à ton maître pour lui dire [179b] qu'il y a pour lui nécessité de reconnaître qu'il y a

plus compétent l'un que l'autre, et que c'est le plus compétent qui est mesure ; que pour moi, l'homme sans savoir, il n'y a aucune nécessité, de quelque façon que ce soit, de devenir mesure, ce que tout à l'heure le discours que j'ai prononcé pour lui me forçait à être, que je le veuille ou non.

THÉODORE

C'est ici surtout, à mon sens, Socrate, que la thèse est prise en défaut, bien qu'elle le soit aussi dans ce que tu as montré, à savoir que ce sont les opinions des autres qu'elle fait décisives, alors que celles-ci se sont révélées ne tenir pour vrai en aucun point ce que dit Protagoras.

[179c] SOCRATE

Par beaucoup d'autres voies, Théodore, elle serait prise au même piège : toute opinion de tout homme n'est pas vraie. Mais, si l'on s'en tient à l'impression présente à chacun, d'où naissent les sensations et, suscitées par elles, les opinions, prendre l'avantage en faisant valoir que ces dernières ne sont pas vraies est chose plus difficile. Mais je dis peut-être un non-sens : on ne saurait les prendre en défaut, du moment qu'elles ont eu lieu, et ceux qui disent qu'elles sont évidentes, et à ce titre science, pourraient bien dire ce qu'il en est en fait : les paroles de ce Théétète que voici n'ont pas manqué la cible, [179d] quand il a posé comme identiques sensation et science.

Il faut donc approcher plus près, comme le prescrivait le discours que j'ai prononcé pour Protagoras, et examiner cette réalité en translation, en frappant dessus pour voir si elle rend un son franc ou fêlé. Une bataille, d'ailleurs, s'est engagée à son sujet, bataille qui n'est pas de peu d'importance et qui ne met pas aux prises un petit nombre d'adversaires.

THÉODORE

Il s'en faut même de beaucoup qu'elle soit de peu d'importance ! Au contraire, dans l'Ionie en tout cas elle devient énorme. Ce sont les partisans d'Héraclite, en effet, qui tiennent dans cette discussion les premiers rôles, avec beaucoup d'intrépidité.

SOCRATE

Raison de plus, mon cher Théodore, pour l'examiner, et même à partir de son [179e] principe, comme ils le suggèrent eux-mêmes.

THÉODORE

Absolument vrai. Seulement voici ce qu'il en est, Socrate, de ces doctrines héraclitéennes ou, comme toi tu les appelles, homériques et encore

plus anciennes : les Éphésiens font profession d'y être expérimentés à un point tel qu'il n'est pas plus possible d'en discuter avec eux qu'avec les gens qui sont harcelés par un taon. Car, suivant à la lettre leurs traités, ils sont en translation ; s'arrêter sur un énoncé ou une question, tranquillement **[180a]** répondre et interroger à son tour, leur est moins que rien possible ; ou plutôt, « même pas rien », c'est trop, compte tenu de ce que même un peu de tranquillité n'est pas possible pour ces hommes. Mais si tu poses une question à l'un d'eux, ils décochent de petites phrases énigmatiques qu'ils tirent comme d'un carquois, et si tu cherches à obtenir une réponse à la question de savoir ce qu'il a dit, tu seras frappé par une autre, où les mots viennent d'être changés. Et jamais tu ne fixeras rien dans ses limites, face à aucun d'entre eux, ni d'ailleurs ces gens-là eux-mêmes les uns en face des autres ; au contraire, ils veillent sans défaillance à ne laisser rien être ferme, **[180b]** ni dans ce qu'ils disent ni dans leurs propres âmes, car ils estiment, à mon avis, que fermeté, c'est fixité, et c'est à quoi ils font une guerre totale, l'expulsant de partout autant qu'ils le peuvent.

SOCRATE

Peut-être, Théodore, as-tu vu ces hommes en train de lutter, mais tu n'en as pas eu pour partenaires quand ils étaient en paix, car ce ne sont pas pour toi des amis. Mais je crois que ce genre de choses, ils l'expliquent à loisir aux élèves qu'ils veulent rendre semblables à eux-mêmes.

THÉODORE

À quels élèves, homme inspiré ? Des gens **[180c]** dont nous parlons, il n'arrive même pas que l'un soit l'élève d'un autre, mais ils repoussent tout seuls, à l'endroit où chacun d'eux s'est trouvé pris d'inspiration, et l'un estime que l'autre ne sait rien. En tout cas, de leur part, voilà ce que j'étais en train de dire, il n'y a pas d'éventualité que tu obtiennes une réponse, ni avec ni contre leur consentement ; c'est plutôt comme un problème qu'il faut obtenir d'eux, pour les examiner.

SOCRATE

Ton langage est plein de mesure. Or le problème, n'est-ce pas, nous l'avons d'ores et déjà obtenu : des anciens, d'abord, qui se servent de la poésie **[180d]** pour cacher à la foule que ce d'où naissent tout le reste des choses, « Océan et Téthys¹ », ce sont tout simplement des flux, et que rien ne reste en place ; des modernes, ensuite : comme ils sont plus savants, ils font ouvertement leurs démonstrations ; de la sorte, même les cordonniers, en les entendant, comprennent leur sagesse et cessent de croire stupidement qu'une partie des êtres reste en place tandis que l'autre partie est en mouvement et, une fois compris que tout se meut, ils honorent ceux qui le leur ont enseigné.

Mais j'ai presque oublié, Théodore, que d'autres inversement les ont contredit en proclamant [180e] « immobile est pour le tout le mot "être"² », et toutes les autres choses que, s'opposant à eux tous, les Mélissos et les Parménide soutiennent à toute force : que tout est un et repose en son propre sein, n'ayant pas d'espace dans lequel se mouvoir.

Face à tous ces gens-là, quelle conduite adopter, mon ami ? Car n'ayant approché qu'un peu, nous voilà tombés inopinément au milieu des deux camps, et si [181a] d'un côté ou de l'autre on ne nous aide pas à fuir, nous allons être perdants, comme les joueurs, dans les palestres, qui sont sur la ligne, quand, saisis par les deux camps, ils sont tirés en sens contraires. À mon avis, donc, il faut examiner d'abord les autres, vers qui nous nous sommes élancés, les liquides, et s'il nous apparaît qu'ils disent quelque chose, nous les aiderons à nous tirer de leur côté, pour essayer d'échapper aux autres ; mais si les partisans du tout ont l'air de dire plus vrai, nous fuirons chez [181b] eux, quittant au contraire ceux qui meuvent l'immobile. Et s'il se révèle que les uns et les autres parlent sans mesure, nous aurons le ridicule de croire que c'est nous, qui ne valons rien, qui disons quelque chose, tandis que ces hommes vénérables et de toute compétence, nous avons rejeté leur candidature. Vois donc, Théodore, s'il vaut la peine de s'approcher d'un tel danger.

THÉODORE

Il n'est tout simplement pas admissible, Socrate, de ne pas mener à son terme l'examen de ce que disent ces hommes, de part et d'autre.

SOCRATE

Sans doute faut-il le faire, cet examen, si toi justement tu le prends tellement à cœur. À mon avis, [181c] donc, le point de départ de l'examen à propos du mouvement, c'est : que disent-ils donc, quand ils affirment que tout se meut ? Et voici ce que je veux dire : est-ce qu'ils parlent d'une forme unique du mouvement, ou, comme il m'apparaît, de deux ? Mais ce ne doit pas être seulement mon avis à moi : toi aussi, prends-en ta part, pour que nous subissions ensemble ce qu'il pourrait falloir subir. Allez, dis-moi : est-ce que tu emploies l'expression « se mouvoir », soit quand quelque chose change de place, soit aussi quand il tourne sur place ?

THÉODORE

Moi, oui.

SOCRATE

Convenons donc que c'est là une forme. Ensuite, quand l'objet reste

[181d] sur place, mais vieillit, ou qu'il noircit, de blanc qu'il était, qu'il durcit alors qu'il était mou, ou qu'il subit une autre altération, est-ce qu'il n'est pas justifié d'affirmer que c'est une autre forme du mouvement ?

THÉODORE

À mon avis, si.

SOCRATE

C'est tout simplement nécessaire. Ainsi, je dis que ce sont là deux formes du mouvement : l'altération, et la translation.

THÉODORE

Et tu dis juste.

SOCRATE

Maintenant que nous avons ainsi tracé cette distinction, engageons donc le dialogue avec ceux qui déclarent que tout se meut, et posons la question : Est-ce que [181e] vous affirmez que tout se meut des deux façons, par translation et par altération, ou arrive-t-il tantôt que quelque chose se meuve des deux façons, tantôt d'une seule ?

THÉODORE

Mais, par Zeus, moi, je ne peux dire ! Mais je crois qu'ils diraient : des deux.

SOCRATE

Sinon, mon ami, leur apparaîtront des choses en mouvement qui seront aussi en repos, et dire que toutes choses se meuvent ne sera pas plus justifié que dire qu'elles sont toutes en repos.

THÉODORE

Tout à fait vrai, ce que tu dis.

SOCRATE

Donc, puisqu'il faut qu'elles soient en mouvement et que l'absence de mouvement [182a] ne se rencontre en aucune, toutes sont mues sans cesse de tout mouvement.

THÉODORE

C'est forcé.

SOCRATE

Alors examine-moi ceci – ce sont eux qui parlent – : la chaleur, la blancheur ou quoi que ce soit, ils affirment, avons-nous dit, que la génération s'en fait à peu près ainsi, n'est-ce pas ? Chacune de ces choses, en même temps que sa sensation, est portée dans l'entre-deux de l'agent et du patient : le patient vient à être en outre sentant, mais non sensation, et l'agent, qualifié de telle façon, mais non qualité. Au fait, peut-être tout à la fois la « qualité » te paraît-elle un mot d'allure étrangère, et ne comprends-tu pas quand on en parle en général ; [182b] tenons-nous-en donc à des cas particuliers : écoute. L'agent, en effet, ne vient à être ni chaleur ni blancheur, mais chaud et blanc, et de même pour le reste. Car, rappelle-toi donc, c'est ainsi que nous disions, dans ce qui a précédé : un, rien ne l'est, en soi et par soi, même pas, non plus, ce qui est agent ou patient ; au contraire, c'est quand, grâce à leur association mutuelle, ils mettent au jour les sensations et les sentis, que les uns viennent à être qualifiés de telle façon, les autres sentants.

THÉODORE

Je me rappelle ; comment ne pas se le rappeler ?

[182c] SOCRATE

Eh bien, laissons le reste dans le vague, qu'ils l'énoncent autrement ou de cette façon. Veillons à cela seulement qui est le motif de notre discussion, et posons la question : toutes choses, à ce que vous affirmez, sont en mouvement et s'écoulent ? C'est bien cela ?

THÉODORE

Oui.

SOCRATE

Elles sont mues, donc, des deux mouvements que nous avons distingués : elles sont à la fois en translation et en altération ?

THÉODORE

Comment le nier ? S'il est vrai, en tout cas, qu'elles doivent être mues de façon vraiment complète.

SOCRATE

Bien sûr, si elles étaient seulement en translation, sans subir d'altération, alors nous pourrions énoncer ce que sont, qualitativement, les objets en translation qui s'écoulent ; ou bien comment devons-nous parler ?

THÉODORE

Comme cela.

[182d] SOCRATE

Mais puisque même cela, que ce qui s'écoule s'écoule blanc, n'a pas de fixité, mais change, de sorte que, de cette chose même aussi, la blancheur, il y a écoulement, c'est-à-dire changement en une autre couleur (ce qui lui évite d'être prise en défaut à montrer en cela de la fixité), est-ce que, d'aventure, il est possible d'attribuer le nom d'une couleur quelconque de telle manière qu'en même temps l'appellation soit correcte ?

THÉODORE

Et quel moyen, Socrate ? Ou de nommer autre chose parmi les objets de ce genre, s'il est vrai que, à chaque fois qu'on parle, l'objet se dérobe sous le mot, étant donné qu'il est en train de s'écouler ?

SOCRATE

Mais, au sujet d'une sensation, n'importe laquelle, que dirons-nous ? Par exemple la sensation **[182e]** de voir ou d'entendre : dirons-nous qu'elle demeure jamais dans le fait même de voir ou d'entendre ?

THÉODORE

Non, il ne faut pas, s'il est vrai que tout se meut.

SOCRATE

Il ne faut pas non plus, par conséquent, en appeler une « voir » plutôt que « ne pas voir », ni lui donner le nom d'une autre sensation plutôt que non, puisque toutes choses sont mues intégralement.

THÉODORE

En effet, donc, il ne faut pas.

SOCRATE

Et pourtant la science est bien sensation, comme nous l'avons affirmé, moi et Théétète.

THÉODORE

C'était cela.

SOCRATE

Par conséquent, nous n'avons rien répondu qui soit science plutôt que non-science, quand on nous demandait ce qu'est la science.

[183a] THÉODORE

Vous en avez l'air.

SOCRATE

Belle conséquence de la rectification à laquelle nous avons soumis la réponse : c'est pour que la première réponse paraisse correcte, que nous avons eu à cœur de démontrer que tout se meut. En fait, à ce qu'il paraît, si tout se meut, toute réponse, sur quelque sujet qu'on réponde, s'est révélée être pareillement correcte : affirmer qu'il en est – mais, si tu veux, pour que nous ne les figions pas par la parole, qu'il vient à en être – ainsi et, aussi bien, pas ainsi.

THÉODORE

Tu parles correctement.

SOCRATE

Sauf, Théodore, que j'ai dit « ainsi » et « pas ainsi ». Mais il ne faut dire ni cet « ainsi » – [183b] car « ainsi » cesserait d'être mû – ni l'inverse, « pas ainsi » – car ce n'est pas non plus du mouvement. Ceux qui tiennent ce discours, il leur faut instituer une autre langue, puisque, pour le moment, ils n'ont pas de termes qui fassent référence à leur propre supposition, sauf peut-être que « pas même ainsi » est ce qui leur conviendrait le mieux, dit de façon indéfinie.

THÉODORE

Ce dialecte, en tout cas, leur est le plus approprié.

SOCRATE

Donc, Théodore, nous voici débarrassés de ton ami, et en même temps nous ne lui concédons toujours pas que tout homme [183c] soit mesure de toutes choses, si ce n'est quelqu'un d'intelligent ; et la science, nous ne concéderons pas que ce soit la sensation – pas en suivant la voie du « tout se meut », en tout cas, et sauf si Théétète, qui est là, dit quelque chose qui ait un autre sens.

THÉODORE

Très bien parlé, Socrate. Car la boucle est bouclée : moi aussi, qui ai tenu pour toi le rôle de répondant, il fallait, selon nos conventions, que je sois libéré une fois que la discussion sur ce qu'a dit Protagoras aurait trouvé un terme.

THÉÉTÈTE

Sûrement pas avant, Théodore, que Socrate et toi [183d] ayez passé en revue ceux qui affirment, à l'inverse, que le tout reste en repos, comme vous l'avez proposé tout à l'heure.

THÉODORE

Toi qui es jeune, Théétète, tu enseignes aux plus âgés à manquer à la justice en transgressant les accords ? Au lieu de cela, prépare-toi à répondre du reste à Socrate.

THÉÉTÈTE

Bien sûr, s'il y consent. Pourtant, ce qui m'aurait donné le plus de plaisir, c'est de l'écouter, à propos des gens dont je parle.

THÉODORE

Tu défies la cavalerie en plaine, quand tu provoques Socrate à parler. Interroge, donc, et tu l'entendras.

SOCRATE

Mais mon avis, Théodore, à propos de ce qu'ordonne [183e] Théétète, c'est de ne pas lui obéir.

THÉODORE

Pourquoi donc, ne pas lui obéir ?

SOCRATE

Mélistos et le reste de ceux qui déclarent le tout un et immobile, même si j'ai honte à l'idée de les examiner sans finesse, j'en ai moins honte que d'examiner ainsi l'unique qu'est Parménide. Parménide me paraît, le mot est d'Homère, être « pour moi à respecter » et en même temps « à redouter »³. Car le fait est que je me suis trouvé en compagnie de l'homme, moi tout jeune et lui très vieux, [184a] et il m'a paru avoir une sorte de profondeur qui, en tout point, dénote une grande race⁴. Je crains donc tout à la fois que ses paroles, nous ne les comprenions pas, et que ce qu'il pensait en les prononçant nous dépasse beaucoup plus ; et la plus grande de mes craintes, c'est que sous l'effet, si on leur obéit, de ces discours qui nous tombent dessus comme des fêtarde, vienne à ne pas être examiné le motif initial de cette discussion : s'agissant de la science, ce qu'elle peut bien être. Enfin et surtout, celui que nous éveillons maintenant, et dont la taille nous réduit à l'impuissance, on va l'examiner soit de façon purement accessoire, et ce serait lui faire subir une indignité, soit avec toute l'attention requise, et il grandira jusqu'à éclipser la question de la science. Or ni l'un ni l'autre n'est à faire : [184b] ce que nous avons à faire, c'est d'essayer de délivrer Théétète, grâce à l'art d'accoucher, de ce qu'il est près d'enfanter au sujet de la science.

THÉODORE

Eh bien, si c'est ton avis, il faut faire ainsi.

SOCRATE

Alors, maintenant, Théétète, examine encore ceci, à propos de ce qui a été dit. Car ce que tu as répondu, c'est bien « la science, c'est la sensation », n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Si donc on t'interrogeait ainsi : « par quoi l'homme voit-il le blanc et le noir, et par quoi entend-il les aigus et les graves ? », tu dirais, je crois : « par les yeux et par les oreilles ».

THÉÉTÈTE

Moi, oui.

[184c] SOCRATE

À vrai dire, employer mots et expressions comme ils viennent, sans les

vérifier exactement, dans la plupart des cas, cela ne manque pas de race ; au contraire, c'est plutôt la conduite opposée qui manque de liberté. Mais il arrive qu'elle soit nécessaire. Par exemple, en ce moment même, la réponse que tu donnes, il est nécessaire de la contrôler, là où elle n'est pas correcte. Réfléchis en effet : quelle réponse est la plus correcte, « les yeux sont ce par quoi nous voyons », ou « ce au moyen de quoi nous voyons » ? Et les oreilles, « ce par quoi nous entendons », ou « ce au moyen de quoi nous entendons » ?

THÉÉTÈTE

« Ce au moyen de quoi » nous éprouvons chacune de ces sensations, à mon avis du moins, Socrate, plutôt que « ce par quoi ».

[184d] SOCRATE

Ce serait vraiment terrible, en effet, mon garçon, si en nous, comme en des chevaux de bois⁵, étaient installés plusieurs sens, mais que tout cela ne converge pas dans une forme unique (que ce soit l'âme ou de quelque nom qu'il faille l'appeler) par laquelle, au moyen des sens qui sont comme ses instruments, nous éprouvons la sensation de tout ce que nous sentons.

THÉÉTÈTE

Mais je suis de ce dernier avis, plutôt que de l'autre.

SOCRATE

Voici pourquoi je t'apporte ces précisions : est-ce par quelque chose qui nous est propre, quelque chose d'identique, que nous entrons en contact, au moyen des yeux, avec le blanc [184e] et le noir, et à l'aide des autres moyens dont nous disposons, avec des choses différentes ? Et pourras-tu, si tu es interrogé, rapporter au corps tous les moyens qu'on peut énumérer ainsi ? Mais il vaut peut-être mieux que ce soit toi qui le dise dans le rôle de répondant, plutôt que moi, jouant pour toi tous les rôles. Dis-moi donc : le chaud, le dur, le léger, le doux, les moyens que tu as de les sentir, est-ce que tu ne poses pas que chacun d'eux appartient au corps ? Ou est-ce à autre chose ?

THÉÉTÈTE

À rien d'autre.

SOCRATE

Ce que [185a] tu sens au moyen d'une faculté donnée, il est impossible de le sentir au moyen d'une autre : par exemple, ce que tu sens au moyen de l'ouïe, il est impossible de le sentir au moyen de la vue ; ce que tu sens au

moyen de la vue, impossible de le sentir au moyen de l'ouïe. Accepteras-tu d'en être d'accord ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr, comment ne pas l'accepter ?

SOCRATE

Par conséquent, s'il t'arrive de penser quelque chose qui concerne les objets de ces deux facultés à la fois, tu n'éprouveras pas, au moyen de l'un de ces deux organes, ni, à l'inverse, au moyen de l'autre, une sensation relative à la fois à leurs deux objets.

THÉÉTÈTE

Bien sûr que non.

SOCRATE

Restons-en donc au son et à la couleur. T'arrive-t-il, concernant les deux à la fois, de penser tout d'abord ceci : que tous les deux sont ?

THÉÉTÈTE

Cela m'arrive, oui

SOCRATE

Donc aussi que chacun des deux est différent de l'autre, mais identique à soi-même ?

[185b] THÉÉTÈTE

Et comment !

SOCRATE

Et qu'ensemble ils sont deux, mais que chacun est un ?

THÉÉTÈTE

Cela aussi.

SOCRATE

Donc tu es aussi capable d'examiner s'ils sont dissemblables ou

semblables l'un à l'autre ?

THÉÉTÈTE

Peut-être.

SOCRATE

Or, au moyen de quoi t'arrive-t-il de penser tout cela au sujet du couple son et couleur ? Car ce n'est ni au moyen de l'ouïe ni au moyen de la vue qu'il est possible de saisir ce qu'il y a de commun entre eux. En outre, il y a aussi cet indice au sujet de ce que nous disons : s'il était possible d'examiner si tous deux, le son et la couleur, sont salés ou non, **[185c]** sais-tu ce que tu pourras dire, par quoi tu ferais cet examen ? Il est clair que ce n'est ni la vue ni l'ouïe, mais autre chose.

THÉÉTÈTE

Pourquoi cela ne doit-il pas être une faculté, celle justement qui s'exerce au moyen de la langue ?

SOCRATE

Bien dit. Mais au moyen de quoi s'exerce la faculté qui te montre ce qui est commun à toutes choses et en particulier au son et à la couleur, ce à quoi tu appliques les mots « est » ou « n'est pas » et les mots sur lesquels portaient à l'instant nos interrogations, tout en en restant au son et à la couleur ? À tous ces objets-là, quels organes attribueras-tu au moyen desquels ce qui, en nous, éprouve les sensations, sente chacun d'eux ?

THÉÉTÈTE

Tu mentionnes, à propos du son et de la couleur, le fait d'exister ou non, la ressemblance et la dissemblance, le même et l'autre, et aussi **[185d]** l'unité et le reste des nombres. Mais il est manifeste que ta question porte aussi sur le pair et l'impair, et sur tous les autres termes qui s'enchaînent à la suite de ceux-là : parmi ce qui appartient au corps, au moyen de quoi en avons-nous jamais, par l'âme, la sensation ?

SOCRATE

Tu suis plus que bien, Théétète : c'est sur ces termes mêmes que porte ma question.

THÉÉTÈTE

Mais par Zeus, Socrate, moi je ne saurais dire, sauf que, me semble-t-il, le principe est qu'il n'y a pour ces choses-là aucun organe propre comparable à ceux qu'il y a pour les sensations dont il était question. **[185e]** Ce qui m'apparaît au contraire, c'est que l'âme elle-même, au seul moyen d'elle-même, examine, au sujet de toutes choses, les éléments communs.

SOCRATE

Tu es beau, Théétète, et non pas laid, comme le disait Théodore. Car qui parle bien est aussi beau que bon. Et outre ce que tu as de beau, tu m'as rendu le service de me dispenser d'une très longue discussion, si c'est là ce qui t'apparaît : que certaines choses, c'est l'âme elle-même qui les examine au seul moyen d'elle-même, et d'autres, au moyen des facultés du corps. Car moi aussi, c'était mon opinion, mais je voulais que ce soit aussi la tienne.

[186a] THÉÉTÈTE

Eh bien, oui, c'est bien ce qui apparaît.

SOCRATE

Dans laquelle de ces deux sortes de choses ranges-tu le fait d'exister ? Car voilà surtout ce qui vient se joindre à toutes choses.

THÉÉTÈTE

Moi, je le range parmi celles auxquelles parvient l'âme elle-même par ses propres moyens.

SOCRATE

Est-ce que tu y ranges aussi le semblable et le dissemblable, le même et l'autre ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Quoi encore ? Le beau et le laid, le bon et le mauvais ?

THÉÉTÈTE

Et même il me semble que ces qualifications-là, c'est surtout dans la relation qu'elles ont entre elles que l'âme en considère la réalité, puisqu'elle

établit, en elle-même, le rapport entre celles qui [186b] sont passées ou celles qui sont présentes et celles qui sont à venir.

SOCRATE

Attends. C'est au moyen du toucher qu'elle sentira la dureté du dur, et exactement de la même façon qu'elle sentira la mollesse du mou, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Mais leur réalité, le fait qu'elles sont l'une et l'autre, l'opposition de l'une à l'autre, la réalité, à son tour, de cette opposition, l'âme elle-même, quand elle récapitule et confronte l'une à l'autre ces données, s'essaie à en juger – la nôtre, en tout cas.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Donc, il y a des choses que, par nature, peuvent, dès la naissance, [186c] sentir hommes et bêtes : toutes les impressions qui, par l'intermédiaire du corps, se prolongent jusqu'à l'âme. Mais établir le rapport entre ces impressions et la réalité ou l'utilité, c'est avec peine et longueur de temps, grâce à bien des expériences et de l'éducation, qu'en vient la capacité, et encore : à ceux auxquels elle vient !

THÉÉTÈTE

C'est vrai en tout point.

SOCRATE

Or est-il possible de rencontrer la vérité, à ce qui ne rencontre même pas la réalité ?

THÉÉTÈTE

Impossible.

SOCRATE

Et ce dont on ne rencontrera pas la vérité, en aura-t-on jamais la science ?

[186d] THÉÉTÈTE

Et comment l'aurait-on, Socrate ?

SOCRATE

Par conséquent, dans les impressions, il n'y a pas de science ; c'est dans le calcul auquel on les soumet conjointement, qu'il y en a. Car réalité et vérité, c'est là, à ce qu'il semble, qu'il est possible d'avoir un contact avec elles : du côté des impressions, c'est impossible.

THÉÉTÈTE

Il y a apparence.

SOCRATE

Appelles-tu donc du même nom cela, les impressions, et ceci, le calcul, alors qu'ils ont de si grandes différences ?

THÉÉTÈTE

Non, cela ne serait pas justifié.

SOCRATE

Quel nom attribues-tu donc à cela : voir, entendre, sentir, avoir froid, avoir chaud ?

[186e] THÉÉTÈTE

Moi, je l'appelle éprouver une sensation. Car quel autre mot ?

SOCRATE

Tout cela à la fois, par conséquent, tu l'appelles sensation ?

THÉÉTÈTE

Forcément.

SOCRATE

À laquelle nous affirmons qu'il n'appartient pas d'être en contact avec la vérité : car elle ne l'est même pas avec la réalité.

THÉÉTÈTE

Eh bien, non, en effet.

SOCRATE

Ni par conséquent avec la science.

THÉÉTÈTE

Non, en effet.

SOCRATE

Par conséquent, Théétète, il n'y a pas d'éventualité que sensation et science soient la même chose.

THÉÉTÈTE

Il apparaît que non, Socrate. C'est même surtout maintenant que la science se trouve, avec la clarté la plus complète, être autre chose que la sensation.

[187a] SOCRATE

Ce n'est pourtant pas que nous ayons entamé la discussion dans ce but, trouver ce que la science ne saurait être : c'était pour trouver ce qu'elle est. Cependant nous voici assez avancés pour ne la chercher absolument pas dans la sensation, mais sous le nom, quel qu'il soit, que porte l'âme quand, ne faisant appel qu'à elle-même, elle a affaire elle-même aux réalités.

THÉÉTÈTE

Mais voyons, cela c'est ce qu'on appelle, Socrate, à ce que moi je crois, avoir des opinions.

SOCRATE

En effet, c'est à bon droit que tu le crois, mon cher. Eh bien, maintenant, recommence depuis **[187b]** le début et, une fois effacé tout ce qui précède, regarde si tu y vois un peu mieux, maintenant que tu en es arrivé là. Et de

nouveau, dis ce que peut bien être la science.

THÉÉTÈTE

D'une part, dire « toute opinion », Socrate, c'est impossible, puisque l'opinion fausse existe aussi ; mais il y a des chances que l'opinion vraie soit la science, et disons que c'est là ma réponse. Car si, en avançant, il ne nous apparaît pas la même chose que maintenant, nous essaierons de dire autre chose.

SOCRATE

C'est bien comme cela, Théétète, qu'il faut parler, de bon cœur, plutôt qu'à la façon que tu avais tout au début d'hésiter à répondre. Car si **[187c]** nous agissons ainsi, de deux choses l'une : ou bien nous trouverons ce vers quoi nous marchons, ou bien nous ne croirons pas autant savoir ce que nous ne savons d'aucune façon ; et vraiment une telle récompense ne serait pas à dédaigner.

Alors, quelle est maintenant ta thèse ? Étant donné deux formes d'opinion, l'une véridique, l'autre fausse, tu définis l'opinion vraie comme science ?

THÉÉTÈTE

Moi, oui. Car c'est cela qui, à son tour, m'apparaît maintenant.

SOCRATE

Est-ce qu'il vaut la peine, en plus, de répéter encore une fois, au sujet de l'opinion...

THÉÉTÈTE

De quoi donc parles-tu ?

[187d] SOCRATE

De quelque chose qui, disons, me tracasse, en cet instant mais aussi à d'autres moments, souvent, au point de m'être trouvé dans un grand embarras vis-à-vis de moi-même ou vis-à-vis d'autrui, parce que je ne pouvais dire ce que peut bien être ce trouble qui a lieu en nous, ni de quelle façon il se produit.

THÉÉTÈTE

Quoi donc ?

SOCRATE

Avoir des opinions fausses. Vraiment, en ce moment même je me demande, encore hésitant, si nous allons laisser ce point ou si nous allons l'examiner d'une autre façon qu'un peu avant.

THÉÉTÈTE

Bien sûr, Socrate, si vraiment, de quelque façon que ce soit, il apparaît qu'il le faut ? Car tout à l'heure vous n'aviez pas tort, Théodore et toi, en disant, à propos du loisir, que dans les discussions de ce genre rien ne presse.

[187e] SOCRATE

C'est à bon droit que tu me l'as rappelé. Peut-être en effet n'est-il pas hors de propos de suivre cette trace, pour ainsi dire, encore une fois. Car mieux vaut embrasser peu, mais bien, que beaucoup, sans y arriver.

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

SOCRATE

En quel sens est-ce que je dis cela ? Que disons-nous d'ailleurs exactement ? Affirmons-nous qu'en chaque circonstance il y a une opinion fausse, et que l'un d'entre nous a des opinions fausses et l'autre inversement des opinions vraies, l'explication étant que les choses sont ainsi par nature ?

THÉÉTÈTE

En effet, c'est bien ce que nous affirmons.

[188a] SOCRATE

Voici donc tout ce qui s'offre à nous en toutes choses et dans chaque cas particulier : ou bien savoir, ou bien ne pas savoir ? Car apprendre et oublier, dans la mesure où ce sont des intermédiaires entre ces deux termes, je les tiens à l'écart, en ce moment. Car pour le présent ils ne sont d'aucune importance pour nous, par rapport à ce que nous disons.

THÉÉTÈTE

Eh bien, alors, Socrate, il ne reste rien d'autre, dans chaque cas, que savoir ou ne pas savoir.

SOCRATE

Il s'ensuit donc inévitablement que celui qui a une opinion a pour opinion quelque chose qui fait partie, soit de ce qu'il sait, soit de ce qu'il ne sait pas ?

THÉÉTÈTE

Inévitablement.

SOCRATE

Et bien sûr, quand on sait, ne pas savoir la même chose, ou, quand on ne sait pas, [188b] la savoir, c'est impossible.

THÉÉTÈTE

Comment ne le serait-ce pas ?

SOCRATE

Donc, celui qui a les opinions fausses, est-ce qu'il croit que telles choses, qu'il sait, ne sont pas ces choses-là justement mais telles autres, qui font partie de ce qu'il sait, et, tout en sachant les unes et les autres, les ignore-t-il au contraire les unes et les autres ?

THÉÉTÈTE

Mais c'est impossible, Socrate.

SOCRATE

Mais est-ce qu'il s'imagine que telles choses, qu'il ne sait pas, sont telles autres, qui font partie de ce qu'il ne sait pas ? La possibilité s'offre-t-elle, à celui qui ne connaît ni Théétète ni Socrate, de saisir, en pensée, l'idée que Socrate est Théétète ou Théétète Socrate ?

[188c] THÉÉTÈTE

Et comment serait-ce possible ?

SOCRATE

Mais ce qu'on sait, on ne croit certainement pas que c'est ce qu'on ne sait pas, ni, inversement, ce qu'on ne sait pas, ce qu'on sait ?

THÉÉTÈTE

En effet, ce serait monstrueux.

SOCRATE

En quel sens, donc, aura-t-on encore des opinions fausses ? Car, en dehors des cas que nous avons envisagés, il est impossible tout simplement d'avoir des opinions, puisque toutes choses, soit nous les savons, soit nous ne les savons pas, et que dans aucun des cas envisagés il n'apparaît possible d'avoir des opinions fausses.

THÉÉTÈTE

Tout ce qu'il y a de plus vrai.

SOCRATE

Est-ce donc que ce n'est pas par cette voie qu'il faut examiner ce que nous cherchons, [188d] en nous guidant sur savoir ou ne pas savoir, mais sur être ou non ?

THÉÉTÈTE

En quel sens dis-tu cela ?

SOCRATE

Il n'y a peut-être pas d'équivoque à dire que celui qui, au sujet de quoi que ce soit, a pour opinion ce qui n'est pas, il n'est pas possible qu'il n'ait pas des opinions fausses, de quelque façon que les contenus de sa pensée se trouvent par ailleurs disposés.

THÉÉTÈTE

Voilà qui est plausible, cette fois, Socrate.

SOCRATE

En quel sens, donc ? Que dirons-nous, Théétète, si quelqu'un nous fait passer un interrogatoire : « Est-ce possible pour qui que ce soit, ce que vous dites, et, parmi les hommes, y en aura-t-il un qui aura pour opinion ce qui n'est pas, que ce soit au sujet de l'une des choses qui sont ou en soi et par soi ? » Et nous donc, à ce qu'il semble, à ces paroles nous opposerons cette affirmation : « Oui, quand [188e] celui qui croit croit ce qui n'est pas vrai. » Ou comment dirons-nous ?

THÉÉTÈTE

Comme cela.

SOCRATE

Est-ce qu'il y a donc aussi ailleurs le même genre de chose ?

THÉÉTÈTE

Quel genre de chose ?

SOCRATE

S'il y a quelqu'un qui voit quelque chose, mais ne voit rien.

THÉÉTÈTE

C'est-à-dire, en quel sens ?

SOCRATE

Au contraire, certainement, s'il voit ne serait-ce qu'une seule chose, il voit l'une des choses qui sont. Ou bien crois-tu, toi, que « un », cela fasse jamais partie des choses qui ne sont pas ?

THÉÉTÈTE

Pas moi, non.

SOCRATE

Par conséquent, qui voit ne serait-ce qu'une seule chose voit quelque chose qui est.

THÉÉTÈTE

Il y a apparence.

[189a] SOCRATE

Par conséquent aussi, qui entend quelque chose entend ne serait-ce qu'une seule chose et entend quelque chose qui est.

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Et qui touche quelque chose touche une chose qui, numériquement, est au moins une, et qui est, s'il est vrai qu'elle est une en nombre ?

THÉÉTÈTE

Cela aussi.

SOCRATE

Et maintenant, qui a une opinion, n'a-t-il pas pour opinion, ne serait-ce qu'une seule chose ?

THÉÉTÈTE

Nécessairement si.

SOCRATE

Et qui a pour opinion quelque chose de numériquement un, n'a-t-il pas pour opinion quelque chose qui est ?

THÉÉTÈTE

Je le concède.

SOCRATE

Par conséquent, qui a pour opinion une chose qui n'est pas n'a rien pour opinion.

THÉÉTÈTE

Il y a apparence que non.

SOCRATE

Mais voyons, qui n'a rien pour opinion n'a même absolument pas d'opinion.

THÉÉTÈTE

C'est manifeste, à ce qu'il semble.

[189b] SOCRATE

Par conséquent, il n'est pas possible d'avoir pour opinion ce qui n'est pas, ni au sujet des choses qui sont ni en soi et par soi.

THÉÉTÈTE

Il y a apparence que non.

SOCRATE

Par conséquent, avoir des opinions fausses, c'est autre chose qu'avoir pour opinion ce qui n'est pas.

THÉÉTÈTE

Cela a l'air d'être autre chose.

SOCRATE

Par conséquent, ce n'est ni de cette façon, ni comme nous l'envisagions un peu avant, qu'il y a en nous opinion fausse.

THÉÉTÈTE

Non, en effet, décidément.

SOCRATE

Mais est-ce que, ce nom d'opinion fausse, nous le donnons à ce qui se produit de la façon suivante ?

THÉÉTÈTE

Comment ?

SOCRATE

Un cas où c'est d'autre chose qu'on forme l'opinion : voilà ce que nous affirmons être une opinion fausse : [189c] chaque fois qu'on affirme que l'une des choses qui sont est une autre, au nombre aussi de celles qui sont, parce qu'on les a permutées en pensée. Ainsi en effet, on a toujours pour opinion un être, mais l'un à la place d'un autre, et c'est parce qu'on manque ce qu'on visait qu'on peut à juste titre être dit avoir des opinions fausses.

THÉÉTÈTE

À mon avis, tu parles maintenant très correctement. En effet, quand on a

pour opinion « laid » à la place de « beau » ou « beau » à la place de « laid », alors, on a des opinions véritablement fausses.

SOCRATE

Il est manifeste, Théétète, que tu me traites de haut et que je ne te fais pas peur.

THÉÉTÈTE

Pourquoi au juste ?

SOCRATE

Je crois que tu ne t'aperçois pas que je pourrais [189d] m'attaquer à « véritablement faux », en demandant s'il est possible de devenir rapide lentement, ou léger lourdement, ou qu'un autre contraire se produise, non d'après sa propre nature, mais d'après celle de son contraire, d'une manière contraire à la sienne. Eh bien, tu as raison, j'y renonce, pour que tu ne dilapides pas ton assurance. Avoir pour opinion le faux, c'est former opinion d'autre chose : la formule, donc, te convient, à ce que tu affirmes ?

THÉÉTÈTE

Elle me convient.

SOCRATE

Par conséquent, d'après l'opinion qui est la tienne, il est possible de poser en pensée une chose donnée comme une autre et non comme celle qu'elle est.

THÉÉTÈTE

C'est possible, bien sûr.

[189e] SOCRATE

Quand il arrive, donc, que la pensée de quelqu'un le fasse, n'est-il pas nécessaire aussi qu'elle pense, soit les deux à la fois, soit l'une des deux ?

THÉÉTÈTE

Mais oui, c'est nécessaire : elle les pense, soit simultanément, soit tour à tour.

SOCRATE

Très bien. Et est-ce que tu appelles penser la même chose que moi ?

THÉÉTÈTE

Qu'est-ce que tu appelles penser ?

SOCRATE

Une discussion que l'âme elle-même poursuit tout du long avec elle-même à propos des choses qu'il lui arrive d'examiner. C'est en homme qui ne sait pas, il est vrai, que je te donne cette explication. Car voici ce que me semble faire l'âme quand elle pense : rien d'autre que dialoguer, [190a] s'interrogeant elle-même et répondant, affirmant et niant. Et quand, ayant tranché, que ce soit avec une certaine lenteur ou en piquant droit au but, elle parle d'une seule voix, sans être partagée, nous posons que c'est là son opinion. De sorte que moi, avoir des opinions, j'appelle cela parler, et que l'opinion, je l'appelle un langage, prononcé, non pas bien sûr à l'intention d'autrui ni par la voix, mais en silence à soi-même. Et toi, qu'appelles-tu penser ?

THÉÉTÈTE

Moi aussi, c'est cela que j'appelle ainsi.

SOCRATE

Par conséquent, quand on a l'opinion que l'une des deux choses est l'autre, on se dit aussi à soi-même, semble-t-il, que l'une des deux choses est l'autre.

[190b] THÉÉTÈTE

Eh bien, quoi ?

SOCRATE

Eh bien, remémore-toi si tu t'es jamais dit à toi-même qu'en tout état de cause le beau, je dis bien le beau, est laid, ou l'injuste, juste. Ou encore, pour tout résumer, examine si tu as jamais entrepris de te persuader toi-même qu'en tout état de cause une chose en est une autre, ou si, tout au contraire, même en rêve tu n'as jamais osé te dire à toi-même que, tout bien considéré, décidément les impairs sont pairs, ou autre chose du même genre.

THÉÉTÈTE

Tu dis vrai.

[190c] SOCRATE

Mais crois-tu que quelqu'un d'autre, en bonne santé ou pris de délire, ait osé se dire sérieusement à lui-même, en s'efforçant de s'en persuader, que nécessairement le bœuf est un cheval, ou deux, un ?

THÉÉTÈTE

Par Zeus, non, moi, je ne le crois pas.

SOCRATE

Donc, si se parler à soi-même c'est avoir une opinion, dans le cas au moins où discours et opinion portent sur l'une et l'autre choses à la fois et où, par l'âme, on est en contact avec les deux, il n'y aura personne pour dire et avoir l'opinion que l'une est l'autre. Et toi aussi, tu dois laisser passer les mots que je viens de prononcer à propos de « autre », **[190d]** car voici ce que je dis de cette façon : il n'y a personne qui ait pour opinion que le laid est beau ou quoi que ce soit d'autre qu'on pourrait formuler de la même façon.

THÉÉTÈTE

Mais Socrate, non seulement je laisse passer, mais je suis de l'avis que tu exprimes.

SOCRATE

Par conséquent, quand on pense deux choses à la fois, il est impossible d'avoir l'opinion que l'une est l'autre.

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air.

SOCRATE

Mais certainement, quand on pense l'une des deux seulement, et l'autre pas du tout, jamais non plus on n'aura l'opinion que l'une est l'autre.

THÉÉTÈTE

Tu dis vrai : car on serait forcé d'être en contact même avec ce qu'on ne pense pas.

SOCRATE

Par conséquent, ni pour qui pense les deux à la fois, ni pour qui pense l'une des deux, il n'y a lieu que **[190e]** ce soit de l'autre chose qu'il forme l'opinion. De sorte que si l'on doit définir comme opinion fausse le fait de penser l'une pour l'autre, on ne dira rien : car ni de cette façon ni selon ce qui précède il n'apparaît y avoir en nous d'opinion fausse.

THÉÉTÈTE

Il semble que non.

SOCRATE

Mais pourtant, Théétète, s'il doit apparaître que cela n'existe pas, il y a beaucoup de choses que nous allons être forcés de concéder, et d'absurdes.

THÉÉTÈTE

Lesquelles, donc ?

SOCRATE

Je ne te le dirai pas avant de m'être essayé à examiner la question de toutes parts. J'aurais honte pour nous, en effet, si, dans l'impasse où nous sommes, nous étions **[191a]** forcés de faire des concessions telles que celles dont je parle. Mais si jamais nous trouvons une issue et nous rendons libres, alors, du coup, nous dirons de quelles absurdités il s'agit en parlant des autres, que nous présenterons comme leurs victimes, une fois nous-mêmes mis hors d'atteinte du ridicule. Tandis que si nous devons nous trouver dans une impasse complète, je crois que, perdant notre fierté, nous nous laisserons, comme abattus par le mal de mer, fouler aux pieds par cette argumentation et traiter comme elle le voudra. Par où, donc, je trouve encore une issue pour nous à l'enquête, écoute-le.

THÉÉTÈTE

Parle seulement.

SOCRATE

Ma thèse va être que nous avons eu tort de donner notre accord, au moment où nous avons admis que, ce qu'on sait, il est impossible d'être d'avis que c'est ce qu'on ne sait pas, **[191b]** c'est-à-dire d'être dans l'erreur. Au contraire, il existe un point de vue sous lequel c'est possible.

THÉÉTÈTE

Est-ce que tu parles de ce que je n'ai moi-même pas osé dire à ce moment-là, quand nous affirmions qu'il en est comme tu le disais ? Quelquefois, moi, qui connais Socrate, voyant cependant de loin un autre que je ne connais pas, j'ai cru que c'était Socrate, que je connais. Dans un cas de ce genre, en effet, il arrive bien ce que tu dis.

SOCRATE

Eh bien, si nous nous sommes tenus à l'écart de ce cas, c'est parce qu'il nous faisait ne pas savoir ce que nous savons, alors que nous le savons ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Ne le posons donc pas en ces termes, mais de la façon suivante, par où peut-être [191c] il marchera d'accord avec nous, ou peut-être contre nous. Peu importe, car nous sommes placés dans le genre de situation où on est forcé de passer tout énoncé au banc d'essai, en le tournant en tous sens.

Examine donc si je dis quelque chose. Est-ce qu'il est possible, quand d'abord on ne sait pas une chose, de l'apprendre ensuite ?

THÉÉTÈTE

C'est possible, bien sûr.

SOCRATE

Puis aussi, donc, une autre, et une autre ?

THÉÉTÈTE

Et pourquoi non ?

SOCRATE

Eh bien, accorde-moi de poser, pour les besoins de ce que j'ai à dire, qu'est contenu en nos âmes un bloc malléable de cire : plus grand pour l'un, plus petit pour l'autre ; d'une cire plus pure pour l'un, plus sale pour l'autre, et assez dure, [191d] mais plus humide pour quelques-uns, et il y en a pour qui elle se situe dans la moyenne.

THÉÉTÈTE

Je pose.

SOCRATE

Eh bien, affirmons que c'est là un don de la mère des Muses, Mémoire : exactement comme lorsqu'en guise de signature nous imprimons la marque de nos anneaux, quand nous plaçons ce bloc de cire sous les sensations et sous les pensées, nous imprimons sur lui ce que nous voulons nous rappeler, qu'il s'agisse de choses que nous avons vues, entendues ou que nous avons reçues dans l'esprit. Et ce qui a été imprimé, nous nous le rappelons et nous le savons, aussi longtemps que l'image en est là ; tandis que ce qui est effacé ou ce qui s'est trouvé dans l'incapacité [191e] d'être imprimé, nous l'avons oublié, c'est-à-dire que nous ne le savons pas.

THÉÉTÈTE

Qu'il en soit ainsi.

SOCRATE

Soit donc quelqu'un qui, d'une part, est pourvu d'un savoir portant sur ces souvenirs, et qui, d'autre part, examine quelque chose parmi ce qu'il voit ou entend : regarde s'il lui serait peut-être possible, de la façon que voici, d'avoir des opinions fausses.

THÉÉTÈTE

De quelle façon ?

SOCRATE

Si ce qu'il sait, il croit que c'est tantôt une chose qu'il sait, tantôt une qu'il ne sait pas. Car en accordant ces cas pour impossibles, dans la discussion précédente, nous n'avons pas bien fait de donner notre accord.

THÉÉTÈTE

Et maintenant, comment parles-tu ?

[192a] SOCRATE

Il faut, en les reprenant depuis le début dans le détail, donner de ces cas l'énoncé suivant :

— [1] Ce qu'on sait, parce qu'on en a le souvenir en l'âme, mais dont on

n'éprouve pas la sensation, croire que c'est une autre des choses qu'on sait, puisque d'elle aussi on conserve la marque, mais dont on n'éprouve pas de sensation, c'est impossible. [2] Cas inverse : ce qu'on sait, croire que c'est une chose qu'on ne sait pas et dont on ne conserve pas l'empreinte ; [3] ce qu'on ne sait pas, croire, cette fois, que c'est une chose qu'on ne sait pas ; et [4] ce qu'on ne sait pas, une chose qu'on sait.

— [5] Ce dont on éprouve la sensation, maintenant, croire que c'est une autre des choses dont on éprouve la sensation ; [6] ce dont on éprouve la sensation, croire que c'est une des choses dont on n'éprouve pas de sensation ; [192b] [7] ce dont on n'éprouve pas de sensation, croire que c'est une autre de celles dont on n'éprouve pas de sensation ; [8] ce dont on n'éprouve pas de sensation, croire que c'est une des choses dont on éprouve la sensation.

— Et en outre, cas inverses des deux précédents : [9] ce qu'on sait et dont on a la sensation, et dont on associe la marque à la sensation qu'on en éprouve, croire, encore une fois, que c'est une autre des choses qu'on sait, dont on éprouve la sensation, et dont, elle aussi, on associe la marque à la sensation qu'on en éprouve, c'est encore plus impossible, s'il se peut, que les cas précédents. [10] Ce qu'on sait et dont on éprouve la sensation, tout en en conservant correctement le souvenir, il est impossible de croire que c'est une chose qu'on sait seulement ; et [11] ce qu'on sait et dont on éprouve la sensation, [192c] dans les mêmes conditions, croire que c'est une chose dont on a seulement la sensation ; inversement, [12] ce qu'on ne sait pas et dont on n'éprouve pas non plus de sensation, croire que c'est une autre chose qu'on ne sait pas et dont on n'éprouve pas non plus de sensation ; [13] ce qu'on ne sait pas et dont on n'éprouve pas non plus de sensation, croire que c'est une chose que, simplement, on ne sait pas ; [14] ce qu'on ne sait pas et dont on n'éprouve pas non plus de sensation, croire que c'est une chose dont on n'éprouve simplement pas de sensation.

Tous ces cas surenchérissement les uns sur les autres, en impossibilité qu'on y ait des opinions fausses. Si pareille chose doit arriver quelque part ailleurs, reste donc que ce soit dans les cas suivants.

THÉÉTÈTE

Dans lesquels, donc ? Si jamais j'y comprends quelque chose de plus ; car pour le moment je ne suis pas.

SOCRATE

[15] Parmi les choses qu'on sait, croire que celles-ci en sont d'autres parmi celles [192d] qu'on sait et dont on éprouve la sensation ; ou [16] parmi celles qu'on ne sait pas, mais dont on éprouve la sensation ; ou [17] l'une de celles qu'on sait et dont on éprouve la sensation, croire que c'est l'une de celles qu'on sait et dont on éprouve la sensation.

THÉÉTÈTE

Maintenant je suis beaucoup plus dépassé que tout à l'heure !

SOCRATE

Alors écoute, en reprenant comme ceci. Moi, je connais Théodore, et en moi-même je me le rappelle tel qu'il est ; Théétète aussi, je le connais dans les mêmes conditions. Parfois je les vois, parfois non, n'est-ce pas ? À tel instant je les touche, à tel autre non, et je les entends, ou j'éprouve quelque autre sensation, et à un autre moment, de sensation, je n'en ai pas une en ce qui vous concerne, mais je ne m'en souviens pas moins de vous, c'est-à-dire qu'en moi-même, j'ai moi-même un savoir ?

[192e] THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Comprends donc d'abord ceci, dans ce que je veux te faire voir : ce qu'on sait, il arrive qu'on n'en éprouve pas de sensation, et il arrive qu'on en éprouve la sensation.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

SOCRATE

Également, donc, ce qu'on ne sait pas, il est fréquent qu'on n'en ait pas non plus de sensation, et fréquent qu'on en ait la sensation seulement ?

THÉÉTÈTE

Cela arrive aussi.

SOCRATE

Vois donc si tu suis maintenant un peu mieux. Socrate, [193a] s'il connaît Théodore et Théétète, mais ne voit ni l'un ni l'autre, et si aucune autre sensation ne lui est présente en ce qui les concerne, il n'y a pas d'éventualité qu'en lui-même il ait l'opinion que Théétète est Théodore. Ce que je dis a-t-il un sens ou non ?

THÉÉTÈTE

Oui, c'est bien vrai.

SOCRATE

Or cela, c'était le premier des cas dont j'ai parlé.

THÉÉTÈTE

C'était le premier, en effet.

SOCRATE

Le deuxième, maintenant : connaissant l'un de vous, ne connaissant pas l'autre, et n'éprouvant de sensation d'aucun des deux, il n'y a pas d'éventualité que je croie que celui que je connais est celui que je ne connais pas.

THÉÉTÈTE

C'est correct.

[193b] SOCRATE

Et le troisième : ne connaissant ni l'un ni l'autre et n'en éprouvant pas de sensation, je n'irais pas croire que celui que je ne connais pas est un autre de ceux que je ne connais pas. Et tous les autres cas de tout à l'heure, tu n'as qu'à considérer que tu en as entendu de nouveau la série complète, dans laquelle jamais moi, à propos de toi et de Théodore, je n'aurai d'opinions fausses : que je vous connaisse ou vous ignore tous les deux, ou que je connaisse l'un, l'autre non. Et tu en feras autant pour les sensations, si décidément tu suis.

THÉÉTÈTE

Je suis.

SOCRATE

Reste alors d'avoir des opinions fausses dans le cas suivant : il peut arriver que, te connaissant et connaissant Théodore, c'est-à-dire conservant dans ce fameux bloc de cire, [193c] exactement comme celles laissées par des anneaux, les marques que vous y avez laissées tous les deux, je vous voie tous les deux de loin et pas suffisamment : je m'efforce, en rapportant à la vision appropriée la marque propre à chacun de vous, la plaçant sur sa propre trace, de l'y faire coïncider, afin qu'il y ait reconnaissance ; et voilà que j'ai manqué les traces : comme ceux qui se chaussent à l'envers, je les ai interverties, et je

vais faire se rencontrer la vision de chacun de vous avec la marque qui ne lui appartient pas ; ou encore il se passe quelque chose de semblable aux troubles que subit la vision dans les miroirs, **[193d]** quand elle détourne à gauche le flux qui s'écoule à droite : c'est quand je suis victime du même trouble que je mets à côté de la marque. Ce qui s'ensuit à ce moment-là, c'est bien de penser une chose pour l'autre, c'est-à-dire d'avoir des opinions fausses.

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air en effet, Socrate. Admirable, la façon dont tu analyses ce trouble de l'opinion.

SOCRATE

Il y a aussi le cas où, vous connaissant tous les deux, de l'un, j'éprouve la sensation, en plus de le connaître, mais de l'autre non, et la connaissance que j'ai du premier, je ne l'associe pas à la sensation éprouvée : ce cas, je l'ai énoncé de la même façon tout à l'heure, et à ce moment-là tu ne me comprenais pas.

THÉÉTÈTE

Non, en effet.

[193e] SOCRATE

Mais je ne disais rien d'autre que ceci : si l'on connaît l'un de vous deux et qu'on en éprouve la sensation, c'est-à-dire si la connaissance qu'on en a est conforme à la sensation qu'on éprouve de lui, jamais on ne croira qu'il est, lui, un autre de ceux qu'on connaît et dont on éprouve la sensation, c'est-à-dire si la connaissance qu'on a de ce dernier aussi est à son tour conforme à la sensation qu'on en éprouve. C'était bien cela ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Mais était alors laissé de côté le cas dont il est question maintenant, où nous affirmons que se produit l'opinion fausse : alors qu'on vous connaît tous les deux **[194a]** et qu'on vous voit tous les deux ou qu'on a, de vous deux, une autre sensation, on ne fait pas correspondre chacune de vos deux marques à la sensation qui lui est propre, mais, tirant comme un mauvais archer, on passe à côté de la cible et on la manque. C'est précisément cela qui, en fin de compte, reçoit le nom de faux.

THÉÉTÈTE

Voilà qui est plausible, en tout cas.

SOCRATE

Et quand, donc, à l'une des deux marques est associée une sensation, mais à l'autre non, et que la marque appropriée à la sensation absente, on la fait coïncider avec la sensation présente, la pensée, en suivant cette voie, est totalement dans l'erreur. Et en un mot, en ce qui concerne les choses qu'on ne sait pas et dont on n'a jamais non plus éprouvé de sensation, il n'est pas possible, [194b] à ce qu'il semble, de se tromper, et il n'y a pas d'opinion fausse, si nous, en ce moment, nous disons quelque chose qui se tient ; mais en ce qui concerne les choses que nous savons et dont nous éprouvons des sensations, c'est parmi celles-là seules que l'opinion fait des tours et détours, venant à être fausse ou vraie : quand elle présente en face les unes des autres et sans dévier les impressions appropriées et leurs empreintes, elle est vraie ; quand elle les présente de biais et jusqu'à les déformer, elle est fausse.

THÉÉTÈTE

Voilà donc, Socrate, qui est bien énoncé ?

[194c] SOCRATE

Écoute donc encore ceci, et tu seras mieux à même de le dire. Car il est beau d'avoir pour opinion le vrai, mais laid de se tromper.

THÉÉTÈTE

Comment non ?

SOCRATE

Eh bien, voici à partir de quoi on dit que se produisent l'un et l'autre. Quand on a en l'âme la cire épaisse, abondante, lisse, pétrie avec mesure, ce qui arrive par le moyen des sensations s'imprime sur ce « cœur » de l'âme – c'est le mot qu'a employé Homère pour indiquer, sous la forme d'une énigme, sa ressemblance avec la cire⁶. Alors aussi pour ces gens-là, [194d] pures sont les marques faites en leur âme, et suffisamment profondes ; aussi durent-elles longtemps, et ceux qui sont ainsi faits, tout d'abord ils apprennent aisément, ensuite ils ont de la mémoire, enfin ils n'intervertissent pas les marques des sensations, mais ils ont des opinions vraies. Car ils ont tôt fait d'assigner ces impressions dans la cire, nettes et réparties dans un large espace, chacune à ce qui lui est propre, ce qu'on appelle son objet réel ; et eux, on les appelle sagaces. Ou bien n'est-ce pas ton avis ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr que si, sans restriction.

[194e] SOCRATE

Maintenant, quand on a le cœur velu – précisément ce dont a fait l'éloge le poète omniscient⁷ – ou quand il est sale, la cire n'y étant pas pure, ou qu'il est trop humide, ou trop dur, ceux dont le cœur est humide apprennent aisément, mais oublient ; ceux dont le cœur est dur, c'est l'inverse. Ceux donc qui ont le cœur velu, rugueux, pierreux, en quelque sorte, rempli de terre ou de saleté mélangée à la cire, les impressions qu'ils gardent dans la cire sont incertaines. Incertaines aussi, les impressions que gardent ceux qui ont le cœur dur : car il y manque la profondeur. [195a] Incertaines aussi les impressions de ceux qui ont le cœur humide : car du fait que, fluides, elles se mélangent, elles en viennent bientôt à être floues. Et s'il s'ajoute à tout cela qu'elles sont empilées les unes sur les autres, parce que logées dans un espace trop étroit, si l'on n'a qu'un petit bout d'âme, elles sont encore plus incertaines que les précédentes, les impressions qu'on garde.

Tous ceux-là, donc, voici qu'ils sont susceptibles d'avoir des opinions fausses. Car lorsqu'ils voient, entendent ou pensent à quelque chose, incapables de distribuer rapidement chaque objet à chaque marque, à la fois ils sont lents et, donnant aux objets des places qui ne sont pas les leurs, ils voient, entendent et conçoivent de travers la plupart des choses ; et eux, à l'inverse des précédents, on dit que sur la réalité ils sont dans l'erreur et on les appelle sots.

[195b] THÉÉTÈTE

C'est ce qu'un homme peut dire de plus juste, ce que tu dis, Socrate.

SOCRATE

Par conséquent, nous affirmons qu'il y a en nous des opinions fausses ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Des vraies aussi, bien sûr ?

THÉÉTÈTE

Des vraies aussi.

SOCRATE

Il en résulte que nous tenons pour admis de manière suffisante qu'elles existent au plus haut point, ces opinions, tant les unes que les autres ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr que oui, sans restriction.

SOCRATE

Terrible, Théétète, au vrai sens du mot, et ennuyeux : voilà ce que risque d'être l'homme bavard.

THÉÉTÈTE

Et pourquoi ? À quoi se rapporte ce que tu dis ?

[195c] SOCRATE

C'est parce que j'ai du mal à supporter le mal que j'ai moi-même à comprendre, ou, à vrai dire, mon bavardage. Car quel autre nom appliquer, quand, incapable d'être persuadé, à force d'avoir l'esprit lent, on tire les arguments en sens contraires, et qu'on a du mal à se débarrasser de chaque argument ?

THÉÉTÈTE

Mais toi, là, qu'est-ce que tu as du mal à supporter ?

SOCRATE

Je n'ai pas seulement du mal à supporter, j'ai peur de ce que je répondrai si l'on m'interroge : « Socrate, l'opinion fausse, voilà que tu as découvert qu'elle n'est ni dans les sensations rapportées les unes aux autres, ni [195d] dans les pensées, mais dans l'association d'une sensation à une pensée ? » Et moi, je répondrai oui, je crois, en me pavanant, persuadé que nous avons fait une belle découverte.

THÉÉTÈTE

À mon avis, Socrate, ce n'est pas mal, ce qui vient d'être démontré.

SOCRATE

« Donc, dit-il, tu dis qu'au contraire l'homme auquel nous pensons

seulement, mais que nous ne voyons pas, jamais nous ne pourrions croire que c'est un cheval qu'à son tour nous ne voyons ni ne touchons, mais auquel nous pensons seulement, sans avoir à son sujet aucune autre sensation ? » Je crois que je dirai : oui, c'est ce que je dis.

THÉÉTÈTE

Et à juste titre.

[195e] SOCRATE

« Quoi donc, dit-il, onze, qu'on ne fait rien d'autre que penser, à partir de ce raisonnement, n'est-ce pas, jamais on ne croirait que c'est douze, qu'à son tour on pense seulement ? » Vas-y donc, tiens, réponds toi-même.

THÉÉTÈTE

Eh bien, je répondrai qu'à condition de les voir ou d'y toucher, on pourrait croire que onze, c'est douze, mais que le onze et le douze qu'on a dans la pensée, jamais, dans ces conditions, à leur sujet on n'aurait cette opinion.

SOCRATE

Quoi donc ? Supposons quelqu'un [196a] se proposant d'examiner, lui-même en lui-même, cinq et sept : je ne dis pas sept et cinq hommes, ni autre chose de ce genre, mais cinq et sept eux-mêmes ; nous affirmons, dans ce qui précède, que ce sont des traces dans le bloc de cire, et qu'avoir des opinions fausses, parmi ces traces, cela n'existe pas. Ces nombres-là, cinq et sept, si quelqu'un parmi les hommes, donc, les examinait une fois, se parlant à lui-même et se demandant quelle quantité ils constituent, crois-tu que l'un dirait, parce qu'il le croirait, que c'est onze, tandis que l'autre dirait douze, ou bien tous disent-ils et croient-ils que c'est douze ?

[196b] THÉÉTÈTE

Oh ! non, par Zeus, beaucoup, au contraire, disent aussi onze. Et si l'examen se fait sur un nombre plus grand, on se trompe davantage. Car c'est plutôt de n'importe quel nombre que tu parles, je crois.

SOCRATE

Tu as raison de le croire, en effet. Fais aussi attention à ceci : ce qui arrive alors, c'est qu'on croit que le nombre douze lui-même, sur le bloc de cire, est onze, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air, en tout cas.

SOCRATE

Nous revenons donc sur ce que nous disions d'abord ? Car celui à qui cela arrive, il croit que telle chose, qu'il sait, en est une autre, qui elle aussi fait partie de ce qu'il sait, ce que nous avons déclaré impossible, et c'est cela même qui nous imposait qu'il n'y ait pas [196c] d'opinion fausse, afin que le même ne soit pas forcé de savoir et de ne pas savoir les mêmes choses simultanément.

THÉÉTÈTE

Tout ce qu'il y a de plus vrai.

SOCRATE

Donc, avoir des opinions fausses doit s'expliquer autrement que par une divergence entre ce qu'on pense et la sensation. Car si l'explication était celle-là, il n'arriverait pas que nous nous trompions entre les seuls objets de la pensée. En réalité, ou bien il n'y a pas d'opinion fausse, ou bien ce qu'on sait, il est possible de ne pas le savoir. Et lequel des deux choisis-tu ?

THÉÉTÈTE

Ce n'est pas une solution, le choix que tu proposes, Socrate.

[196d] SOCRATE

Pourtant la discussion risque bien de ne pas autoriser les deux. Et pourtant – car il faut tout oser –, si nous essayions de ne pas nous laisser intimider ? Qu'en dis-tu ?

THÉÉTÈTE

En agissant de quelle façon ?

SOCRATE

En disant, de notre propre chef, ce que cela peut bien être, savoir.

THÉÉTÈTE

Et en quoi est-ce manquer de timidité ?

SOCRATE

Tu as l'air de ne pas avoir en tête que, depuis le début, toute cette discussion a consisté pour nous en une quête de la science, dans l'idée que nous ne savons pas ce qu'elle peut être.

THÉÉTÈTE

Je l'ai tout à fait en tête.

SOCRATE

Et alors, cela ne paraît-il pas un manque de retenue, que des gens à qui la science est inconnue expliquent ce que c'est que savoir ?

Mais en fait, [196e] Théétète, cela fait longtemps que nous ne pouvons nous arracher à la manière impure de discuter. Car nous sommes là à dire, des milliers de fois, « nous connaissons » et « nous ne connaissons pas », « nous savons », « nous ne savons pas », pensant nous comprendre mutuellement, au moment où, sur la science, nous sommes encore dans l'ignorance. Et si tu veux, encore maintenant, en cet instant, nous venons d'employer à leur tour « être dans l'ignorance » et « comprendre », dans l'idée qu'il convient d'utiliser ces termes, alors que la science nous manque.

THÉÉTÈTE

Mais de quelle façon discuteras-tu, Socrate, si tu t'abstiens de ces termes ?

[197a] SOCRATE

D'aucune, étant du moins qui je suis. Tandis que si j'étais un professionnel de la controverse... Un tel homme, même maintenant, s'il était présent, il dirait s'abstenir de ces termes, et, ceux que, moi, je prononce, il nous les reprocherait de façon véhémence. Eh bien ! puisque nous ne valons pas grand-chose, veux-tu que j'ose énoncer ce que c'est que savoir ? Car il m'apparaît que cela rendrait service.

THÉÉTÈTE

Oui, ose, par Zeus ! À toi, on pardonnera largement de ne pas t'abstenir de ces termes.

SOCRATE

Eh bien, tu as déjà entendu ce qu'on appelle aujourd'hui savoir ?

THÉÉTÈTE

Peut-être ; quoique, en cet instant, je ne me le rappelle pas.

[197b] SOCRATE

On dit, je crois, que c'est avoir la science.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

SOCRATE

Eh bien, quant à nous, effectuons un petit changement, et énonçons que c'est avoir acquis la science.

THÉÉTÈTE

En quoi donc, vraiment, diras-tu que cet énoncé diffère du précédent ?

SOCRATE

Peut-être en rien ; donc, quand tu auras entendu quel est mon avis, juges-en toi aussi.

THÉÉTÈTE

Si j'en suis capable, en tout cas.

SOCRATE

Eh bien, à moi, il n'apparaît pas que ce soit la même chose, avoir acquis et avoir. Par exemple, si quelqu'un ayant acheté un manteau et en étant le propriétaire ne le portait pas, nous ne dirions pas qu'il l'a, mais, qu'il l'a acquis, si, bien sûr.

THÉÉTÈTE

À juste titre.

[197c] SOCRATE

Vois maintenant si, la science aussi, il est possible, de la même façon, de ne pas l'avoir quand on l'a acquise – eh bien, c'est comme si quelqu'un avait pris à la chasse des oiseaux sauvages, des colombes ou quelque chose d'autre, et, ayant construit un colombier, les nourrissait à demeure : nous pourrions

bien dire que d'une certaine façon ces oiseaux, il les a toujours, puisqu'il les a bel et bien pris. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Mais d'une autre façon, il n'a aucun de ces oiseaux : ce qu'il a gagné, concernant ces oiseaux, une fois qu'il les a placés à portée de sa main, chez lui, dans un espace clos, c'est la possibilité de les saisir et de les avoir quand [197d] il veut, ayant fait la chasse, à chaque fois, à celui qu'il choisit, et inversement de les relâcher. Et cela, il a toute latitude de le faire autant de fois qu'il en a l'idée.

THÉÉTÈTE

C'est un fait.

SOCRATE

Reprenons donc : tout comme, dans ce qui a précédé, nous fabriquions dans les âmes je ne sais quel moulage en cire, maintenant, créons à son tour dans chaque âme une volière d'oiseaux de toutes sortes, les uns allant par bandes à part des autres, d'autres en petits groupes, et d'autres, isolés, volant comme ils vont, parmi tous.

[197e] THÉÉTÈTE

Voici la création faite. Mais que sort-il de là ?

SOCRATE

Il faut dire que, s'il s'agit d'enfants, ce logement est vide, et, à la place d'oiseaux, concevoir des sciences ; et qui enferme dans cet espace clos la science qu'il a acquise, il faut dire qu'il a appris, ou trouvé, la chose dont c'était la science, et que savoir, c'est cela.

THÉÉTÈTE

Soit.

[198a] SOCRATE

Inversement, maintenant, faire la chasse à celle qu'on veut, parmi les

sciences et, quand on l'a attrapée, la retenir, et à nouveau la laisser aller, examine quels mots cela requiert : est-ce que ce sont les mêmes qu'au commencement, quand on l'acquerrait, ou d'autres ?

Tu comprendras plus clairement ce que je dis, à partir de ceci : tu appelles bien l'arithmétique un art ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Eh bien, suppose que c'est une chasse aux sciences qui se rapportent à tout ce qui est pair ou impair.

THÉÉTÈTE

Je le suppose.

SOCRATE

C'est grâce à cet art, je crois, que soi-même on [198b] a les sciences des nombres à portée de main, et qu'en fait don à autrui celui qui en est le donateur.

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Et quelqu'un qui en fait don, nous appelons cela enseigner ; quelqu'un qui la reçoit, nous appelons cela apprendre ; quelqu'un qui, pour l'avoir acquise, l'a dans ce fameux colombier, nous appelons cela savoir.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

À ce qui suit de là, applique bien maintenant ton intelligence. Car si quelqu'un est parfaitement versé dans les nombres, il connaît tous les nombres, n'est-ce pas ? En effet, de chacun des nombres, il y a la science dans son âme.

THÉÉTÈTE

Eh bien, quoi ?

[198c] SOCRATE

L'homme ainsi défini, il peut arriver qu'il compte quelque chose : soit qu'il compte lui-même pour lui-même les nombres eux-mêmes, soit qu'il compte autre chose parmi les objets extérieurs qui comportent du nombre ?

THÉÉTÈTE

En effet, comment le nier ?

SOCRATE

Et compter, nous poserons que ce n'est pas autre chose qu'examiner de quelle quantité un nombre se trouve être ?

THÉÉTÈTE

C'est ainsi.

SOCRATE

Par conséquent, quand il examine ce qu'il sait, il apparaît comme quelqu'un qui ne le sait pas, cet homme dont nous avons admis qu'il sait tout nombre sans exception. Tu es l'auditeur, je crois, des discussions de ce genre ?

THÉÉTÈTE

Moi, oui.

[198d] SOCRATE

Quant à nous, donc, et à notre comparaison avec les colombes, qu'on a prises et qu'on chasse, nous dirons que la chasse y figurait deux fois : une fois avant de les avoir prises, en vue de s'en rendre possesseur ; une autre fois, pour qui les avait prises, en vue d'attraper et d'avoir dans ses mains ce dont il s'était déjà rendu possesseur. De même, les objets dont nous disions qu'il y a science pour celui qui les a appris, et dont nous disions qu'il les sait : lui est-il à nouveau possible de les apprendre l'un après l'autre, les mêmes, quand il ressaisit la science de chacun d'eux et qu'il la retient, cette science dont il s'est déjà rendu possesseur, mais qu'il n'avait pas sous la main dans le cours de sa pensée ?

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

[198e] SOCRATE

Eh bien, quand je demandais tout à l'heure comment il faut, si l'on emploie les mots propres, parler de ces cas – quand le spécialiste des nombres va se mettre à compter, ou celui qui connaît ses lettres, à lire –, voici sur quoi portait ma question : dans un cas pareil, quelqu'un, dont il est entendu qu'il sait, va se mettre à nouveau à apprendre, de lui-même, ce qu'il sait ?

THÉÉTÈTE

Mais c'est aberrant, Socrate.

SOCRATE

Devons-nous dire, au contraire, qu'il va lire [199a] ou compter ce qu'il ne sait pas, alors que nous lui avons accordé le savoir de toutes les lettres et de tout nombre ?

THÉÉTÈTE

Mais cela non plus n'a pas de sens.

SOCRATE

Veux-tu donc que nous disions que, des mots, nous n'avons aucun souci, quel que soit le sens où l'on s'amuse à tirer savoir et apprendre ? Tandis que, une fois que nous avons tracé cette limite : autre chose est d'avoir acquis la science, autre chose de l'avoir, ce qu'on a acquis, nous affirmons qu'il est impossible de ne pas l'avoir acquis. Conséquence : ce qu'on sait, jamais il n'arrive qu'on ne le sache pas, bien qu'il soit possible d'attraper une opinion fausse à son sujet. [199b] Car, de cet objet, ne pas avoir la science, mais en avoir une autre à sa place, c'est possible, quand, faisant la chasse, à un moment ou à un autre, à telle de ces sciences dont les vols se croisent, on se trompe et on en attrape une à la place d'une autre : c'est à ce moment-là, par conséquent, qu'on croit que onze, c'est douze, parce qu'on a pris la science du nombre onze, qu'on a en soi-même, à la place de celle du nombre douze, comme un ramier à la place d'une colombe.

THÉÉTÈTE

Cela a du sens, oui.

SOCRATE

Mais quand c'est celle qu'on s'efforce d'attraper qu'on attrape, à ce moment-là on est exempt d'erreur et on a pour opinion ce qui est : alors, oui, de cette façon, il y a [199c] opinion vraie et fausse, et rien de ce que, auparavant, nous avions du mal à admettre ne vient plus faire obstacle ?

Eh bien, peut-être vas-tu dire comme moi. Ou alors, comment vas-tu faire ?

THÉÉTÈTE

Comme toi.

SOCRATE

Et en effet, « ne pas savoir ce qu'on sait », nous en voilà débarrassés. Car, ce que nous avons acquis, ne pas l'avoir acquis, cela n'arrive plus en aucun cas, que nous soyons dans l'erreur sur quelque chose, ou non.

Oui, mais il apparaît autre chose de pire à subir, à mon avis.

THÉÉTÈTE

Quoi ?

[199d] SOCRATE

Si une science mise à la place d'une autre doit devenir, à un moment donné, opinion fausse.

THÉÉTÈTE

Eh bien, en quel sens est-ce pire ?

SOCRATE

Premièrement, quand on a la science de quelque chose, ignorer cette chose même, non par ignorance, mais du fait de la science dont on est soi-même en possession ; ensuite, avoir l'opinion que cette chose en est au contraire une autre, et que l'autre, c'est elle : comment n'est-ce pas un énorme non-sens ? L'âme, alors que la science lui est présente, n'a connaissance de rien, mais ignorance de tout ? Car à partir de cette façon de parler, rien n'empêche l'ignorance, si elle se trouve présente, de faire connaître quelque chose, ni la cécité, de faire voir, s'il est vrai qu'à la science aussi, il arrivera de rendre quelqu'un ignorant.

[199e] THÉÉTÈTE

Peut-être en effet, Socrate, notre hypothèse des oiseaux n'était-elle pas bonne, puisque nous posions que ce sont seulement des sciences : peut-être fallait-il poser qu'il y a aussi des absences de science qui, mêlées aux sciences, volent en tous sens dans l'âme, et que le chasseur, qui attrape tantôt une science, tantôt, à propos du même objet, une absence de science, a des opinions fausses du fait de l'absence de science, et des vraies du fait de la science.

SOCRATE

Il n'est pas facile, vraiment, Théétète, de ne pas faire ton éloge. Examine à nouveau, pourtant, ce que tu viens d'énoncer. Qu'il en soit en effet comme tu dis : celui-là, donc, [200a] qui a attrapé l'absence de science, aura, dis-tu, des opinions fausses. C'est bien cela ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Bien entendu, il ne pensera pas avoir des opinions fausses ?

THÉÉTÈTE

Comment, en effet ?

SOCRATE

Au contraire, il s'imaginera avoir des opinions vraies, et envers les choses sur lesquelles il se trompe, il se posera en homme qui sait.

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

SOCRATE

Par conséquent, c'est une science qu'à l'issue de sa chasse il croira avoir, mais pas une absence de science.

THÉÉTÈTE

C'est clair.

SOCRATE

Ayant donc parcouru une longue route, nous voici revenus à la première impasse. Car le réfutateur professionnel de tout à l'heure dira après avoir ri : **[200b]** « Ô vous, les meilleurs ! Ayant connaissance des deux à la fois, une science et une absence de science (qu'on connaît), est-ce qu'on croit que cette dernière est une autre de celles qu'on connaît ? Ou bien, n'ayant connaissance ni de l'une ni de l'autre, a-t-on l'opinion que celle qu'on ne connaît pas est une autre de celles qu'on ne connaît pas ? Ou bien, connaissant l'une, l'autre non, on s'imagine que celle qu'on connaît est celle qu'on ne connaît pas, ou celle qu'on ne connaît pas, celle qu'on connaît ? Ou bien, faisant un tour de plus, allez-vous me dire que, des sciences et des absences de science, il y a à leur tour des sciences, que celui qui les a acquises et **[200c]** enfermées dans d'autres ridicules colombiers ou moulages de cire sait, aussi longtemps qu'il en est possesseur, même s'il ne les a pas sous la main dans son âme ? Et de la même façon, en fait, serez-vous forcés de tourner en rond pour revenir au même point des milliers de fois, sans rien produire de plus ? » Que répondrons-nous à cela, Théétète ?

THÉÉTÈTE

Mais par Zeus, Socrate, ce qu'il faut dire, moi, je ne le sais pas.

SOCRATE

Est-ce donc que cette argumentation fait bien de nous réprimander, mon garçon, et de nous indiquer que nous avons tort de chercher l'opinion fausse avant **[200d]** la science, en laissant celle-ci de côté ? Le fait est qu'il est impossible de connaître l'opinion fausse avant d'avoir saisi suffisamment ce que peut bien être la science.

THÉÉTÈTE

C'est forcé, Socrate, pour le moment, de penser comme tu dis.

SOCRATE

Reprenons donc encore une fois au début : la science, on dira que c'est quoi ? Car nous n'allons pas encore renoncer à le dire ?

THÉÉTÈTE

Pas le moins du monde, à condition que toi, du moins, tu n'y renonces pas.

SOCRATE

Eh bien, parle : c'est en énonçant surtout ce qu'elle est que nous nous

contredirons le moins ?

[200e] THÉÉTÈTE

En disant qu'elle est ce que nous essayions de dire qu'elle est, Socrate, auparavant. Quant à moi, en effet, je n'ai rien d'autre.

SOCRATE

C'est quoi, que nous essayions de dire ?

THÉÉTÈTE

Que l'opinion vraie est science. En tout cas avoir des opinions vraies échappe à l'erreur, et les effets qui en résultent, tous se révèlent excellents.

SOCRATE

C'est l'histoire de celui qui expliquait où passer le fleuve, Théétète, en disant : la chose se montrera d'elle-même. **[201a]** Ce que nous cherchons aussi, si nous avançons à sa recherche, peut se révéler bientôt être sous nos pieds ; tandis que pour ceux qui restent sur place, la clarté ne se fait sur rien.

THÉÉTÈTE

C'est juste, ce que tu dis : eh bien, donc, avançons, et observons.

SOCRATE

Ce point-là en tout cas ne requiert qu'une brève observation. Car un art tout entier te fait signe que ce que tu as dit, l'opinion vraie, n'est pas science.

THÉÉTÈTE

Comment cela ? Et quel est cet art ?

SOCRATE

L'art des plus grands en habileté – ainsi qualifie-t-on les orateurs et les habitués des tribunaux. Car ces hommes-là, quand, du fait de l'art qu'ils possèdent, ils persuadent, ce n'est pas en dispensant un enseignement, mais en faisant avoir les opinions qu'ils veulent. Ou bien crois-tu, toi, **[201b]** qu'il existe des maîtres assez habiles pour pouvoir, à ceux qui n'étaient pas là quand des gens ont été dépouillés de leur argent ou ont été victimes de quelque autre violence, enseigner de façon suffisante, en aussi peu de temps qu'il en faut à un peu d'eau pour s'écouler, la vérité de ce qui s'est passé ?

THÉÉTÈTE

Moi, je ne crois pas du tout qu'ils la leur enseignent ; mais qu'ils les en persuadent, cela, oui.

SOCRATE

Et persuader, ne dis-tu pas que c'est faire avoir des opinions ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr.

SOCRATE

Eh bien, donc, quand la persuasion fait que des juges sont justes, à propos de choses qu'on ne peut savoir que si on les a vues, et autrement non – dans ce cas-là, c'est à partir de **[201c]** ce qu'ils ont entendu qu'ils ont jugé l'affaire : ayant saisi une opinion vraie, ils ont jugé sans science, persuadés à bon droit, si du moins ils ont bien jugé ?

THÉÉTÈTE

Bien sûr, tout à fait.

SOCRATE

Jamais, mon cher, si opinion vraie et science étaient identiques, jamais juge, si éminent soit-il, n'aurait d'opinion droite sans science. Mais en fait, l'une diffère de l'autre, semble-t-il.

THÉÉTÈTE

C'est bien ce que j'ai entendu dire par quelqu'un, Socrate. Je l'avais oublié, mais maintenant je l'ai en tête : il disait que **[201d]** l'opinion vraie accompagnée d'une définition⁸ est science, tandis que celle qui est dépourvue de définition est en dehors de la science ; et ce dont il n'y a pas de définition n'est pas sachable – tel est le mot qu'il forgeait – tandis que ce qui en a une est sachable.

SOCRATE

Comme tu parles bien ! Mais où il traçait la division entre ces sachables et non sachables, dis-le, pour voir si ce que nous avons entendu, toi et moi, coïncide.

THÉÉTÈTE

Mais je ne sais pas si je vais trouver. Pourtant, si c'était un autre qui le disait, à ce que je crois, je suivrais.

SOCRATE

Écoute alors un rêve en réponse à un rêve. Car moi, de mon côté, il me semblait [201e] entendre certains qui disent que les premiers éléments, pour ainsi dire, à partir desquels nous-mêmes, et les autres choses, sommes constitués, n'ont pas de définition. En effet, chacun de ces éléments, en soi et par soi, il serait possible seulement de le nommer, mais on ne pourrait en dire rien d'autre en plus de son nom, ni qu'il est, ni qu'il n'est pas : car de ce simple fait, [202a] on lui adjoindrait le fait d'être ou non, alors qu'il ne faut rien lui ajouter, si c'est bien celui-là même, seul, qu'on doit énoncer – quoiqu'on ne doive lui ajouter ni « lui-même », ni « celui-là », ni « chacun », ni « seul », ni « ce », ni beaucoup d'autres précisions du même genre. Car, sans cesser de passer de l'un à l'autre, elles s'ajoutent à tous, différentes qu'elles sont de ce à quoi elles s'adjoignent : or, si l'élément lui-même pouvait être défini, c'est-à-dire s'il avait une définition qui lui soit propre, il faudrait qu'il soit défini indépendamment d'absolument tous les autres. Mais en fait, il est impossible que [202b] l'un quelconque des éléments premiers soit exprimé par une définition, car il ne lui appartient que d'être seulement nommé : car il a seulement un nom. Tandis que, disent-ils, les choses qui, de ces éléments, aussitôt se constituent, tout comme elles sont faites de leur entrelacs, de même les noms des éléments deviennent, une fois tissés ensemble, une définition : car des mots tissés ensemble, c'est ce qu'est une définition. Ainsi donc les éléments, d'une part, ne sont pas définis, ne sont pas connus, mais ils sont sentis ; d'autre part, ce sont leurs composés qui sont connus et exprimés, et objets d'une opinion vraie. Ce qui amène à dire, lorsque quelqu'un saisit, sans définition, l'opinion vraie de quelque chose, que [202c] sur la chose elle-même, son âme est dans le vrai, certes ; mais qu'elle connaît, non. Car qui n'est pas capable d'en donner ou accueillir la définition est dépourvu de science sur la chose en question ; tandis que si, en plus, il s'assure de sa définition, tout ce que je viens de dire, l'en voilà devenu capable, et il est dans une disposition parfaite vis-à-vis de la science.

Est-ce ainsi que tu as entendu ce songe, toi, ou autrement ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait ainsi, oui.

SOCRATE

Eh bien, donc, est-il à ta convenance, et est-ce dans ces termes que tu

poses que l'opinion vraie accompagnée de sa définition est science ?

THÉÉTÈTE

Très exactement.

[202d] SOCRATE

Est-ce qu'à l'instant, Théétète, de cette façon, nous avons en ce jour attrapé ce que, depuis longtemps, ont cherché de si nombreux sages qui ont vieilli avant de le trouver ?

THÉÉTÈTE

À mon avis du moins, Socrate, ce qui vient d'être exprimé est bien défini.

SOCRATE

Quant à cet énoncé lui-même, il est bien vraisemblable qu'il en est ainsi : car quelle science y aurait-il encore, mis à part définition et opinion droite ? Il y a pourtant, dans ce qui a été dit, une chose qui me déplaît.

THÉÉTÈTE

Laquelle donc ?

SOCRATE

Ce qui justement a l'air d'être défini le plus subtilement : que les [202e] éléments ne sont pas connus, tandis que l'ensemble de leurs composés est connu.

THÉÉTÈTE

C'est correct, n'est-ce pas ?

SOCRATE

Eh bien, il n'y a qu'à y aller voir : car nous disposons, comme de cautions pour cette définition, des modèles dont elle s'est servie pour énoncer tout cela.

THÉÉTÈTE

Quels modèles, donc ?

SOCRATE

Les éléments que constituent les lettres, et les syllabes qu'elles composent. Ou bien crois-tu que c'est autre chose qu'il avait devant les yeux quand il énonçait cela, celui qui a énoncé ce que nous disons ?

THÉÉTÈTE

Non, c'est cela qu'il considérait.

[203a] SOCRATE

Eh bien, empoignons-les pour les mettre à la question. Et mettons-nous plutôt nous-mêmes à la question : est-ce de cette façon ou pas de cette façon que nous avons appris nos lettres ?

Allez, commence : est-ce qu'aux syllabes appartient une définition, tandis que leurs éléments n'en ont pas ?

THÉÉTÈTE

Peut-être.

SOCRATE

Tout à fait, oui : c'est ce qui me paraît, à moi. En tout cas, s'il se trouve quelqu'un pour t'interroger sur la première syllabe de « Socrate », comme ceci : « Théétète, dis ce que c'est que SO ? », que répondras-tu ?

THÉÉTÈTE

Que c'est S et O.

SOCRATE

Donc, tu tiens cela pour la définition de cette syllabe ?

THÉÉTÈTE

Moi, oui.

[203b] SOCRATE

Encore un pas : énonce aussi, de cette façon, la définition de S.

THÉÉTÈTE

Et comment dira-t-on les éléments de l'élément ? C'est qu'en effet,

Socrate, le S fait partie des muettes, c'est seulement un bruit, une sorte de sifflement de la langue ; du B, maintenant, il n'y a ni son ni bruit, pas plus que de la plupart des éléments du langage. De sorte que dire qu'ils n'ont pas de définition, cela va tout à fait ; aux plus distincts d'entre eux, en tout cas, à ces sept-là⁹, appartient seulement un son, mais à aucun, quel qu'il soit, n'appartient de définition.

SOCRATE

Et c'est cela, mon ami, la rectification que nous avons apportée au sujet de la science ?

THÉÉTÈTE

Visiblement.

[203c] SOCRATE

Mais quoi ? Que l'élément n'est pas connu, tandis que le composé l'est, est-ce que nous l'avons correctement démontré ?

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air, en tout cas.

SOCRATE

Eh bien, allons-y : définissons-nous le composé comme les deux éléments ensemble (et, s'il y en a plus que deux, tous), ou bien comme une forme douée d'unité qui s'est constituée quand les éléments se sont groupés ?

THÉÉTÈTE

Comme la totalité des éléments, à mon avis, du moins.

SOCRATE

Eh bien, examine le cas où il y a deux éléments, S et O. La première syllabe de mon nom, c'est les deux ensemble. Les deux ensemble, c'est ce que connaît celui qui connaît cette syllabe, n'est-ce pas ?

[203d] THÉÉTÈTE

Bien sûr.

SOCRATE

S et O, par conséquent, il les connaît ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Alors quoi ? Chacun séparément, est-ce qu'il l'ignore ? C'est-à-dire : les connaît-il ensemble alors qu'il ne connaît ni l'un ni l'autre ?

THÉÉTÈTE

Mais c'est scandaleux, c'est un non-sens, Socrate !

SOCRATE

Mais alors, si, du moment qu'on les connaît ensemble, il est nécessaire de connaître chacun séparément, quiconque connaîtra jamais un composé devra, de toute nécessité, en connaître d'abord les éléments, et notre belle définition, nous ayant de la sorte échappé, va s'en aller.

[203e] THÉÉTÈTE

Et même d'une manière tout à fait subite.

SOCRATE

C'est parce que nous ne la surveillons pas bien. Peut-être en effet fallait-il poser que le composé, ce n'est pas les éléments, mais une forme douée d'unité, constituée à partir d'eux, à laquelle appartient en propre l'aspect d'une unité, et qui est différente de ses éléments.

THÉÉTÈTE

Tout à fait – je veux dire : tel est probablement le cas, plutôt que comme tout à l'heure.

SOCRATE

Il faut l'examiner, et ne pas abandonner ainsi, lâchement, une grande et respectable doctrine.

THÉÉTÈTE

Non, bien sûr.

[204a] SOCRATE

Admettons donc, comme nous l'affirmons maintenant, que le composé, pareillement dans les lettres et partout ailleurs, c'est une forme douée d'unité, constituée à partir de l'assemblage de ses éléments individuels.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Donc, des parties, il ne faut pas qu'elle en ait.

THÉÉTÈTE

Pourquoi donc ?

SOCRATE

Parce que, de ce qui a des parties, il est inévitable que le tout se confonde avec l'ensemble de ses parties. Ou bien le tout aussi, tu dis que c'est, constituée à partir de ses parties, une forme douée d'unité, différente de l'ensemble de ses parties ?

THÉÉTÈTE

Moi, oui.

SOCRATE

Maintenant, est-ce la même chose que tu appelles « total » et « tout », ou bien est-ce [204b] une chose différente que tu appelles de chacun de ces noms ?

THÉÉTÈTE

Je n'ai aucune réponse précise, mais puisque tu prescris de répondre résolument, je prends le risque de dire : une chose différente.

SOCRATE

Ta résolution est de bon aloi, Théétète. Mais ta réponse l'est-elle aussi ? C'est ce qu'il faut examiner.

THÉÉTÈTE

Bien sûr, qu'il le faut.

SOCRATE

Donc, le tout serait différent du total, à ce que nous disons maintenant ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Et alors quoi ? L'ensemble et le total, se peut-il qu'ils soient différents ? Par exemple, quand nous disons un, deux, trois, quatre, cinq, six, [204c] si nous disons aussi deux fois trois, trois fois deux, quatre et deux, ou trois et deux et un, est-ce que dans tous ces cas nous disons la même chose ou quelque chose de différent ?

THÉÉTÈTE

La même chose.

SOCRATE

Est-ce que c'est autre chose que six ?

THÉÉTÈTE

Rien d'autre.

SOCRATE

Or, six, c'est le total que nous avons trouvé sous chacune de ces formes ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Et si nous énumérons l'ensemble, « rien d'autre » est encore notre réponse ?

THÉÉTÈTE

Forcément.

SOCRATE

Ou bien c'est autre chose que six ?

THÉÉTÈTE

Rien d'autre.

[204d] SOCRATE

Par conséquent, c'est la même chose, au moins dans tout ce qui est fait de nombre, que nous appelons le total et l'ensemble au complet ?

THÉÉTÈTE

Il y a apparence.

SOCRATE

Eh bien, ce qui est fait de nombre, parlons-en ainsi : le nombre du plèthre et le plèthre, c'est la même chose. N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Et celui du stade, évidemment, c'est pareil.

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Et aussi, bien sûr, le nombre de l'armée et l'armée, et pour toutes les choses du même genre, il en va de même. Car pour chacune d'entre elles, son nombre total est le total de ce qu'elle est.

THÉÉTÈTE

Oui.

[204e] SOCRATE

Et le nombre de chacune, ce n'est bien sûr pas autre chose que ses

parties ?

THÉÉTÈTE

Rien d'autre.

SOCRATE

Par conséquent, tout cela, qui a des parties, serait fait de parties ?

THÉÉTÈTE

Il y a apparence.

SOCRATE

Et l'ensemble des parties se confond avec le total : c'est un point admis, s'il est vrai que le nombre total se confondra avec la chose totale.

THÉÉTÈTE

Soit.

SOCRATE

Par conséquent, le tout n'est pas fait de parties. Car, s'il se confondait avec l'ensemble de ses parties, il en serait le total.

THÉÉTÈTE

Ce n'est pas vraisemblable.

SOCRATE

Mais ce qui est proprement une partie, est-il possible que cela appartienne à autre chose qu'au tout ?

THÉÉTÈTE

Oui : au total.

[205a] SOCRATE

Tu te bats comme un homme, Théétète, vraiment. Mais le total, n'est-ce pas quand rien n'y manque, qu'il s'agit bien d'un total ?

THÉÉTÈTE

Forcément.

SOCRATE

Et un tout, est-ce que ce n'est pas la même chose : ce dont absolument rien n'est laissé de côté ? Tandis que, si quelque chose en est laissé de côté, il n'y a ni tout ni total, la même cause produisant dans les deux cas le même effet ?

THÉÉTÈTE

Tout et total m'ont l'air maintenant de ne différer en rien.

SOCRATE

Nous disions donc que, de ce dont il y a des parties, le tout aussi bien que le total se confondra avec l'ensemble de ses parties ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Revenons maintenant à ma tentative de tout à l'heure : n'est-il pas [205b] inévitable, si l'on admet que le composé ne se confond pas avec ses éléments, que ses éléments ne lui appartiennent pas comme des parties de lui-même ? Ou bien, s'il leur est identique, qu'il soit connu au même titre qu'eux ?

THÉÉTÈTE

Soit.

SOCRATE

C'est donc pour que cela n'arrive pas que nous avons posé le tout différent de ses éléments ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Mais quoi ? Si les éléments ne sont pas des parties du composé, peux-tu mentionner d'autres choses qui soient des parties d'un composé, mais qui n'en soient pas les éléments ?

THÉÉTÈTE

Pas du tout. Car, Socrate, si je convenais que le composé comporte des parties, ce serait ridicule, vraiment, de rejeter les éléments pour aller chercher autre chose.

[205c] SOCRATE

Alors, Théétète, d'après ce que nous disons maintenant, un composé serait, d'une façon absolue, une forme douée d'unité, indivisible ?

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air.

SOCRATE

Tu te rappelles certainement, mon cher, qu'un peu auparavant nous acceptions, trouvant cela bien défini, que, des premiers éléments, à partir desquels les autres choses sont constituées, il n'y ait pas de définition, parce que chacun, en soi et par soi, est incomposé ; il n'était pas non plus correct, pour parler d'un tel élément, d'ajouter « être », ni « ce », parce que ce qu'on dirait alors serait différent de lui et étranger. Et c'est cette cause qui faisait que l'élément premier n'a pas de définition et n'est pas connu ?

THÉÉTÈTE

Je me rappelle.

[205d] SOCRATE

Eh bien, est-ce qu'il y a une autre cause que celle-là au fait qu'il a, cet élément premier, la forme d'une unité et qu'il est indivisible ? Car moi, je n'en vois pas d'autre.

THÉÉTÈTE

C'est qu'en effet on n'en voit pas.

SOCRATE

Donc, le composé se trouve aboutir à la même forme que l'élément

premier, si l'on admet qu'il n'a pas de parties et qu'il est une forme douée d'unité ?

THÉÉTÈTE

Tout à fait, vraiment.

SOCRATE

Par conséquent, si le composé, c'est plusieurs éléments, c'est-à-dire un tout, et que les éléments en sont les parties, les composés et les éléments seront connus et exprimés au même titre, à partir du moment où l'ensemble des parties est apparu identique au tout.

[205e] THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Tandis que si le tout est un et sans parties, c'est au même titre qu'un composé et, de son côté, pareillement un élément n'ont pas de définition et ne sont pas connus. Car la même cause les fera semblables.

THÉÉTÈTE

Je n'ai rien à ajouter à cet énoncé.

SOCRATE

Par conséquent, n'acceptons pas celui-là, qui dit que le composé, pour sa part, est connu et exprimé, et l'inverse pour l'élément.

THÉÉTÈTE

Ne l'acceptons pas, en effet, du moins si nous en croyons cette argumentation.

[206a] SOCRATE

Mais quoi ? Si à son tour quelqu'un disait le contraire, est-ce que tu ne l'accepterais pas davantage, étant donné ce que tu as toi-même constaté dans ton propre apprentissage des lettres ?

THÉÉTÈTE

Qu'ai-je constaté ?

SOCRATE

Que tu as fait jusqu'au bout cet apprentissage sans rien apprendre d'autre que les éléments, en t'essayant à distinguer, à l'œil ou à l'oreille, chacun en soi et par soi, pour que, dits ou écrits, leur position ne te trouble pas.

THÉÉTÈTE

Tout à fait vrai, ce que tu dis.

SOCRATE

Et dans l'apprentissage d'un cithariste, avoir poussé jusqu'au bout cet apprentissage, [206b] ce n'est pas autre chose qu'être capable de suivre la mélodie note par note, sachant à quelle corde appartient chacune : qu'on appelle cela les éléments de la musique, tout le monde en serait d'accord ?

THÉÉTÈTE

Ce n'est rien d'autre.

SOCRATE

Ce sont là, par conséquent, les éléments et les composés dont nous-mêmes avons l'expérience : s'il faut étendre aux autres aussi les conclusions que nous tirons de ceux-là, nous affirmerons qu'aux éléments en général appartient une connaissance beaucoup plus claire qu'au composé, et plus décisive, pour ce qui est de saisir à fond chaque chose qu'on apprend. Et si quelqu'un affirme qu'il est de la nature du composé d'être connu, mais de la nature de l'élément de n'être pas connu, nous penserons que, le faisant exprès ou non, il plaisante.

THÉÉTÈTE

Très exactement.

[206c] SOCRATE

Eh bien, à mon avis, on pourrait encore voir d'autres démonstrations de ce point. Mais il ne faut pas qu'elles nous fassent oublier de regarder l'objet de notre discussion : quel sens peut bien avoir « une définition ajoutée à une opinion vraie se trouve être la science la plus achevée » ?

THÉÉTÈTE

Regardons-le, puisqu'il le faut.

SOCRATE

Vas-y donc : que veut nous indiquer le mot « définition » ? À mon avis, il dit l'une de ces trois choses.

THÉÉTÈTE

Lesquelles ?

[206d] SOCRATE

La première serait : rendre apparente sa propre pensée au moyen de la voix, avec des expressions et des mots, en figurant son opinion dans le flux qui passe à travers la bouche, comme en un miroir ou dans de l'eau. Ou bien, à ton avis, ce que je décris ainsi n'est pas une définition¹⁰ ?

THÉÉTÈTE

À mon avis, si. Celui qui fait cela, bien sûr, nous disons qu'il discourt.

SOCRATE

Et de nouveau, donc, cela, indiquer quel est son avis sur chaque chose, tout le monde est capable de le faire, plus vite ou plus lentement, à moins d'être sourd et muet de naissance. Et ainsi tous ceux qui [206e] ont une opinion droite, il sera manifeste que, sans exception, ils l'ont en leur possession, accompagnée d'une définition, et plus jamais aucune opinion droite ne se trouvera séparée de la science.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

SOCRATE

Eh bien, évitons la facilité de reprocher de ne rien dire à celui qui déclare que la science est ce que nous envisageons en ce moment. Car peut-être celui qui parlait ne parlait-il pas de cela, mais d'être capable, quand on est interrogé sur telle ou telle chose, de [207a] donner la réponse au questionneur en passant par les éléments.

THÉÉTÈTE

Tu parles de quoi, par exemple, Socrate ?

SOCRATE

C'est Hésiode, par exemple, qui, d'un chariot, dit par périphrase : « les cent pièces du chariot¹¹ ». Ces pièces, moi, je ne serais pas capable de les mentionner, ni toi non plus, je crois ; soyons satisfaits, au contraire, au cas où on nous demanderait ce qu'est un chariot, d'avoir à mentionner roues, essieu, caisse, rambardes, timon.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Mais lui, peut-être trouverait-il que nous sommes aussi [207b] ridicules que si on nous interrogeait sur ton nom et que nous répondions en énumérant les syllabes : en possession d'une opinion droite, certes, et articulant correctement ce que nous dirions, mais croyant que nous sommes des spécialistes des lettres, que nous possédons et énonçons en spécialistes la définition du nom de Théétète. Alors qu'il n'est possible de rien dire scientifiquement, avant d'avoir fait le tour de telle ou telle chose élément par élément, avec l'opinion vraie : c'est cela même qui a été dit dans ce qui précède.

THÉÉTÈTE

En effet, cela a été dit.

SOCRATE

Eh bien, il en est de même au sujet du chariot : nous, nous en avons une opinion droite, mais celui qui est capable d'expliquer [207c] ce que c'est en détaillant les cent pièces dont nous parlions, s'il ajoute cela, il ajoute à l'opinion vraie la définition, et, au lieu d'en avoir seulement l'opinion, le voilà devenu un homme de l'art et un savant, au sujet de ce que c'est qu'un chariot, parce qu'il en a fait tout le tour, élément par élément.

THÉÉTÈTE

Cette conception est donc bonne, à ton avis, Socrate ?

SOCRATE

Mon ami, si c'est ton avis, et si tu acceptes que le parcours élément par

élément soit, au sujet de chaque chose individuelle, sa définition, tandis que procéder par groupes d'éléments ou même par unités encore plus grandes serait ne pas la définir, dis-le-moi, [207d] pour que nous l'examinions.

THÉÉTÈTE

Mais je l'accepte tout à fait !

SOCRATE

Crois-tu que, d'un objet quelconque, un individu quelconque ait la science, lorsque la même chose lui paraît appartenir tantôt à ce même objet, tantôt à un autre ? Ou bien aussi quand il pense qu'à ce même objet appartient tantôt telle chose, tantôt telle autre ?

THÉÉTÈTE

Par Zeus, je ne crois pas cela, moi !

SOCRATE

Ensuite, oublies-tu que dans l'apprentissage des lettres, au début, c'est cela même que vous faisiez, toi et les autres ?

THÉÉTÈTE

Est-ce que tu parles du cas où [207e] on croit qu'à la même syllabe appartient tantôt telle lettre, tantôt telle autre, et où la même lettre, on la place tantôt dans la syllabe convenable, tantôt dans une autre ?

SOCRATE

C'est de cela que je parle.

THÉÉTÈTE

Par Zeus, je ne l'oublie certainement pas, seulement je ne crois pas du tout que ceux qui en sont là savent leurs lettres.

SOCRATE

Quoi donc ? Si quelqu'un, au stade que je viens de décrire, en train d'écrire « Théétète », croit qu'il faut écrire, et écrit, « Th » et « é », [208a] et qu'ensuite, entreprenant d'écrire « Théodore », il croie qu'il faut écrire, et écrive « T » et « é » : est-ce que nous affirmerons qu'il sait la première syllabe de vos noms ?

THÉÉTÈTE

Mais nous venons d'accorder que celui qui en est là ne sait pas encore.

SOCRATE

Quelque chose l'empêche-t-il donc, ce même personnage, d'en être au même point à la deuxième, la troisième, la quatrième syllabe ?

THÉÉTÈTE

Non, rien.

SOCRATE

Est-ce que c'est bien à ce stade-là que, disposant du parcours à suivre, élément par élément, il écrira « Théétète » avec une opinion droite, s'il l'écrit dans l'ordre ?

THÉÉTÈTE

C'est évident.

[208b] SOCRATE

Étant donc encore dépourvu de science, mais ayant des opinions droites, à ce que nous affirmons ?

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

En possession d'une définition accompagnée d'une opinion droite. Car il écrivait en ayant à sa disposition la route à suivre, élément par élément, et c'est bien ce que nous avons admis être une définition.

THÉÉTÈTE

C'est vrai.

SOCRATE

Par conséquent, mon ami, il y a une opinion droite accompagnée d'une définition, qu'il ne faut pas encore appeler science.

THÉÉTÈTE

Il y a des chances.

SOCRATE

Nous n'avons fait, semble-t-il, que rêver que nous étions riches, quand nous nous sommes cru en possession de la définition la plus vraie de ce qu'est la science. À moins qu'il ne faille pas encore la mettre en accusation ? [208c] Peut-être en effet, cette définition, quelqu'un lui donnera-t-il non pas cette forme, mais la dernière des trois dont, avons-nous dit, on posera que l'une est la définition, si l'on définit la science comme une opinion droite accompagnée d'une définition.

THÉÉTÈTE

Tu as raison de me le rappeler : car il en reste encore une. Sa première forme, en effet, était celle de la pensée représentée dans la voix exactement comme une image ; la seconde, dont nous venons de parler, c'était le chemin conduisant, élément par élément, jusqu'au tout. Et maintenant la troisième, tu dis que c'est quoi ?

SOCRATE

Ce que diraient la plupart : avoir un signe à mentionner par lequel l'objet en question diffère de tout le reste.

THÉÉTÈTE

Quelle définition as-tu à me mentionner, par exemple ? De quel objet ?

[208d] SOCRATE

Par exemple, si tu veux, à propos du Soleil, je crois que tu trouveras suffisant de dire qu'il est le plus lumineux des objets qui se meuvent dans le Ciel autour de la Terre.

THÉÉTÈTE

Tout à fait.

SOCRATE

Saisis maintenant à cause de quoi on dit cela. C'est ce que nous disions à l'instant : si c'est bien la différence de telle chose que tu saisis, par laquelle elle diffère des autres, c'est sa définition, à ce que disent certains, que tu

saisis. Tandis que, tant que tu mets la main sur un caractère commun, ta définition aura pour objets ceux dont c'est le caractère commun.

[208e] THÉÉTÈTE

Je comprends. Et à mon avis, cela va bien, d'appeler « définition » ce que tu viens de dire.

SOCRATE

Et celui qui, pourvu d'une opinion droite à propos d'une réalité quelconque, y ajoute la différence que présente cette chose par rapport aux autres, celui-là se trouvera posséder la science de ce dont, auparavant, il avait seulement l'opinion.

THÉÉTÈTE

C'est bien ce que nous affirmons.

SOCRATE

À dire vrai, Théétète, pour ma part, maintenant que je me suis approché de cet énoncé, il m'arrive tout à fait la même chose que si c'était une peinture en trompe-l'œil : je n'en comprends même pas un détail, alors que, tant que je me tenais à distance, il m'apparaissait avoir un sens.

THÉÉTÈTE

En quel sens, et pourquoi, dis-tu cela ?

[209a] SOCRATE

Je vais te le montrer, si j'arrive à en être capable. Ayant, moi, une opinion droite à ton sujet, si j'y ajoute la définition qui t'appartient en propre, je te connais ; sinon, j'ai de toi seulement une opinion.

THÉÉTÈTE

Oui.

SOCRATE

Et la définition qui t'appartient en propre, c'était l'expression de ce que tu as de différent.

THÉÉTÈTE

C'est bien cela.

SOCRATE

Donc, quand j'avais, de toi, seulement une opinion, je n'atteignais, par la pensée, rien de ce qui te fait différer des autres, n'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Cela n'en a pas l'air.

SOCRATE

Par conséquent, ce que je pensais, c'était tel ou tel caractère commun, qui ne t'appartient pas plus qu'à tel ou tel autre.

[209b] THÉÉTÈTE

Forcément.

SOCRATE

Vas-y, alors, par Zeus ! À quel titre, dans un cas de ce genre, est-ce jamais toi, plutôt que n'importe qui d'autre, qui était l'objet de mon opinion ? Suppose, en effet, que je sois en train de penser ainsi : celui-ci est Théétète, qui, de façon générale, est un homme, c'est-à-dire a un nez, des yeux, une bouche... Suppose que je pense de la même façon pour chaque partie du corps, une à une. Eh bien, est-il possible que cette façon-là de penser me fasse penser Théétète plutôt que Théodore ou le dernier des Mysiens, comme on dit ?

THÉÉTÈTE

Pourquoi serait-ce le cas, en effet ?

SOCRATE

Mais si [209c] je pensais, non seulement celui qui a un nez et des yeux, mais celui qui a le nez aplati et les yeux saillants, est-ce toi qui, à quelque degré, sera l'objet de mon opinion, plutôt que moi-même ou tous ceux qui ont les mêmes traits ?

THÉÉTÈTE

À aucun degré.

SOCRATE

Au contraire, je crois, Théétète ne sera pas en moi l'objet d'une opinion avant que cet aplatissement du nez (et il en va de même pour les autres traits dont tu es composé), imprimé en moi, y ait déposé une trace différente des autres nez aplatis que j'ai déjà vus. C'est cet aplatissement-là qui, si je te rencontre encore demain, me remémorera et me fera avoir une opinion droite à ton sujet.

THÉÉTÈTE

C'est tout à fait vrai.

[209d] SOCRATE

Par conséquent, même l'opinion droite a trait à la différence propre, au sujet de chacun de ses objets.

THÉÉTÈTE

Il y a apparence, en tout cas.

SOCRATE

Donc, en quoi peut encore consister « ajouter à l'opinion droite une définition » ? Si d'une part, en effet, ce que dit cette formule, c'est de penser, en plus, ce en quoi un objet diffère des autres, l'injonction devient totalement ridicule.

THÉÉTÈTE

En quel sens ?

SOCRATE

Alors que nous avons une opinion droite de ce par quoi tels objets diffèrent des autres, la formule en question nous prescrit d'ajouter l'opinion droite de ce par quoi ces objets diffèrent des autres. Et en ce sens, [209e] on ne dit rien, comparé à cette injonction-là, quand on parle du tour complet que fait le bâton, le pilon ou quoi que ce soit, et il serait plus juste de l'appeler, cette injonction, un conseil d'aveugle ! Car, ce que nous avons, nous enjoindre de l'ajouter pour que nous apprenions ce dont nous avons l'opinion, cela ressemble à quelqu'un de tout à fait authentiquement plongé dans l'obscurité.

THÉÉTÈTE

Dis maintenant ce que tu voulais demander en posant ta question.

SOCRATE

Si ces mots, mon enfant, « ajouter la définition », enjoignent de connaître, et non pas d'avoir pour opinion, ce que l'objet a de différent, alors c'est tout plaisir que l'objet de cette formule, la plus belle de celles qui concernent la science. Car connaître, [210a] bien sûr que c'est s'être assuré d'une science ! N'est-ce pas ?

THÉÉTÈTE

Si.

SOCRATE

Il semble donc que l'auteur de cette formule, si on lui pose la question : « qu'est-ce que la science ? », répondra que c'est une opinion droite accompagnée de la science de ce que son objet a de différent. Car ce serait cela, ajouter la définition, d'après lui.

THÉÉTÈTE

Cela en a l'air.

SOCRATE

Et il est absolument naïf, quand l'objet de notre recherche est la science, de déclarer que c'est une opinion droite accompagnée de science – science de ce que son objet a de différent ou de quoi que ce soit d'autre !

Conclusion, Théétète : ce ne sont ni la sensation, ni [210b] l'opinion vraie, ni la définition ajoutée à une opinion vraie, qui seraient la science.

THÉÉTÈTE

Cela n'en a pas l'air.

SOCRATE

Eh bien, est-ce que nous sommes encore gros de quelque chose, et sommes-nous dans les affres, mon cher, au sujet de la science, ou avons-nous tout mis au jour ?

THÉÉTÈTE

Ah oui, par Zeus ! Pour ma part, j'en ai dit, à cause de toi, beaucoup plus que ce que j'avais en moi.

SOCRATE

Tout cela, donc, l'art de pratiquer les accouchements nous dit que ce n'ont été que des vents, et qui ne valent pas la nourriture ?

THÉÉTÈTE

Absolument, oui, vraiment.

SOCRATE

Eh bien, si tu cherches, après cela, à [210c] te trouver en gestation d'autre chose, Théétète, si tu t'y trouves, c'est de choses meilleures que tu seras plein, grâce à l'examen auquel nous venons de procéder ; et si tu n'as rien en toi, tu seras moins pesant pour ceux qui te fréquenteront, et plus doux, puisque tu auras la sagesse de ne pas croire savoir ce que tu ne sais pas. C'est cela seulement que peut mon art, et rien de plus, et je ne sais pas une de ces choses que savent les autres, ceux qui sont et ont été des hommes grands et admirables. Mais c'est d'un dieu que moi et ma mère avons reçu en partage cet art de délivrer, elle les femmes, [210d] moi les garçons jeunes et de bonne race et tous ceux qui sont beaux.

Pour le présent, je dois me présenter au portique du Roi, pour affronter l'accusation de Méléto, celle qu'il a déposée contre moi. Mais tôt demain matin, Théétète, rencontrons-nous ici de nouveau.

1- Voir *supra*, 152e.

2- Sans doute une variante du vers 38 du fragment 8 DK du poème de Parménide.

3- Voir *Illiade* III, 172.

4- Voir *Parménide*, 127b-c.

5- Allusion au cheval de Troie.

6- Rapprochement entre *kē^αr*, le cœur, et *kērós*, la cire.

7- Voir *Illiade* II, 851 et XVI, 554.

8- « Définition » traduit *lógos*, que d'autres traducteurs comprennent ici au sens de « justification ».

9- Il s'agit bien sûr des voyelles.

10- Il faut garder en tête que le mot *lógos*, ici traduit uniformément par « définition », a un sens très large, pouvant signifier aussi, par exemple, le « discours ».

11- *Les Travaux et les Jours*, 456.

TIMÉE

Le *Timée* devait, avec le *Critias* et l'« Hermocrate » qui ne fut jamais écrit, faire partie d'une trilogie décrivant l'origine de l'univers, de l'homme et de la société. Cette trilogie aurait permis à Platon de renouer avec le projet de ses prédécesseurs qui, à partir du VI^e siècle avant J.-C., prenaient le relais de poètes comme Hésiode en exposant ce que furent l'apparition et l'évolution de toute réalité, depuis le chaos primordial jusqu'à l'époque qui était la leur. Ces penseurs, auxquels la tradition donna le nom de « philosophes », tentent dans des ouvrages qui se verront attribuer le titre générique *Sur la nature* (*Peri phûseôs*) de décrire l'origine de l'univers (macrocosme), celle de l'homme considéré comme un univers en miniature (microcosme) et celle de la société, imaginée comme le paradigme auquel devrait se conformer la cité réelle. Le « philosophe » qui veut décrire l'origine de l'univers, de l'homme et de la société se trouve aussi démuné que le poète, Hésiode par exemple, qui, dans sa *Théogonie*, commence par s'en remettre aux Muses pour savoir à quoi s'en tenir sur l'origine des dieux. À l'instar du poète, le philosophe tient alors un discours qui ne peut être déclaré ni vrai ni faux, dans la mesure où la référence de ce discours échappe à celui qui le tient, qui ne peut tout naturellement pas avoir été le témoin de l'origine de l'humanité et encore moins de celle de l'univers. Ce type de discours, c'est le mythe.

Le mythe est avant tout un récit, c'est-à-dire un discours qui se déploie dans le temps et qui décrit ce que font non point des entités abstraites, mais des personnages qui présentent une identité plus ou moins marquée. Voilà pourquoi, dans un certain nombre de passages, la mise en ordre du monde sensible est située dans le temps. C'est aussi la raison pour laquelle le démiurge, qui représente l'intellect, est doté d'une certaine personnalité, travaille à la façon d'un artisan et d'un paysan, et tente de convaincre la « nécessité » qui doit collaborer avec lui afin que voie le jour un monde où il y ait assez de permanence et de régularité pour que l'homme puisse le connaître, en parler et y agir. Le mythe entre en contradiction avec les exigences d'une explication qui doit laisser le temps de côté et ne faire intervenir que des entités générales ou abstraites. Une telle contradiction se trouve au cœur du *Timée*. Certains, comme Aristote, l'ont versée à leur critique de la cosmologie platonicienne, d'autres ont voulu la résoudre. Mais l'attitude la plus raisonnable et la plus économique est d'en prendre acte en considérant que, dans le contexte historique qui était le sien, Platon ne pouvait que donner à son explication cosmologique une allure « mythique ».

Traditionnel dans sa visée et même du point de vue de son genre littéraire, le *Timée* est cependant très novateur par la nature de l'explication qu'il propose, et ce sur trois points. Pour la première fois dans l'histoire, Platon pose le problème de la connaissance scientifique : une explication scientifique doit présenter un caractère de nécessité et d'idéalité qui ne peut être déduit de façon immédiate des données fournies par la perception sensible. Afin de résoudre ce problème, Platon

pose les jalons de ce qui va devenir la méthode utilisée dans toute recherche se prétendant scientifique, même si les axiomes qui constituent son système sont posés *a posteriori*, même si les règles d'inférence demeurent implicites, et même si observation et vérification restent pratiquement inexistantes. Enfin et surtout, pour la première fois dans l'histoire de la science, Platon fait des mathématiques l'instrument permettant d'exprimer certaines des conséquences qui découlent des axiomes qu'il a posés. Car, bien que, depuis Aristote, on reconnaisse toute la portée de la méthode scientifique, c'est-à-dire de la méthode hypothético-déductive, l'outil formel auquel a recours la cosmologie reste le langage ordinaire jusqu'à la Renaissance.

TIMÉE

ou Sur la nature ; genre physique

SOCRATE

[17a] Un, deux, trois¹, mais notre quatrième², mon cher Timée, celui qui faisait partie du groupe de ceux que j'avais invités au banquet que j'ai offert hier, et qui compte parmi ceux qui aujourd'hui m'ont convié à ce banquet, où est-il ?

TIMÉE

Il est tombé malade, Socrate ; car, s'il n'avait tenu qu'à lui, il n'eût pas manqué cette réunion.

SOCRATE

Il vous faudra donc, toi et ceux que je viens de nommer, tenir aussi le rôle de l'absent, n'est-ce pas ?

TIMÉE

Assurément, et dans la mesure du possible, nous n'y [17b] faillirons point, car il ne conviendrait pas que, après avoir été traités hier par toi comme doivent l'être des hôtes, ceux de nous qui sont là n'eussent à cœur de te rendre la politesse.

SOCRATE

Eh bien, vous souvenez-vous de toutes les questions et de tous les sujets que je vous avais enjoint de traiter ?

TIMÉE

Nous nous souvenons de certains ; tous ceux que nous aurons oubliés, tu seras là pour nous les remettre en mémoire. Mieux, si cela ne te pèse pas trop,

repasse-les en revue brièvement depuis le début, pour mieux assurer nos souvenirs.

SOCRATE

Soit ! Hier donc, [17c] si je ne m'abuse, les propos que je tenais sur l'organisation de la cité portaient pour le principal sur cette question : quelle était, selon moi, la constitution la meilleure et quelle sorte d'hommes elle exigeait.

TIMÉE

C'est bien cela, Socrate, et la constitution dont tu nous as parlé répondait tout à fait à notre attente.

SOCRATE

Or, dans une cité ainsi organisée, n'avons-nous pas commencé par mettre à part du groupe de ceux qui ont pour mission de la défendre³ le groupe que forment les paysans et tous ceux qui pratiquent d'autres techniques ?

TIMÉE

Si.

SOCRATE

Et, conformément à la nature, nous avons attribué à chaque citoyen une tâche et une seule [17d], celle qui lui était appropriée. Concernant ceux qui devaient porter les armes pour protéger tous les citoyens, nous avons aussi dit, n'est-ce pas, qu'il leur faudrait être exclusivement les « gardiens » de la cité, pour la défendre au cas où quelqu'un de l'extérieur ou même de l'intérieur se disposerait à commettre un méfait, faisant respecter avec douceur la justice chez ceux qui sont leurs subordonnés et qui par nature sont leurs amis, [18a] tout en se montrant implacables envers ceux des ennemis qu'il leur arriverait d'affronter au combat.

TIMÉE

Tout à fait exact.

SOCRATE

C'est que, je crois, l'âme des gardiens doit être dotée d'une nature particulière : elle doit au plus haut point, disions-nous, tout à la fois être pleine de fougue et tendre vers le savoir, pour que les gardiens puissent, comme il se

doit, se montrer doux envers leurs subordonnés et implacables envers leurs ennemis.

TIMÉE

Oui.

SOCRATE

Et pour ce qui est de leur éducation ? Cette éducation ne doit-elle pas comporter pour tous la gymnastique, la musique et tous les autres savoirs qu'exige leur condition ?

TIMÉE

Assurément.

SOCRATE

Nous avons encore dit, si je ne m'abuse, que la loi devrait interdire, à ceux [18b] qui du moins auront été éduqués de la sorte, de posséder en propre or, argent ou tout autre bien. Cependant, parce qu'ils les défendent, ils recevront de ceux dont ils assurent la sauvegarde un salaire pour la protection qu'ils leur apportent. Ce salaire ne dépassera pas ce qui convient à des gens faisant preuve de modération. Ils le dépenseront en commun, puisqu'ils passeront leur temps ensemble et qu'ils vivront en communauté, eux dont le souci continuel sera la pratique de la vertu et qui seront libérés de toute autre occupation.

TIMÉE

Cela aussi a été dit en ces termes.

SOCRATE

Et plus particulièrement en ce qui concerne les femmes, [18c] nous avons fait observer qu'il faudrait assortir aux hommes les femmes dont la nature se rapproche de la leur, et qu'il faudrait donner à toutes ces femmes-là exactement les mêmes occupations que celles qu'on donne aux hommes, que ce soit à la guerre ou dans les autres circonstances de la vie.

TIMÉE

C'est en ces termes que cela fut dit aussi.

SOCRATE

Et en ce qui concerne la procréation des enfants ? Le caractère insolite de nos propos n'en rend-elle pas la remémoration aisée ? C'est une communauté totale des mariages et des enfants que nous avons établie pour tout le monde, en prenant des mesures pour que personne ne puisse jamais reconnaître comme sien son rejeton, et pour que tous se considèrent comme [18d] membres de la même famille, parce qu'ils voient des sœurs et des frères en tous ceux qui peuvent l'être par l'âge, des parents et des grands-parents en tous ceux qui sont nés plus tôt, des enfants et des petits-enfants en ceux qui sont nés plus tard.

TIMÉE

Oui, cela est facile à retenir, comme tu le dis.

SOCRATE

Par ailleurs, pour que les enfants naissent d'emblée avec le meilleur naturel possible, nous avons dit, nous nous en souvenons n'est-ce pas, qu'il faudrait que les autorités, hommes et femmes, prennent des mesures pour arranger en secret les mariages [18e] à l'aide de tirages au sort, qui fassent que les mauvais d'un côté et les bons de l'autre se trouvent respectivement appariés à leurs pareils, sans que pourtant nul ne puisse nourrir de haine contre les autorités, chacun attribuant au hasard la cause de son union.

TIMÉE

Nous nous en souvenons.

SOCRATE

Et nous ajoutions qu'il ne fallait élever que les enfants des bons [19a], et qu'on devait se débarrasser des mauvais en les faisant passer secrètement dans l'autre groupe. Toutefois, les autorités devront sans cesse surveiller les enfants, à mesure qu'ils grandissent, pour faire remonter ceux qui s'en montreront dignes, et pour déplacer ceux qui, dans leur groupe, s'en montreront indignes en leur faisant prendre la place de ceux qui auraient été promus.

TIMÉE

C'est cela.

SOCRATE

Eh bien, ne venons-nous pas de faire un tour d'horizon satisfaisant de notre exposé d'hier, dans la mesure où il est possible de reprendre

sommairement cet exposé, ou bien, cher Timée, devons-nous déplorer dans ce que nous venons de dire quelque omission ?

TIMÉE

Nous n'avons aucune omission à déplorer, Socrate, car c'est bien là [19b] ce que nous avons dit.

SOCRATE

Veuillez écouter maintenant ce que j'ai encore à dire sur la constitution que je viens de décrire, quel est à son égard le sentiment que j'éprouve.

Ce sentiment s'apparente, me semble-t-il, à celui qu'on éprouve quand, contemplant de beaux animaux, qui sont figurés en peinture ou qui, même s'ils sont vraiment vivants, se tiennent au repos, on ressent l'envie de voir ces animaux bouger, rivaliser au combat en se comportant comme le laisse prévoir leur constitution physique. Voilà bien [19c] le sentiment que j'éprouve à l'égard de la cité dont je viens de décrire la constitution.

J'aimerais en effet entendre quelqu'un qui évoque les luttes que soutient cette cité, qui raconte comment cette cité rivalise avec les autres, comment elle entre en guerre avec le droit pour elle et comment, dans la guerre, elle fait voir les qualités qu'ont transmises aux citoyens leur éducation et leur formation, et cela aussi bien dans les opérations militaires que dans les négociations avec les autres cités prises une à une.

Or, sur ce point, Critias et Hermocrate, je me [19d] connais assez bien pour savoir que jamais je ne serai en mesure de faire de ces hommes et de cette cité l'éloge qu'ils méritent.

En ce qui me concerne, cela n'a rien d'étonnant ; mais je me suis fait la même opinion au sujet des poètes, qu'il s'agisse de ceux d'hier ou de ceux d'aujourd'hui. Ce n'est point que je méprise les poètes ; pourtant il est évident pour tout le monde que ceux qui sont des imitateurs arrivent à imiter avec la plus grande facilité et la plus grande perfection ce qui est familier au monde dans lequel ils ont été élevés ; en revanche, on a beaucoup de difficultés [19e] à bien imiter en actes et plus encore en paroles un monde dans lequel on n'a pas été élevé.

Quant aux sophistes, j'estime qu'ils font preuve d'un remarquable savoir-faire qui leur permet de produire une multitude de discours et de réaliser d'autres choses admirables, mais je crains que, vagabondant de ville en ville et n'ayant nulle part élu domicile, ils ne soient hors d'état de comprendre, à propos d'hommes qui s'adonnent à la fois à la philosophie et à la politique, l'importance et la qualité de tout ce que ces hommes peuvent, dans les combats et dans les discussions, faire et dire, dans l'action par leurs actes et par la parole dans leurs réunions respectives.

Restent alors les gens de votre genre, qui, [20a] par leur nature et par leur formation, participent à la fois de la politique et de la philosophie.

En effet, Timée que voici, qui vient de la cité si bien policée de Locres en Italie, où, par la fortune et par la naissance, il n'est inférieur à personne, s'est vu dans sa cité confier les plus hautes charges et décerner les plus grands honneurs ; en outre, il s'est, à mon sens, élevé aux sommets de la philosophie en son ensemble.

Quant à Critias, j'imagine, nous tous qui sommes d'ici savons qu'il n'est novice en rien de ce qui nous occupe.

Et pour ce qui est d'Hermocrate, sa nature et sa formation sont à la hauteur de toutes ces questions ; [20b] maints témoignages nous le garantissent.

Voilà pourquoi, quand hier vous m'avez demandé de développer la question de l'organisation de la cité, j'ai, après réflexion, accédé de bon cœur à vos désirs, convaincu que, pour prendre la suite de cet exposé, nuls autres que vous, si vous y consentiez, ne seraient plus compétents ; car, après avoir engagé la cité dans une guerre juste, vous seuls, parmi nos contemporains, pourriez faire apparaître tout ce qu'on attend d'elle. Maintenant que j'ai rempli ma tâche, je vous ai donc à mon tour assigné celle que je vous ai indiquée. Or, après avoir examiné la chose [20c] en commun, vous êtes convenus entre vous de me rendre aujourd'hui mon festin oratoire. Me voici donc paré pour la fête, et le plus empressé de tous pour recevoir (ce qu'on m'offrira).

HERMOCRATE

Assurément, Socrate, comme vient de le dire Timée, nous ne manquerons pas de faire de notre mieux, et d'ailleurs nous n'avons aucune excuse pour nous dérober. Aussi bien, hier, dès que, après t'avoir quitté, nous fûmes arrivés chez Critias, dans la chambre d'hôte qui est aussi celle où nous logeons, [20d] et même avant sur la route, nous nous sommes mis à réfléchir à ce projet. C'est alors que Critias nous fit un récit d'après une antique tradition orale. Ce récit, Critias, reprends-le maintenant pour Socrate, pour qu'il détermine s'il peut servir ou non pour remplir la tâche assignée.

CRISTAS

Voilà ce qu'il faut faire, si toutefois notre troisième compère, Timée, est de cet avis.

TIMÉE

C'est bien mon avis.

CRITIAS

Prête donc l'oreille, Socrate, à un récit qui, même s'il est tout à fait

étrange, reste absolument vrai, comme l’a affirmé il y a longtemps le plus sage des sept Sages [20e], Solon. Solon avait des liens de parenté avec Dropide, mon arrière-grand-père, pour lequel il avait en outre beaucoup d’affection, comme il l’a fait lui-même savoir en maints endroits de son œuvre poétique⁴. Devant Critias, mon grand-père, il raconta – récit que celui-ci à son tour dans sa vieillesse me fit de mémoire – que, dans le passé, notre cité accomplit de grands et admirables exploits, dont le souvenir s’est effacé sous l’effet du temps et en raison des catastrophes qui ont frappé l’humanité, mais que, parmi ces exploits, l’un surpassait tous les autres. Cet exploit nous permettrait, si nous nous le remettions en mémoire, [21a] en même temps de te rendre grâce et de faire un éloge vrai et mérité de la déesse, en cette panégyrie⁵ ; ce serait effectivement comme si nous lui adressions un hymne.

SOCRATE

Bien parlé ! Mais quel est donc cet exploit, dont on ne fait plus mention, mais que Critias racontait en disant qu’il avait été réellement accompli par notre cité dans l’Antiquité, d’après ce qu’il avait entendu dire à Solon.

CRITIAS

Je vais raconter cet exploit, d’après l’antique récit que j’ai entendu de la bouche d’un homme qui n’était pas jeune.

En effet, en ce temps-là, Critias, à ce qu’il disait, était déjà tout près de ses quatre-vingt-dix ans, alors que moi j’en avais environ dix. [21b] Nous nous trouvions le jour de Couréotis pendant les Apatouries⁶. Le programme accoutumé de la fête se déroula cette fois-là comme chaque fois, pour nous autres enfants. En effet, nos pères nous proposèrent des prix pour un concours de rhapsodies. À cette occasion, plusieurs poèmes de plusieurs poètes furent interprétés, et, comme, en ce temps-là, les poèmes de Solon étaient nouveaux, plusieurs d’entre nous, les enfants, en chantèrent. Or, un membre de notre phratrie déclara, soit que ce fut alors son avis, soit pour faire plaisir à Critias, que, pour lui, Solon qui avait au demeurant été le plus sage, [21c] avait en outre en poésie été de tous les auteurs celui qui faisait le plus figure d’homme libre. Alors, le vieillard – je m’en souviens très bien – en éprouva beaucoup de plaisir et dit avec un sourire :

CRITIAS L’ANCIEN

Le sûr est, Amynandre, que, si Solon n’avait pas fait de la poésie un passe-temps, mais y avait appliqué tous ses soins comme d’autres, s’il avait donné forme à ce récit qu’il avait rapporté d’Égypte en Grèce, et que si les séditions et les autres maux qu’il trouva ici à son retour ne l’avaient pas forcé à négliger la poésie [21d], ni Hésiode ni Homère ni aucun autre poète n’eût, à mon avis, jamais été plus célèbre que lui.

AMYNANDRE

Et quel était donc ce récit, Critias, demanda Arynandre ?

CRITIAS L'ANCIEN

Il parlait, répondit Critias, de la geste la plus grande et la plus digne entre toutes de renom, qu'ait accomplie notre cité ; mais, sous l'effet du temps et parce que connurent la destruction ceux qui en furent les acteurs, ce récit n'est pas parvenu jusqu'à nous.

AMYNANDRE

Reprends donc depuis le début, demanda Arynandre, ce que racontait Solon, en nous disant et comment et de qui il en avait entendu parler, comme de quelque chose de vrai.

CRITIAS L'ANCIEN

Il y a [21e] en Égypte, reprit Critias, dans le Delta, qu'entoure en se divisant à son sommet, le flot du Nil, un « nome » appelé Saïtique. De ce nome, la ville la plus importante est Saïs – dont justement est originaire le roi Amasis. Si l'on en croit les habitants de Saïs, la divinité fondatrice de la ville est une déesse, qui a pour nom, en langue égyptienne, Neith, et, en langue grecque, à ce qu'ils prétendent, Athéna. Ils ont une grande amitié pour les Athéniens et déclarent être en quelque manière leurs parents.

Dans cette ville, où l'avait conduit son voyage, disait Solon, on lui témoigna beaucoup de considération. Et, racontait-il entre autres, un jour qu'il interrogeait [22a] sur les choses du passé les prêtres les plus versés en la matière, il lui apparut que ni lui ni aucun autre Grec ne savait pour ainsi dire presque rien sur la question. Or, comme il souhaitait amener les prêtres à parler de l'Antiquité, il se mit à évoquer ce qui chez nous remonte à la plus haute Antiquité. Il raconta le mythe de Phoronée, qu'on dit être le premier homme, et de Niobé ; puis celui qui décrit comment Deucalion et Pyrrha survécurent au déluge. Il fit aussi [22b] la généalogie de leurs descendants, et il essaya de calculer à combien d'années remontaient les événements qu'il évoquait, en se remettant en mémoire leur âge.

C'est alors qu'un prêtre dont l'âge était particulièrement avancé, l'interrompit : « Solon, Solon, vous autres Grecs êtes toujours des enfants ; vieux, un Grec ne peut l'être. »

Sur ce, Solon s'enquit : « Que veux-tu dire par là ? »

Et le prêtre de répondre : « Jeunes, vous l'êtes tous par l'âme, car vous n'avez en elle aucune vieille opinion transmise depuis l'antiquité de bouche à oreille ni aucun savoir blanchi par le temps.

« Voici pourquoi. [22c] Bien des fois et de bien des manières, le genre

humain a été détruit, et il le sera encore. Les catastrophes les plus importantes sont dues au feu et à l'eau, mais des milliers d'autres causes provoquent des catastrophes moins importantes. Prenons par exemple cette histoire qu'on raconte chez vous. Un jour, Phaéton, le fils du Soleil, attela le char de son père, mais comme il n'était pas capable de conduire en suivant la route de son père, il mit le feu à ce qui se trouvait à la surface de la terre et périt lui-même foudroyé. Ce récit n'est qu'un mythe ; la vérité, la voici. Les corps qui, dans le ciel, accomplissent une révolution autour de la terre **[22d]** sont soumis à une variation, qui se reproduit à de longs intervalles ; ce qui se trouve à la surface de la terre est alors détruit par un excès de feu. À ces moments-là, tous les êtres humains qui sont établis sur des montagnes et en des lieux élevés ou secs périssent en plus grand nombre que ceux qui habitent au bord des fleuves ou près de la mer. Nous, c'est le Nil, notre sauveur en d'autres circonstances qui, en cette situation difficile aussi, nous sauve par sa crue. Quand, en revanche, les dieux, pour purifier la terre, provoquent un déluge, ce sont les habitants des montagnes qui sont épargnés, bouviers et pâtres, tandis que ceux qui, **[22e]** chez vous, habitent dans des cités sont entraînés vers la mer par les fleuves. Mais, dans notre pays, pas plus à ce moment-là qu'à aucun autre, ce n'est d'en haut que sur nos sillons ruisselle l'eau ; bien au contraire c'est d'en bas que toujours elle sourd naturellement. De là vient et par là s'explique, dit-on, que les événements dont le souvenir est ici conservé remontent à la plus haute Antiquité. Effectivement, dans tous les lieux où ni un froid excessif ni une chaleur brûlante ne l'empêche, on trouve toujours des êtres humains, en plus ou moins grand nombre. **[23a]**

« Aussi tout ce qui est arrivé chez vous, ici ou en quelque autre lieu, et dont nous avons été informés pour en avoir entendu parler, si, pour une raison ou pour une autre, c'est quelque chose de beau, de grand ou de remarquable à quelque autre titre, tout cela a, depuis l'antiquité, été consigné par écrit dans nos temples et conservé. Mais, chez vous et ailleurs, à peine se trouve constitué ce qui touche à l'écriture et à toutes les autres choses dont les cités ont besoin, chaque fois, à intervalles réglés, revient, comme une maladie, le flot **[23b]** du ciel qui fond sur vous ; et il n'épargne que ceux d'entre vous qui sont illettrés et étrangers aux Muses, en sorte que vous repartez du début comme si vous étiez redevenus jeunes, ignorant tout de ce qui est arrivé chez vous et ici dans l'ancien temps.

« En tout cas, les généalogies concernant les gens de chez vous que tu viens, Solon, de passer en revue, diffèrent bien peu des mythes pour enfants. D'abord, vous ne gardez le souvenir que d'un seul déluge sur terre, alors que plusieurs sont survenus auparavant. En outre, la plus belle et la meilleure communauté parmi les hommes, vous ne savez pas que c'est dans votre pays qu'elle est née ; c'est d'eux que vous descendez, toi et l'ensemble de la cité **[23c]** qui est aujourd'hui la tienne, parce que jadis un peu de semence s'en est conservée. Mais vous avez perdu le souvenir de tout cela parce que, pendant plusieurs générations, ceux qui furent épargnés, moururent sans avoir livré

leur voix à l'écriture. Oui, autrefois, Solon, avant la destruction la plus importante que causèrent les eaux, la cité, qui est aujourd'hui celle des Athéniens, était la meilleure pour la guerre et, à tous égards, celle qui avait les meilleures lois, et cela à un point remarquable. Cette cité a accompli les exploits les plus beaux, et ses institutions politiques surpassèrent en beauté toutes celles dont sous le ciel nous avons recueilli l'écho. » **[23d]**

Or, Solon disait avoir été émerveillé par ce qu'il avait entendu et avoir éprouvé le désir le plus vif de demander aux prêtres de passer en revue, pour lui, pas à pas et par le détail, tout ce qui concernait ses concitoyens d'autrefois.

Et le prêtre répondit : « C'est sans réticence aucune que je le ferai, Solon, par égard pour toi, pour ta cité et plus encore pour la déesse⁷, qui a reçu en partage votre cité et la nôtre, qui les a élevées et instruites. De nos deux cités, la vôtre est apparue mille ans avant la nôtre, quand elle a reçu de Gê et **[23e]** d'Héphaïstos la semence dont vous provenez. Notre cité a été organisée il y a huit mille ans, suivant le chiffre porté sur nos écrits sacrés. C'est donc les lois de vos concitoyens d'il y a neuf mille ans que je vais vous exposer brièvement, et, parmi les exploits qu'ils ont accomplis, je vous dirai le plus beau. Sur le détail **[24a]** de tout ce que je vais dire, nous reviendrons systématiquement une autre fois, quand nous en aurons le loisir, et cela en nous en reportant aux textes eux-mêmes.

« Eh bien, les lois de tes concitoyens d'alors, considère-les en les mettant en regard des nôtres. En effet aujourd'hui, tu retrouveras ici plusieurs exemples des lois qui étaient alors en vigueur chez vous. En premier lieu, le groupe des prêtres s'y trouve à part, séparé des autres. Puis vient le groupe des démiurges⁸, – chaque espèce de démiurge exerce son métier séparément, sans se mêler à aucune autre – le groupe des bergers, celui des chasseurs, celui des paysans. Pour sa part, le groupe des guerriers, **[24b]** sans doute l'as-tu constaté, se trouve ici séparé de tous les autres groupes, la loi prescrivant à ses membres de ne s'occuper de rien d'autre que de ce qui concerne la guerre. En outre, la nature de leur armement, constitué de boucliers et de lances, et dont, parmi les peuples d'Asie, nous avons été les premiers à être équipés, c'est la déesse qui nous en a montré l'usage, comme ce fut le cas pour vous, qui fûtes les premiers à en être équipés dans la région du monde que vous habitez. Enfin, pour ce qui est de la pensée, tu vois sans doute à quel point ici la loi s'en est préoccupée dès le début, suivant cet ordre **[24c]** : elle (nous) a tout appris depuis la divination et la médecine qui a en vue la santé, en partant de ces savoirs divins pour arriver à leurs applications humaines, et elle (nous) a pourvus de tous les autres savoirs qui découlent de ceux-là.

« Voilà donc quels étaient alors au total votre organisation et votre système, et c'est chez vous les premiers que la déesse a établi cette organisation quand elle a fondé votre cité, en choisissant le lieu où vous êtes nés, car elle y avait remarqué l'heureux mélange des saisons qui devait produire les hommes les plus intelligents. Parce que la déesse aimait la guerre

et le savoir, elle **[24d]** a choisi ce lieu, qui était susceptible de porter les êtres humains présentant avec elle la ressemblance la plus étroite, et elle fonda votre cité en premier. C'est donc là que vous étiez, régis par de telles lois et mieux policés encore, l'emportant dans tous les domaines de l'excellence sur tout le reste du genre humain, comme il sied à des gens qui ont été engendrés et éduqués par des dieux. Nombreux sont donc les exploits de votre cité, qui ont été consignés ici et qui suscitent notre admiration. Mais l'un surpasse **[24e]** tous les autres en importance et en valeur. En effet, nos écrits disent l'importance de la puissance étrangère que votre cité arrêta jadis dans sa marche insolente sur toute l'Europe et l'Asie réunies, lançant une invasion à partir de l'océan Atlantique.

« C'est que, en ce temps-là, on pouvait traverser cette mer lointaine. Une île s'y trouvait en effet devant le détroit qui, selon votre tradition, est appelé, les Colonnes d'Héraclès. Cette île était plus étendue que la Libye et l'Asie prises ensemble⁹. À partir de cette île, les navigateurs de l'époque pouvaient atteindre les autres îles, et de ces îles ils pouvaient passer sur tout le continent situé en face, **[25a]** le continent qui entoure complètement cet océan, qui est le véritable océan. Car tout ce qui se trouve de ce côté-ci du détroit dont nous parlons, ressemble à un port au goulet resserré ; de l'autre côté, c'est réellement la mer, et la terre qui entoure cette mer, c'est elle qui mérite véritablement de porter le nom de "continent". Or, dans cette île, l'Atlantide, s'était constitué un empire vaste et merveilleux, que gouvernaient des rois dont le pouvoir s'étendait non seulement sur cette île tout entière, mais aussi sur beaucoup d'autres îles et sur des parties du continent. En outre, de ce côté-ci du détroit, ils régnaient encore sur la Libye **[25b]** jusqu'à l'Égypte, et sur l'Europe jusqu'à la Tyrrhénie¹⁰.

« À un moment donné, cette puissance concentra toutes ses forces, se jeta d'un seul coup sur votre pays, sur le nôtre et sur tout le territoire qui se trouve à l'intérieur du détroit, et elle entreprit de les réduire en esclavage. C'est alors, Solon, que votre cité révéla sa puissance aux yeux de tous les hommes en faisant éclater sa valeur et sa force ; car, sur toutes les autres cités, elle l'emportait par la force d'âme et pour les arts qui interviennent dans la guerre. D'abord, à la tête des Grecs, **[25c]** puis seule par nécessité, puisque abandonnée par les autres, elle fut exposée à des périls extrêmes, mais elle vainquit les envahisseurs, dressa un trophée, permit à ceux qui n'avaient jamais été réduits en esclavage de ne pas l'être, et libéra, sans réserve aucune, les autres, tous ceux qui, comme nous, habitent à l'intérieur des Colonnes d'Héraclès.

« Mais, dans le temps qui suivit, se produisirent de violents tremblements de terre et des déluges. En l'espace d'un seul jour et d'une seule nuit funestes, **[25d]** toute votre armée fut engloutie d'un seul coup sous la terre, et l'île Atlantide s'enfonça pareillement sous la mer. De là vient que, de nos jours, là-bas, la mer reste impraticable et inexplorable, encombrée qu'elle est par la boue que, juste sous la surface de l'eau, l'île a déposée en

s'abîmant. »

Voilà donc, Socrate, ce que racontait Critias l'Ancien, d'après le récit qu'il avait recueilli de la bouche de Solon ; c'en est le résumé que tu viens d'entendre. Ainsi, quand hier tu parlais de la constitution politique et des hommes que tu disais, étais-je émerveillé, alors que je me remettais en mémoire ce que je viens de dire, en constatant que tu t'étais rencontré, par un hasard divin et sans en avoir le dessein, sur la plupart des points avec ce que Solon avait raconté. Pourtant, je ne souhaitais pas faire ce récit sur-le-champ. **[26a]** Car, à cause de l'éloignement de ce récit dans le temps, je ne m'en souvenais pas assez bien. Je réfléchis donc que je ne devais le raconter qu'après me l'être d'abord suffisamment remis tout entier en mémoire. De là vient que j'ai rapidement acquiescé aux prescriptions qui furent les tiennes hier, dans l'idée que toujours, en pareilles circonstances, la tâche la plus importante est de fournir un discours qui convienne aux souhaits exprimés, et qu'en cela, nous serions pourvus comme il faut.

Ainsi donc, comme l'a dit Hermocrate, hier, tout de suite en partant d'ici, je leur faisais part, à lui et à Timée, de ce dont je me souvenais, **[26b]** et, après les avoir quittés, je repris à peu près tout en y réfléchissant au cours de la nuit. Tant il est vrai, dit-on, que les choses apprises dans l'enfance restent en mémoire d'une façon merveilleuse. Moi, en effet, les choses que j'ai entendues hier, je ne sais si je pourrais toutes me les remettre en mémoire. En revanche, celles que j'ai entendues il y a très longtemps, je serais tout à fait étonné si l'une d'elles m'échappait. C'était au reste avec tant de plaisir et par manière de jeu qu'alors j'avais entendu ce récit, et le **[26c]** vieillard me renseignait de si bon cœur, alors que je le pressais de questions, que, comme les représentations d'une peinture à l'encaustique qu'on ne peut effacer, l'histoire persévère en moi ; ce qui explique qu'à Hermocrate et à Timée, j'ai, dès le lever du jour, fait le même récit, afin que comme moi ils en soient pourvus.

Et maintenant – c'est là précisément à quoi tendait tout ce discours –, je suis prêt, Socrate, à reprendre ce récit, non seulement en résumé, mais, comme je l'ai entendu, point par point. Les citoyens et la cité qu'hier tu nous décrivais comme en un mythe, aujourd'hui, nous les **[26d]** transférerons ici dans la réalité ; nous supposerons que cette cité est l'Athènes ancienne et les citoyens auxquels tu songeais nous dirons que ce sont nos vrais ancêtres, ceux dont parlait le prêtre. Sur tous les points, il y aura accord, et nous ne détonnerons point en disant que ce sont bien eux qui existèrent en ce temps-là. Tous ensemble, en unissant nos efforts, nous allons tâcher de satisfaire le mieux possible à tes prescriptions. Il faut donc examiner, Socrate, si ce discours est à notre gré, **[26e]** ou s'il faut chercher autre chose à la place.

SOCRATE

Et quel discours, Critias, pourrions-nous lui préférer ? Celui-ci est

approprié au sacrifice offert en ce jour à la déesse et s'y accorderait tout à fait ; de plus, le fait que ce n'est pas une fiction mythique, mais un discours vrai, présente sûrement une très grande importance. Comment en effet et où en trouverons-nous d'autres, si nous le lâchons ? Ce n'est pas possible. Mais, bonne chance. À vous de parler ! Quant à moi, j'ai, avec l'exposé que j'ai fait hier [27a], acquis le droit de me reposer maintenant, en vous écoutant.

CRITIAS

Considère donc, Socrate, le programme du festin que nous allons offrir en ton honneur. En effet, il nous a paru que Timée, celui d'entre nous qui est le plus versé en astronomie et celui qui a fourni le plus de travail pour pénétrer la nature de l'univers, devait parler en premier, et, partant avec la mise en ordre du monde, terminer avec la nature de l'homme. Et moi, après lui, me trouvant nanti par lui des hommes auxquels son exposé a donné naissance, et par toi d'un certain nombre d'entre eux que distingue leur éducation, [27b] une fois que, conformément au récit et à la loi de Solon, je les aurai fait comparaître devant nous comme devant des juges, j'en ferai les citoyens de notre cité, attendu que ce sont les Athéniens d'autrefois, que nous a révélés, alors qu'on en avait oublié le souvenir, la tradition des écrits sacrés ; et, à partir de là, j'en parlerai comme s'il s'agissait de fait de concitoyens et d'Athéniens.

SOCRATE

Il sera parfait et brillant, à ce que je vois, le régal oratoire que vous allez m'offrir. C'est donc à toi désormais de parler, Timée, semble-t-il, non sans avoir selon l'usage invoqué les dieux. [27c]

TIMÉE

Mais oui, Socrate, tous ceux en tout cas qui ont la moindre parcelle de sagesse, quand ils sont sur le point d'entreprendre une affaire, grande ou petite, invoquent toujours une divinité, n'est-ce pas ? Or nous, qui nous apprêtons à discourir sur l'univers d'une certaine manière, selon qu'il fut engendré ou encore pour dire qu'il n'est pas engendré, nous devons, à moins d'être tout à fait égarés, appeler à l'aide dieux et déesses et les prier de faire que tout ce que nous dirons soit avant tout conforme à leur pensée, et par conséquent satisfaisant pour nous. En ce qui concerne les dieux, que telle soit l'invocation ; [27d] en ce qui nous concerne, il faut faire l'invocation que voici : puissiez-vous avoir la plus grande facilité à comprendre ; et quant à moi, puissé-je mettre la plus grande clarté possible dans l'exposé de ma pensée sur le sujet proposé.

Or, il y a lieu, à mon sens, de commencer par faire cette distinction : qu'est-ce qui est toujours, sans jamais devenir, et qu'est-ce qui devient

toujours, sans être jamais ? De toute évidence, peut être appréhendé [28a] par l'intellect et faire l'objet d'une explication rationnelle, ce qui toujours reste identique. En revanche, peut devenir objet d'opinion au terme d'une perception sensible rebelle à toute explication rationnelle, ce qui naît et se corrompt, ce qui n'est réellement jamais. De plus, tout ce qui est engendré est nécessairement engendré sous l'effet d'une cause ; car, sans l'intervention d'une cause, rien ne peut être engendré. Aussi, chaque fois qu'un démiurge fabrique quelque chose en posant les yeux sur ce qui toujours reste identique et en prenant pour modèle un objet de ce genre, pour en reproduire la forme et les propriétés, tout ce qu'il réalise en procédant ainsi [28b] est nécessairement beau ; au contraire, s'il fixait les yeux sur ce qui est engendré, s'il prenait pour modèle un objet engendré, le résultat ne serait pas beau.

Soit le ciel dans son ensemble ou le monde – s'il arrive qu'un autre nom lui convienne mieux, donnons-lui ce nom. Il faut d'abord examiner à son sujet ce que, suppose-t-on, il faut examiner en premier lieu au sujet de toute chose. A-t-il toujours été, sans aucun principe de génération ? Ou bien a-t-il été engendré, tirant son origine d'un principe ? Il a été engendré, car on peut le voir et le toucher et par suite il a un corps. Or, tout ce qui est tel est sensible. Et ce qui est sensible, ce qui est appréhendé [28c] par l'opinion au terme d'une perception sensible, cela, nous venons de le voir, est engendré et sujet à la naissance. Pour sa part, ce qui est engendré, c'est, disons-nous, nécessairement par l'action d'une cause que cela est engendré. Cela dit, trouver le fabricant et le père de l'univers exige un effort et, lorsqu'on l'a trouvé, il n'est pas possible d'en parler à tout le monde.

Mais il faut encore se demander au sujet de l'univers, d'après lequel des deux sortes de modèles son fabricant l'a réalisé, d'après [29a] ce qui reste identique et dans le même état ou d'après ce qui devient ? Si notre monde est beau et si son démiurge est bon, il est évident que le démiurge a fixé ses regards sur ce qui est éternel ; autrement – hypothèse qu'il n'est même pas permis d'évoquer –, c'est sur ce qui est engendré. Il est évident pour tout le monde que le démiurge a fixé les yeux sur ce qui est éternel ; ce monde en effet est la plus belle des choses qui ont été engendrées, et son fabricant, la meilleure des causes. Par suite, ce qui a été engendré, c'est en conformité avec ce qui peut être appréhendé par la raison et par la pensée, c'est-à-dire en conformité avec ce qui reste identique, qu'il a été fabriqué par le démiurge.

Mais, dans ces conditions, notre monde doit de toute nécessité [29b] être l'image de quelque chose. Il est bien sûr de la plus haute importance de commencer par le commencement naturel. Voici donc, concernant une image et son modèle, la distinction qu'il faut établir, étant admis que tout discours porte sur quelque chose et que ce sur quoi porte ce discours lui est apparenté. D'un côté donc, tout discours qui porte sur ce qui demeure, sur ce qui est stable et translucide pour l'intellect, ne doit en rien manquer d'être stable et inébranlable, pour autant qu'il est possible et qu'il convient à un discours d'être irréfutable et invincible ; d'un autre côté, tout discours qui porte sur ce

qui est la copie de ce dont on vient de parler, parce qu'il s'agit d'une copie, entretient avec la première espèce de discours **[29c]** un rapport d'image à modèle. Ce que l'être est au devenir, la vérité l'est à la croyance. Si donc, Socrate, en bien des points et sur bien des questions – les dieux et la génération de l'univers –, nous nous trouvons dans l'impossibilité de proposer des explications qui en tout point soient totalement cohérentes avec elles-mêmes et parfaitement exactes, n'en sois pas étonné. Mais, si nous proposons des explications qui ne sont pas des images plus infidèles qu'une autre, il faut nous en contenter, en nous souvenant que moi qui parle et vous qui êtes mes juges **[29d]** sommes d'humaine nature, de sorte que, si, en ces matières, on nous propose un mythe vraisemblable, il ne sied pas de chercher plus loin.

SOCRATE

Parfait ! Timée, il faut absolument souscrire aux conditions que tu viens de poser. Ton prélude, c'est avec admiration que nous l'avons accueilli. Passons maintenant au thème : veuille l'interpréter sans interruption.

TIMÉE

Disons maintenant pour quelle raison celui qui a constitué le devenir, c'est-à-dire notre univers, l'a constitué. [29e] Il était bon, or, en ce qui est bon, on ne trouve aucune jalousie à l'égard de qui que ce soit. Dépourvu de jalousie, il souhaita que toutes choses devinssent le plus possible semblables à lui. Voilà donc quel est précisément le principe tout à fait premier du devenir, c'est-à-dire du monde ; en l'accueillant sur la foi d'hommes de sens, [30a] nous ne saurions en accueillir de plus correct. Parce que le dieu souhaitait que toutes choses fussent bonnes, et qu'il n'y eût rien d'imparfait dans la mesure du possible, c'est bien ainsi qu'il prit en main tout ce qu'il y avait de visible – cela n'était point en repos, mais se mouvait sans concert et sans ordre – et qu'il l'amena du désordre à l'ordre, ayant estimé que l'ordre vaut infiniment mieux que le désordre. Or, il n'était pas permis, et ce ne l'est pas, à l'être le meilleur de faire autre chose que ce qu'il y a de plus beau. Ayant réfléchi, il se rendit compte que, de choses par nature visibles, son travail ne pourrait jamais faire sortir un tout dépourvu d'intellect qui fût plus beau qu'un tout pourvu d'intellect [30b] et que, par ailleurs, il était impossible que l'intellect soit présent en quelque chose dépourvue d'une âme. C'est à la suite de ces réflexions qu'il mit l'intellect dans l'âme, et l'âme dans le corps, pour construire l'univers, de façon à réaliser une œuvre qui fût par nature la plus belle et la meilleure possible. Ainsi donc, conformément à une explication qui n'est que vraisemblable, il faut dire que notre monde, qui est un vivant doué d'une âme pourvue d'un intellect, a, en vérité, été engendré par suite de la [30c] décision réfléchie d'un dieu.

Ce point établi, il nous faut maintenant parler de ce qui suit immédiatement. À la ressemblance de quel vivant en particulier celui qui a façonné le monde l'a-t-il façonné ? À la ressemblance d'aucun de ces vivants qui tiennent le rang d'espèce particulière dans la nature, estimons-nous, car rien de ce qui ressemble à un être incomplet ne saurait jamais être beau. Mais l'ensemble auquel appartiennent tous les autres vivants à titre de parties, soit individuellement soit en tant qu'espèce, voilà, entre tous les vivants, supposons-nous, celui auquel ressemble le plus celui-ci. Effectivement, tous les vivants intelligibles, ce vivant les tient enveloppés en lui-même, de la même façon que notre monde nous contient nous et toutes les autres [30d] créatures visibles. Car, comme c'est au plus beau des êtres intelligibles, c'est-à-dire à un être parfait entre tous, que le dieu a précisément souhaité le faire

ressembler, il a façonné un vivant unique, visible, ayant à l'intérieur **[31a]** de lui tous les vivants qui lui sont apparentés par nature.

Eh bien, avons-nous eu raison de déclarer que le ciel est unique, ou eût-il été plus juste de dire qu'il y en a plusieurs et même une infinité ? Nous devons dire qu'il est unique, dès là que le démiurge l'a fabriqué d'après ce modèle. En effet, ce qui enveloppe tout ce qu'il y a de vivants intelligibles ne saurait jamais venir après un autre au second rang. Car il faudrait encore un autre vivant qui enveloppe les deux précédents, et dont ces deux-là seraient chacun une partie ; et ce ne serait plus à ces deux-là, mais à celui qui les enveloppe que notre monde ressemblerait, serait-il plus juste de dire. C'est donc bien pour que notre monde ressemblât par son **[31b]** unicité au vivant total, que celui qui a fabriqué le monde n'en a pas fait deux ou une infinité ; aussi notre ciel a-t-il été engendré seul de son espèce, et il le restera.

C'est évidemment corporel que doit être le monde engendré, c'est-à-dire visible et tangible. Or, sans feu rien ne saurait jamais devenir visible ; et rien ne saurait par ailleurs être tangible sans quelque chose qui soit solide ; or rien ne saurait être solide sans terre. De là vient que c'est avec du feu et avec de la terre que le dieu, lorsqu'il commença de le constituer, fabriqua le corps du monde. Mais deux éléments ne peuvent seuls former une composition qui soit belle, sans l'intervention d'un troisième ; il faut en effet, entre les deux **[31c]**, un lien qui les réunisse. Or, de tous les liens, le plus beau, c'est celui qui impose à lui-même et aux éléments qu'il relie l'unité la plus complète, ce que, par nature, la proportion¹¹ réalise de la façon la plus parfaite. Chaque fois que de trois nombres quelconques, que ces nombres soient entiers ou en puissance¹², celui du **[32a]** milieu est tel que ce que le premier est par rapport à lui, lui-même l'est par rapport au dernier, et inversement que ce que le dernier est par rapport à celui du milieu, celui du milieu l'est par rapport au premier, celui du milieu pouvant devenir premier et dernier, le dernier et le premier pouvant à leur tour devenir moyens, il en résulte nécessairement que tous se trouvent être dans une relation d'identité, et que, parce qu'ils se trouvent dans cette relation d'identité les uns par rapport aux autres, ils forment tous une unité. Cela dit, si le corps de l'univers avait dû être une surface, dépourvue de toute profondeur, une seule médiété eût suffi **[32b]** à établir un lien entre les autres termes qui l'accompagnent et elle-même¹³. Mais en fait, il convenait que ce monde fût un solide, et, en ce qui concerne les solides, ce n'est jamais une seule médiété, mais toujours deux qui établissent entre eux une proportion¹⁴. Voilà bien pourquoi le dieu, ayant placé au milieu, entre le feu et la terre, l'eau et l'air, et ayant introduit entre eux, autant que c'était possible, le même rapport, qui fasse que ce que le feu est à l'air, l'air le soit à l'eau, et que ce que l'air est à l'eau, l'eau le soit à la terre, a constitué à l'aide de ces liens un monde visible et tangible.

Voilà bien pour quelles raisons et à partir de quels éléments, éléments qui présentent ces propriétés et qui sont au nombre **[32c]** de quatre, le corps du monde a été engendré. L'accord qu'il manifeste, il le tient de la proportion

géométrique ; et les rapports instaurés par cette proportion lui apportent l'amitié, de sorte que, rendu identique à lui-même, il ne peut être dissous par personne d'autre que par celui qui a établi ces liens.

Or, de ces quatre éléments pris un à un, la constitution du monde a absorbé la totalité. C'est en effet tout le feu, toute l'eau, tout l'air et toute la terre qu'utilisa celui qui constitua le monde pour le constituer, ne laissant hors du monde aucune parcelle, aucune propriété de quoi que ce soit. Voici quel était son dessein. Il souhaitait en premier lieu que le monde fût avant **[32d]** tout un vivant parfait, constitué de parties parfaites ; **[33a]** que de plus il fût unique, dans la mesure où il ne restait rien à partir de quoi un autre vivant de même nature pût venir à l'être ; et qu'enfin il fût exempt de vieillesse et de maladie, car le démiurge était bien conscient du fait que, si un corps est quelque chose de composé, la chaleur, le froid et tous les autres phénomènes qui présentent des propriétés énergétiques arrivent, lorsqu'ils l'environnent de l'extérieur et l'affectent de façon intempestive, à le dissoudre et à y introduire maladies et vieillesse qui le font dépérir. Voilà en vertu de quelle cause et en vertu de quel raisonnement le dieu a construit un ensemble qui, formé à partir de tous ces ensembles, réalise une unité, un être parfait, exempt de vieillesse et de maladie. **[33b]**

Comme figure, il lui donna celle qui lui convenait et qui lui était apparentée. Au vivant qui doit envelopper en lui-même tous les vivants, la figure qui pourrait convenir, c'était celle où s'inscrivent toutes les autres figures. Aussi est-ce la figure d'une sphère, dont le centre est équidistant de tous les points de la périphérie, une figure circulaire, qu'il lui donna comme s'il travaillait sur un tour – figure qui entre toutes est la plus parfaite et la plus semblable à elle-même –, convaincu qu'il y a mille fois plus de beauté dans le semblable que dans le dissemblable.

Il en a rendu tout le pourtour extérieur parfaitement lisse, et cela pour plusieurs raisons. En effet, le monde n'avait nullement besoin d'yeux **[33c]**, car il ne restait rien à voir à l'extérieur de lui ; ni d'oreilles, car il n'y avait non plus rien à entendre à l'extérieur de lui. Et nul souffle ne l'entourait, qui attendît qu'on le respire. Par ailleurs, il n'avait pas besoin d'un organe, qui lui permette d'absorber de la nourriture, puis de rejeter cette nourriture après en avoir extrait les sucs. Car rien ne sortait du monde et rien n'y entraît d'où que ce soit, puisqu'il n'y avait rien hors de lui. En effet le monde a été fabriqué de façon qu'il puisse se procurer sa nourriture en se consommant lui-même, et à ce que toute action, dont il prend l'initiative **[33d]** ou qu'il subit, se produise en lui et soit incitée par lui. En effet, celui qui l'a constitué a considéré que le monde serait bien meilleur s'il se suffisait à lui-même plutôt que s'il était dépendant de quoi que ce soit.

Le dieu décida que, comme ces instruments ne présenteraient aucune utilité, il devait se garder de lui adapter des mains, qui lui permissent de saisir ou de repousser quelque chose, des pieds ou plus généralement tout appareil servant à se tenir debout. **[34a]** En effet, des sept mouvements¹⁵ appropriés à

un corps, il lui a donné en partage celui qui entretient le plus de rapport avec l'intellect et avec la pensée. Voilà pourquoi, en lui imprimant un mouvement de rotation uniforme dans le même lieu et sur lui-même, il l'a fait se mouvoir d'un mouvement circulaire ; et il l'a privé de l'ensemble des six autres mouvements, faisant en sorte qu'il ne connût pas les errements de ces mouvements. Et comme, pour cette révolution, point n'était besoin de pieds, il l'a fait naître sans jambes ni pieds.

Tel fut, au total, le plan du dieu qui est toujours au sujet du dieu qui devait naître un jour. En conformité avec ce plan, il fit, pour ce dernier, un corps lisse et uniforme [34b], en tout point équidistant de son centre, un corps complet, un corps parfait constitué de corps parfaits. Puis, au centre de ce corps, il a placé une âme, il l'a étendue à travers le corps tout entier et même au-delà et il l'en a enveloppé. Il a ainsi constitué un ciel circulaire entraîné, bien entendu, dans un mouvement circulaire, un ciel unique, seul de son espèce, solitaire, mais capable en raison de son excellence de vivre en union avec lui-même, sans avoir besoin de quoi que ce soit d'autre, se suffisant à lui-même comme connaissance et comme ami. C'est en procédant ainsi que le démiurge fit naître le monde, qui est un dieu bienheureux.

En fait, cette âme, c'est non pas, comme nous entreprenons d'en parler maintenant, après le corps, [34c] mais bien avant lui que le dieu en a constitué le mécanisme. Car, quand il l'assembla, il n'eût pas permis que le plus vieux se trouvât sous la dépendance du plus jeune. Mais d'une certaine façon la part de l'occasionnel et du fortuit, qui est grande en nous-mêmes, se retrouve dans notre discours. C'est plutôt première et antérieure par la naissance et par l'excellence que le dieu constitua l'âme, pour qu'elle puisse commander au corps et le garder sous sa dépendance, en utilisant les ingrédients suivants et en procédant de cette manière.

Entre l'Être [35a] indivisible et qui reste toujours le même et l'Être divisible qui devient dans les corps, il forma par un mélange des deux premiers une troisième sorte d'Être ; et de nouveau en ce qui concerne le Même et l'Autre, il forma un composé tenant le milieu entre ce qu'il y a en eux d'indivisé et ce qu'il y a de divisible dans les corps ; et, prenant ces trois ingrédients, il forma de la même façon par un mélange, où ils entraient tous, une seule réalité, en unissant harmonieusement par force la nature de l'Autre, rebelle au mélange, au Même, et en les mêlant à l'Être [35b], formant une unité à partir de ces trois choses¹⁶.

Derechef, l'ensemble ainsi obtenu, il le distribua en autant de parties qu'il convenait, chacune toutefois restant un mélange de Même, d'Autre et d'Être. Il se mit donc à faire le partage que voici¹⁷. D'abord, il retrancha une seule part sur le tout ; après celle-ci, il en retrancha une seconde, double de la première ; et encore une troisième, qui, valant une fois et demie la seconde, était le triple de la première ; une quatrième double de la seconde ; une cinquième, triple de la troisième ; [35c] une sixième, valant huit fois la première ; et une septième, valant vingt-sept fois la première. Après quoi, il

combla les intervalles doubles [36a] et triples, en détachant encore des morceaux du mélange initial et en les intercalant entre les premières, de façon qu'il y ait dans chaque intervalle deux médiétés, la première surpassant l'un des extrêmes tout en étant surpassée par l'autre d'une même fraction de chacun d'eux, et la seconde surpassant l'un des extrêmes d'un nombre égal à celui dont elle est elle-même surpassée. De ces relations naquirent, dans les intervalles ci-dessus mentionnés, des intervalles nouveaux de un plus un demi, un plus un tiers et un plus un huitième. [36b] À l'aide de l'intervalle de un plus un huitième, le dieu a comblé tous les intervalles de un plus un tiers, laissant subsister de chacun d'eux une fraction, telle que l'intervalle restant fût défini par le rapport du nombre deux cent cinquante-six au nombre deux cent quarante-trois. C'est ainsi que le mélange, d'où il avait détaché tous ces morceaux, il se trouva l'avoir entièrement utilisé.

Alors, toute cette plaque, il la découpa en deux morceaux, dans le sens de la longueur ; et les deux bandes ainsi obtenues, il les appliqua l'une sur l'autre en faisant coïncider leur milieu à la façon d'un *khi*¹⁸, puis il les courba en cercle pour former un seul arrangement, [36c] soudant l'une à l'autre leurs extrémités au point opposé à leur intersection¹⁹.

Ensuite, les dotant du mouvement circulaire uniforme qui se produit au même endroit, il prit ces deux cercles et il fit l'un extérieur, l'autre intérieur. Or, le mouvement extérieur il le désigna comme étant celui du Même, le mouvement intérieur, comme celui de l'Autre. Le mouvement du Même, il l'orienta suivant le côté (d'un quadrilatère) de la gauche vers la droite, celui de l'Autre, suivant la diagonale, de la droite vers la gauche ; et il accorda la prééminence à la révolution du Même et du Semblable, [36d] car, seule, il la laissa sans division. En revanche, la révolution intérieure, il la divisa à six reprises, pour former sept cercles inégaux, correspondant chacun à un intervalle double ou à un intervalle triple, de telle sorte qu'il y ait trois intervalles de chaque sorte. Il prescrivit que ces cercles aillent en sens inverse les uns des autres, trois avec des vitesses semblables, et les quatre autres avec des vitesses différentes les unes par rapport aux autres et différentes de celles des trois autres, mais suivant un mouvement réglé.

Une fois l'âme entièrement constituée conformément à l'idée de celui qui la constitua, ce dernier passa à l'assemblage de tout ce qu'il y a de matériel à l'intérieur de cette âme [36e] et, faisant coïncider le milieu de celui-ci avec le milieu de celle-là, il les ajusta. Alors, l'âme, étendue depuis le milieu jusqu'à la périphérie du ciel qu'elle enveloppait circulairement de l'extérieur, commença, à la façon d'une divinité, en tournant en cercle sur elle-même, une vie inextinguible et raisonnable pour toute la durée des temps.

Voilà donc comment furent engendrés, d'une part le corps visible du ciel, et de l'autre l'âme, qui est invisible et qui participe à la raison [37a] et à l'harmonie, l'âme qui est la meilleure des choses qu'engendra le meilleur d'entre les êtres qui sont rationnels et qui toujours subsistent.

Puis donc que l'âme a été constituée à partir d'un mélange de trois

ingrédients, qui proviennent du Même, de l'Autre et de l'Être, qu'elle a été divisée et liée suivant des proportions et qu'en outre elle se meut en cercle elle-même en revenant sur elle-même, chaque fois qu'elle entre en contact avec quelque chose dont l'être est divisible ou avec quelque chose dont l'être est indivisible, un mouvement la traverse tout entière, et elle dit à quoi un tel objet est identique et de quoi il est différent, et relativement à quoi surtout et sous quel aspect [37b] et comment et à quel moment il arrive que chacun, eu égard à l'autre, soit et pâtisse à la fois chez les êtres en devenir et par rapport aux êtres qui restent toujours les mêmes. Or, ce discours est dans le vrai tout autant quand il concerne une identité que quand il porte sur une différence. Chaque fois que, emporté sans son articulé ni bruit dans ce qui se meut par soi-même, il porte sur le sensible et que c'est le cercle de l'Autre, qui est régulier, qui transmet l'information à l'âme tout entière, se forment des opinions et des croyances, fermes et vraies ; et, chaque fois qu'il s'applique à [37c] ce qui se rapporte à la raison, et que c'est le cercle du Même, qui est parfaitement rond, qui révèle ces choses, le résultat en est nécessairement l'intellection et la science. Mais ces deux processus cognitifs, en quoi se produisent-ils ? Quelqu'un qui répondrait que c'est en autre chose qu'en l'âme, celui-là dirait tout sauf la vérité.

Or, quand le père qui l'avait engendré constata que ce monde, qui est une représentation des dieux éternels, avait reçu le mouvement et qu'il était vivant, il se réjouit et, comme il était charmé, l'idée lui vint de le rendre encore plus semblable à son modèle. Comme [37d] effectivement ce modèle se trouve être un vivant éternel, le dieu entreprit de faire que notre univers aussi devienne finalement tel, dans la mesure du possible. Or ce vivant, comme il était éternel, il n'était pas possible de l'adapter en tout point au vivant qui est engendré. Le démiurge a donc l'idée de fabriquer une image mobile de l'éternité ; et, tandis qu'il met le ciel en ordre, il fabrique de l'éternité qui reste dans l'unité une certaine image éternelle progressant suivant le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le « temps ».

En effet, les jours, les nuits, les mois et [37e] les années n'existaient pas avant que le ciel fût né ; c'est en même temps qu'il construisait le ciel, que le dieu s'arrangea pour qu'ils naquissent. Tout cela, ce sont des divisions du temps, et les expressions « il était », « il sera », ne sont que des modalités du temps, qui sont venues à l'être ; et c'est évidemment sans réfléchir que nous les appliquons à l'être qui est éternel, de façon impropre. Certes, nous disons qu'« il était », qu'« il est » et qu'« il sera », mais, à parler vrai, seule l'expression « il est » s'applique à l'être qui est éternel [38a]. En revanche, les expressions « il était » et « il sera », c'est à ce qui devient en progressant dans le temps qu'il sied de les appliquer, car ces deux expressions désignent des mouvements. Mais ce qui reste toujours dans le même état sans changer, il ne convient pas que cela devienne plus jeune ou plus vieux avec le temps, ni que cela soit venu à l'être dans le passé, se trouve venu à l'être dans le présent ou vienne à l'être dans l'avenir. Et, de façon générale, à ce qui reste toujours dans

le même état sans changer, n'appartient rien de tout ce que le devenir a attaché à ce qui est transmis par les sens, mais ce ne sont là que des modalités du temps qui imite l'éternité et qui se meut en cercle suivant le nombre. Et, en plus de celles qui viennent d'être mentionnées, nous utilisons des formules de ce genre : **[38b]** le passé « est » le passé, ce qui est en train de devenir « est » en train de devenir, et encore le futur « est » le futur, et aussi le non-être « est » le non-être, formules qui ne présentent aucune exactitude. Mais, sur toutes ces questions, ce n'est peut-être pas, au point où nous en sommes, le moment opportun d'apporter des précisions.

Le temps est donc né en même temps que le ciel afin que, engendrés en même temps, ils soient dissous en même temps, si jamais ils doivent connaître la dissolution ; en outre, le temps a été engendré sur le modèle de la nature éternelle, pour qu'il entretienne avec elle la ressemblance la plus grande possible. Effectivement, le modèle **[38c]** est de toute éternité quelque chose qui est, alors que le ciel, sans discontinuer, d'un bout à l'autre du temps a été, est et sera.

Un tel raisonnement et un tel dessein du dieu concernant la naissance du temps entraînèrent comme conséquence, afin que fût engendré le temps, la naissance du Soleil, de la Lune et des cinq autres astres, qui ont reçu le surnom d'« errants », et qui sont apparus pour définir et conserver les nombres du temps²⁰. Le dieu façonna le corps de chacun d'entre eux et il les plaça sur les orbites que décrit la course circulaire de l'Autre. Sur sept orbites, furent placés ces sept corps : la Lune **[38d]** d'abord sur la première orbite au voisinage de la Terre, le Soleil ensuite sur la seconde au-dessus de la Terre, puis l'astre du matin [= Vénus], et celui qui, dit-on, est consacré à Hermès [= Mercure], sur des cercles qui vont à une vitesse égale à celle du Soleil, même s'ils ont reçu une impulsion dans le sens contraire à la sienne ; de là vient que se rattrapent et se laissent rattraper tour à tour le soleil, l'astre d'Hermès et l'astre du matin. Pour les autres corps [= Mars, Jupiter, Saturne], si l'on voulait dire où le dieu les a installés et pour quelles raisons, sans en omettre aucune, cette recherche, qui est accessoire, serait plus laborieuse que **[38e]** le sujet principal en vue duquel on la ferait. D'ailleurs, sur ces corps, peut-être trouverons-nous plus tard le loisir de faire l'exposé qu'ils méritent.

Lors donc que tous les astres qui étaient nécessaires pour constituer ensemble le temps eurent chacun été dotés du mouvement qui leur convenait, et que, comme corps maintenus dans les liens d'une âme, ils furent devenus des vivants et eurent été mis au courant de ce qui leur était prescrit, ils prirent leur course en suivant évidemment la révolution de l'Autre **[39a]**, qui, oblique, coupe, par le travers, la révolution du Même et se trouve dominée par elle ; certains astres se meuvent sur des cercles plus grands, d'autres sur des cercles plus petits, ceux qui se meuvent sur des cercles plus petits allant plus vite, ceux qui se meuvent sur des cercles plus grands, moins vite.

Aussi, en raison du mouvement du Même, les corps qui ont la révolution la plus rapide semblaient-ils être rattrapés par les plus lents, alors qu'en fait ils

les rattrapaient. En effet, entraînant sur son axe l'ensemble des cercles que ces corps décrivent, le mouvement du Même leur donnait l'apparence d'une hélice, étant donné que, dans deux plans, ces corps devaient avancer en sens inverse simultanément [39b] ; ainsi, le corps qui s'éloignait le plus lentement du mouvement qui est le plus rapide paraissait-il le suivre de plus près.

Et, pour faire qu'il y ait une mesure vraiment claire à la vitesse et à la lenteur avec laquelle ils accomplissaient leurs huit révolutions, le dieu alluma un luminaire dans le second des cercles à partir de la Terre – celui-là précisément auquel tout à l'heure nous avons donné le nom de « Soleil » – afin qu'il puisse au mieux remplir tout le ciel de sa lumière et qu'eussent part au nombre tous les vivants, à qui cela convenait, en l'apprenant par la révolution du Même et du Semblable. Voici donc de quelle manière et pour quelles raisons sont apparus la nuit et le jour [39c] ; c'est la course circulaire qui est uniforme et la mieux réglée. On a un mois chaque fois que la Lune, ayant fait le tour de son orbite, rattrape le Soleil ; une année, chaque fois que le Soleil achève de décrire son cercle. Les périodes des autres corps n'ont pas été prises en considération par les êtres humains, à l'exception d'un tout petit nombre comparé à la masse ; aussi les hommes ne leur donnent-ils pas de nom et, même s'ils les observent, n'expriment-ils pas à l'aide de nombres leurs rapports mutuels, en sorte que, pour ainsi dire, ils ne savent pas qu'un temps est marqué par leurs courses errantes, [39d] qui sont prodigieusement nombreuses et extraordinairement variées.

Tout de même, on peut au moins comprendre que le nombre parfait du temps marque l'accomplissement de l'année parfaite, chaque fois que les vitesses relatives associées à chacune des huit révolutions connaissent leur couronnement, lorsqu'elles se retrouvent mesurées par le cercle du Même, c'est-à-dire de ce qui se meut uniformément.

Voilà comment et en vue de quoi ont été engendrés tous ceux des astres qui parcourent le ciel et qui reviennent sur leurs pas ; c'est pour que ce monde-ci ressemble le plus possible au vivant parfait [39e] et intelligible et pour qu'il imite sa nature éternelle.

Jusque-là tout, y compris la naissance du temps, se trouvait réalisé de façon à ressembler à son modèle, mais le monde ne comprenait pas encore l'ensemble des vivants qui sont nés en lui, et pour cette raison il manquait encore de ressemblance. Cette partie du monde qui restait à faire, le dieu s'employa donc à la réaliser en reproduisant la nature du modèle. Conformément à la nature et au nombre des espèces dont l'intellect discerne la présence dans ce qui est le Vivant, le dieu considéra que ce monde aussi devait avoir les mêmes en nature et en nombre. Or, il y en a quatre : la première est l'espèce céleste, celle des dieux, la seconde l'espèce ailée, c'est-à-dire celle qui circule dans l'air, la troisième [40a] l'espèce aquatique, et la quatrième l'espèce qui va à pied et qui vit sur la terre ferme.

S'agissant donc de l'espèce divine, c'est de feu qu'il réalisa la plus grande partie de sa structure, afin qu'elle fût le plus possible brillante et belle

à voir ; et, pour qu'elle soit conforme à l'image du tout, il lui donna une forme bien arrondie. Puis cette espèce, il l'installa dans la régularité du mouvement le plus puissant, pour qu'elle soit entraînée par lui, après l'avoir répartie en cercle dans tout le ciel, diversifiée en une broderie dont l'ensemble confère au ciel un ordre et une beauté véritables. À chaque dieu, il a attaché deux mouvements : l'un uniforme dans le même lieu, car chaque dieu pense toujours la même chose concernant les mêmes choses **[40b]** ; et l'autre, vers l'avant, puisque chaque corps céleste est dominé par le mouvement circulaire du Même et du Semblable. Cette espèce est dépourvue des cinq autres mouvements et reste en place, pour que chacun de ces dieux ait le plus de perfection possible. Voilà donc pour quelle raison naquirent tous ceux des astres qui n'errant pas, vivants divins, éternels et qui, animés d'un mouvement uniforme dans le même lieu, restent toujours fixes.

Puis les corps célestes qui reviennent sur leurs pas et qui en ce sens ont une course errante, sont, comme nous l'avons dit plus haut, nés en même temps qu'eux.

Quant à la terre, notre nourrice, enroulée autour de l'axe qui traverse le tout, **[40c]** le dieu l'a établie pour être gardienne et démiurge de la nuit et du jour, elle qui est la première et la plus ancienne de toutes les divinités qui sont nées à l'intérieur du ciel.

Or, décrire les danses de ces mêmes corps célestes, leurs juxtapositions les unes avec les autres, déterminer les rétrogradations et les progressions de leurs courses circulaires les unes par rapport aux autres, dire quand elles se trouvent en conjonction, lesquelles de ces divinités se mettent les unes devant les autres et combien se trouvent à l'opposé, montrer lesquelles se font l'une à l'autre écran et au bout de quel temps chacune se cache à nos yeux pour de nouveau reparaitre, provoquant ainsi l'effroi et fournissant des présages sur les événements à venir aux gens qui ne sont point capables de les prévoir grâce au calcul **[40d]**, expliquer tout cela, ce serait peine perdue, si on n'avait pas sous les yeux une représentation mécanique des mouvements considérés. En voilà assez sur le sujet, pensons-nous ; mettons donc fin à cet exposé sur la nature des dieux visibles et engendrés.

En ce qui concerne les autres divinités, dire et célébrer leur naissance, voilà une tâche qui est au-dessus de nos forces. Il faut faire confiance à ceux qui en ont parlé avant nous, eux qui, prétendent-ils, sont des rejetons des dieux, et qui savent exactement, j'imagine, à quoi s'en tenir du moins sur leurs ancêtres. Ainsi donc, il est impossible de ne pas faire confiance à des enfants des dieux, même s'ils **[40e]** tiennent des discours qui ne sont ni vraisemblables ni rigoureux ; du moment qu'ils assurent débiter des affaires de famille il faut les croire, suivant en cela l'usage. Faisons donc nôtre et répétons quelle fut selon eux la généalogie de ces dieux. Terre et Ciel eurent pour enfants Océan et Téthys ; ceux-ci à leur tour engendrèrent Phorkys, Kronos, Rhéa et tous leurs puînés ; de Kronos et de Rhéa, naquirent Zeus, Héra et tous ceux dont nous savons que la tradition les présente comme leurs

frères et leurs sœurs ; et encore les autres, descendants de ces derniers **[41a]**.

Lors donc que tous les dieux, tant ceux dont nous observons les évolutions circulaires que ceux qui ne se montrent que quand ils le souhaitent furent nés, le dieu qui a engendré cet univers-ci leur dit :

Dieux qui êtes issus de dieux, les œuvres dont je suis, moi, le démiurge et le père, sont indissolubles, parce qu'elles tiennent leur naissance de moi ; tel, du moins, est mon souhait. Même si en fait tout ce qui a été assemblé peut être dissous, seul un être méchant souhaiterait dissoudre ce qui résulte d'une belle harmonie **[41b]** et ce qui est en bon état. C'est pourquoi, bien que, puisque vous êtes venus à l'existence, vous ne soyez ni immortels ni totalement indissolubles, vous ne connaîtrez certainement pas la dissolution **[41c]** et n'aurez pas la mort pour lot, car, en mon vouloir, il vous a été échu un lien plus puissant et plus impérieux encore que ceux qui assurèrent votre cohésion, lorsque vous vîntes à l'être.

Eh bien, maintenant, voici les instructions que je vous donne ; tenez-en compte. Parmi les espèces mortelles, il en reste trois qui ne sont pas encore nées. Or, si elles ne viennent pas à l'existence, le ciel ne sera pas parfait. Car il n'aura pas en lui toutes les espèces de vivants ; il faut que ces espèces mortelles naissent, si le ciel doit être absolument parfait. Or, s'ils tenaient de moi leur naissance et leur participation à la vie, ces êtres seraient les égaux des dieux. Afin donc que ces êtres soient mortels et pour que le tout soit réellement tout, appliquez-vous, selon votre nature, à être les démiurges de ces vivants, prenant modèle sur la puissance que j'ai déployée pour assurer votre naissance. Et, en ce qui concerne la partie qui en eux doit porter le même nom que les immortels, cette partie qu'on appelle « divine » et qui commande chez ceux d'entre eux qui ne cessent de pratiquer la justice et qui souhaitent vous suivre, cette partie, que j'ai semée et que j'ai pris l'initiative de faire venir à l'existence, je vais vous la confier. Pour le reste, enlancez à cette partie immortelle **[41d]** une partie mortelle, fabriquez les vivants, faites-les naître, donnez-leur de la nourriture, faites-les croître et, quand ils périront, recevez-les de nouveau auprès de vous.

Ainsi parla-t-il ; puis revenu au cratère dans lequel il avait auparavant composé par un mélange l'âme de l'univers, il s'employa à fondre le reste des ingrédients utilisés antérieurement, en réalisant presque le même mélange, un mélange dont les ingrédients n'étaient plus aussi purs qu'avant, mais qui était de second et de troisième ordre. Après avoir mélangé le tout, il divisa le mélange en autant d'âmes qu'il y a d'astres, et il affecta chaque âme à un astre. **[41e]**

Et, y ayant fait monter les âmes comme sur un char, il leur révéla la nature de l'univers, et leur exposa les lois de la destinée : la première naissance serait établie identique pour toutes, afin qu'aucune ne fût moins bien traitée par lui ; il fallait que, disséminées dans les instruments du temps, chacune dans celui qui lui convenait, l'âme devînt la créature qui, parmi les vivants, vénérât le plus les dieux ; et, puisque la nature humaine est double, **[42a]** voilà quelle serait l'espèce la meilleure, celle qui par la suite allait être appelée « mâle ».

Maintenant, chaque fois que, en vertu de la nécessité, une âme viendrait s'implanter en des corps, et que des parties s'ajouteraient au corps où ces âmes seraient incarnées, tandis que d'autres parties s'en détacheraient, un certain nombre de facteurs devraient intervenir dans la nature humaine : d'abord la sensation devrait de toute nécessité apparaître, la même pour tous les vivants, mise en branle par des impressions violentes, connaturelle ; en second lieu, le désir, un mélange de plaisir et de souffrance ; et en outre, la

crainte, la colère et toutes les affections qui s'ensuivent et **[42b]** toutes celles qui sont d'une nature contraire : dominer ces éléments serait vivre dans la justice, et être dominé par eux, vivre dans l'injustice.

Et celui qui aurait vécu, comme il faut, le temps prévu, celui-là retournerait, dans l'astre qui lui a été affecté, pour y habiter, pour y vivre une vie bienheureuse et conforme à sa condition ; en revanche, s'il échouait, il serait changé en femme à la seconde naissance ; **[42c]** et si, dans cet état, il ne cessait de commettre le mal, il serait, suivant le genre de faute qu'il commettrait, transformé en une bête, dont la nature présenterait toujours une ressemblance avec l'origine de ce genre de faute. Soumis à ces métamorphoses, il ne verrait pas la fin de ses souffrances, avant d'avoir soumis à la révolution du Même et du Semblable en lui cette masse énorme, venue ultérieurement s'ajouter à sa nature et faite de feu, d'eau, d'air **[42d]** et de terre. Cette masse tumultueuse et déraisonnable, c'est après l'avoir dominée par la raison, qu'il retournerait à la condition de son état premier et meilleur.

Après leur avoir fait connaître tous ces décrets pour ne pas être responsable du mal que par la suite pourrait commettre l'une ou l'autre, il sema ces âmes les unes sur la terre, les autres sur la lune, et celles qui restaient sur tous les autres instruments du temps. Et, après ces semailles, il abandonna aux dieux jeunes le soin de façonner les corps mortels et tout ce qu'il restait encore à ajouter à l'âme humaine ; et, une fois que les dieux jeunes eurent fabriqué cela **[42e]** ainsi que tout ce qui allait avec, le démiurge leur abandonna le soin d'en prendre la direction et de gouverner ce vivant mortel, dans la mesure où ils le pouvaient, avec le plus de beauté et de bonté possible, pour éviter que le vivant mortel ne devînt cause de son propre malheur.

Pour sa part, après avoir pris toutes ces dispositions, il resta dans le lieu où il séjournait habituellement. Alors qu'il restait dans ce séjour, ses enfants tinrent compte des recommandations de leur père et s'y conformèrent. Ayant reçu le principe immortel du vivant mortel et imitant le démiurge, ils empruntaient au monde des portions de feu et de terre, des portions d'eau et d'air, en reconnaissant que ces portions devaient lui être rendues **[43a]** un jour. Ces portions qu'ils avaient prélevées, ils les aggloméraient en une même entité non en se servant de ces liens indissolubles qui assuraient leur propre cohésion, mais en usant pour les assembler d'un réseau dense de chevilles que leur petitesse rendait invisibles. Avec toutes ces portions, ils fabriquèrent pour chaque individu un seul corps, et dans ce corps soumis à un flux et à un reflux perpétuel, ils enchaînaient les révolutions de l'âme immortelle.

Or, ces révolutions, qui se trouvaient plongées dans un fleuve puissant, ne contrôlaient pas ce fleuve et n'étaient pas sous son contrôle ; tantôt elles étaient entraînées de force par lui et tantôt elles l'entraînaient de force. Certes **[43b]** dans son ensemble, ce vivant se mouvait, mais c'est sans aucun ordre qu'il avançait au hasard et sans raison. Les six mouvements²¹, il les avait ; en effet, il allait en avant et en arrière, et encore à droite et à gauche, en haut et

en bas. Bref, il avançait de façon erratique partout dans les six directions.

En effet, l'abondance du flot, animé par un mouvement de flux et de reflux, qui lui fournissait sa nourriture, faisait que les impressions qui des objets venaient frapper chacun de ces corps [43c] augmentaient encore le tumulte, lorsqu'il arrivait que ce corps entrât en collision soit avec un feu étranger rencontré à l'extérieur, soit avec la solidité de la terre ou avec l'humidité glissante de l'eau, ou lorsque ce corps était saisi par une bourrasque de souffles emportés par l'air, bref lorsque venaient frapper chacun de ces vivants des mouvements qui, incités par tous ces objets extérieurs et transmis à travers le corps, arrivaient jusqu'à l'âme ; ce sont précisément ces mouvements qui plus tard, dans leur ensemble, furent appelés « sensations », comme c'est encore le cas maintenant.

Voici en particulier ce qui est résulté de là. Étant donné que, au moment où elles se produisaient, les sensations présentaient le mouvement le plus puissant et le plus intense, étant donné que ce mouvement venait s'ajouter à celui du canal où passe un courant ininterrompu [43d] et qu'il secouait violemment les révolutions de l'âme, les sensations, dis-je, sont arrivées non seulement à entraver complètement la révolution du Même en s'écoulant en sens contraire et à empêcher cette révolution de dominer et de suivre son cours, mais même à disloquer la révolution de l'Autre. Par suite, les trois intervalles respectifs de la progression double et de la triple, les médiétés et les rapports de trois demis, quatre tiers et neuf huitièmes, qui, on le sait, ne pouvaient pas être totalement dissous sauf par celui qui avait noué ces liens, elles les ont tordus de toutes les manières possibles, et les cercles, elles les ont brisés et déformés [43e] autant qu'elles le pouvaient, de sorte que c'est à peine si leurs révolutions maintenaient leur contact réciproque, emportées sans régularité, tantôt renversées, tantôt obliques, tantôt sens dessus dessous. Donnons cet exemple : quand quelqu'un « fait le poirier » en posant sa tête sur la terre et en projetant ses pieds en haut contre un appui, alors, du point de vue de celui qui se trouve dans cette position et du point de vue de ceux qui l'observent, la droite et la gauche se trouvent inversées pour chacun d'eux.

Parce que c'est précisément ce trouble et d'autres du même genre que subissent avec une grande intensité [44a] les révolutions de l'âme, quand elles rencontrent quelque objet extérieur qui est du domaine du Même ou du domaine de l'Autre, elles donnent alors à ce qui est même que quelque chose ou à ce qui est autre le prédicat contraire au vrai et se trouvent ainsi plongées dans l'erreur et dans la folie, parce que, alors, aucune des révolutions qui se produisent dans les âmes ne commande ni ne dirige. Mais chaque fois que certaines sensations venues de l'extérieur parviennent à frapper ces révolutions et à entraîner avec elles toute l'enveloppe de l'âme, alors ces révolutions, même si elles sont dominées, paraissent dominer. Et c'est bien par l'effet de toutes ces affections que, maintenant comme ce fut le cas à l'origine, l'âme devient folle dans un [44b] premier temps, chaque fois qu'elle est enchaînée à un corps mortel.

Mais, lorsque le flot de ce qui fait croître et nourrit le corps diminue, les révolutions de l'âme, retrouvant leur calme, rentrent dans la voie qui est la leur et s'y affermissent à mesure que le temps passe. Alors, les révolutions de chacun des cercles qui désormais suivent leur trajectoire naturelle se sont redressées, elles attribuent correctement les prédicats d'« autre » et de « même » et elles rendent sensé celui qui les possède. Or, si une nourriture appropriée [44c] vient seconder l'éducation, cet homme devient parfaitement sain et bien portant, après avoir échappé à la maladie la plus grave. Au contraire, s'il se montre négligent, si, d'un bout à l'autre de son existence, il mène une vie sans équilibre, c'est sans avoir été initié, c'est-à-dire privé de raison, qu'il retourne dans l'Hadès.

Cela toutefois n'intervient que plus tard ; quant aux propositions devant lesquelles nous nous trouvons maintenant, elles demandent un exposé plus précis. Pour ce qui précède, concernant la génération de chaque partie des corps et concernant l'âme, il nous faut dire pourquoi et en vertu de quelle décision arrêtée par les dieux ils ont été engendrés, en nous attachant à ce qui est le plus vraisemblable, et en réglant notre marche ainsi et selon [44d] ces principes.

Or, les révolutions divines qui étaient au nombre de deux, les dieux jeunes, pour imiter la figure de l'univers qui était arrondie, les enchaînèrent dans un corps de forme sphérique, celui que nous appelons la « tête », partie qui est la plus divine et qui règne en nous sur toutes les autres parties ; et à la tête, les dieux ont donné, comme serviteur, le reste du corps qu'ils ont rattaché à elle, dans l'idée qu'elle devrait avoir part à tout ce qu'il pouvait y avoir de mouvements. Or, pour éviter que, roulant sur la terre, qui présente des saillies et des trous de toutes sortes, la tête ne se trouvât embarrassée [44e] pour franchir les unes et pour s'extraire des autres, ils lui donnèrent le corps comme véhicule et comme moyen pour faciliter son transport. De là vient que le corps s'est allongé, et que lui ont poussé quatre membres qu'on peut étendre ou courber, instruments fabriqués par un dieu pour assurer son transport. S'en servant comme outils de préhension et comme moyens d'appui, le corps acquit la capacité de cheminer en tous lieux, transportant au sommet de nous la demeure de ce qu'il y a de plus divin [45a] et de plus sacré en nous. Voilà donc comment et pourquoi des jambes et des bras nous ont poussé à tous. Et, parce qu'ils estimaient que l'avant est plus noble et plus capable de commander que l'arrière, c'est dans cette direction surtout que les dieux nous ont donné la faculté de cheminer. Aussi fallait-il que l'avant du corps présentât un caractère distinctif et hétérogène. Voilà pourquoi, dans un premier temps, ils délimitèrent de ce côté-ci du pourtour de l'enveloppe de la tête, l'espace du visage ; puis ils y fixèrent des instruments de toute la prudence dont est capable l'âme, [45b] et ils décrétèrent que la fonction de direction reviendrait à ce qui par nature se trouve à l'avant.

Entre tous ces instruments, ce sont les yeux porteurs de lumière qu'ils ont fabriqués en premier lieu ; et voilà pour quelle raison ils les ont fixés

(dans le visage). Tout ce qu'il y a de feu qui ne brûle pas, mais qui procure une douce lumière, les dieux l'ont fabriqué afin que, pour chaque jour, il devînt un corps qui leur fût apparenté. En effet, le feu qui, au-dedans de nous, est le frère du précédent, ils firent qu'il s'écoulât à travers nos yeux dans toute sa pureté. Pour cela, procédant à la manière d'un foulon, ils ont confectionné **[45c]** une boule lisse et compacte surtout en son centre, qui arrête tout autre feu plus grossier, et qui ne laisse filtrer que le feu pur, le seul de cette espèce.

Quand donc la lumière du jour entoure le flux issu des yeux, alors le feu intérieur qui s'échappe, le semblable allant vers le semblable, après s'être combiné avec la lumière du jour, se constitue en un seul corps ayant les mêmes propriétés tout le long de la droite issue des yeux, quel que soit l'endroit où le feu qui jaillit de l'intérieur entre en contact avec le feu qui provient des objets extérieurs. Il se forme ainsi un tout qui a des propriétés uniformes en raison de son homogénéité ; si ce tout vient à entrer en contact avec quoi que ce soit ou **[45d]** si quoi que ce soit d'autre entre en contact avec lui, il en transmet les mouvements à travers tout le corps jusqu'à l'âme, et nous procure cette sensation grâce à laquelle précisément nous disons que « nous voyons ».

Mais, lorsque le feu extérieur se retire pour faire place à la nuit, il se trouve coupé du feu intérieur qui lui est apparenté. En effet, comme en sortant il tombe sur quelque chose qui n'est pas semblable à lui, le feu intérieur devient autre et s'éteint, n'ayant plus de communauté de nature avec l'air environnant, puisque celui-ci ne contient plus de feu. On cesse alors d'y voir, ce qui incite au sommeil. En effet, la protection des yeux que les dieux ont aménagée – les paupières –, **[45e]** lorsqu'elles se ferment, enferment à l'intérieur la puissance du feu intérieur, qui se répand et apaise les mouvements qui se produisent à l'intérieur de l'être humain. Quand ces mouvements sont apaisés, survient le repos, et, s'il s'est installé un repos profond, un sommeil presque sans rêve survient. En revanche, s'il subsiste des mouvements assez violents, ces mouvements, suivant leur nature et les lieux où ils persistent, **[46a]** produisent des simulacres de même nature et en même nombre, qui sont des représentations intérieures et des souvenirs de choses extérieures dont on a fait l'expérience à l'état de veille.

Comprendre ce qui concerne la production d'images sur les miroirs et sur toutes les surfaces reluisantes et lisses n'offre plus aucune difficulté après ce qu'on vient de dire. En effet, par suite de la communauté réciproque de chacun des deux feux, l'intérieur et l'extérieur, lesquels, au voisinage de la surface polie, sont pareillement devenus chaque fois une unité, quelles que soient les multiples transformations qu'ils aient subies, tous s'y réfléchissent fidèlement **[46b]** forcément, puisque le feu qui avoisine le visage et celui qui avoisine l'œil forment une combinaison au voisinage de la surface lisse et reluisante. Mais ce qui est à gauche semble être à droite, parce que c'est aux parties opposées du feu visuel que viennent s'appliquer les parties opposées (du feu extérieur), contrairement à ce qui se passe d'ordinaire lorsqu'il y a

rencontre (du feu extérieur avec le feu intérieur)²². Au contraire, ce qui est à droite apparaît à droite et ce qui est à gauche, à gauche, lorsque la lumière intérieure en se combinant avec celle de l'objet considéré change de direction ; cela se produit quand la surface lisse [46c] des miroirs, qui s'arrondit en relief de chaque côté, renvoie la lumière venue de la droite vers le côté gauche de l'œil et la lumière venue de l'autre côté vers l'autre côté. Cependant, tourné dans le sens de la longueur par rapport au visage, ce même miroir fera apparaître toute image qui s'y reflète renversée, parce qu'il renvoie la lumière venue du bas de l'objet vers le haut de l'œil, et celle venue du haut de l'objet vers le bas de l'œil.

Or, tout cela fait partie des causes accessoires dont un dieu se sert comme d'auxiliaires pour atteindre dans la mesure du possible le résultat le meilleur. Mais le grand nombre croit [46d] qu'il s'agit là non de causes accessoires, mais des causes de toutes choses, parce que ce sont ces causes qui provoquent refroidissement et réchauffement, solidification et fusion, et tous les phénomènes du même genre. Mais ces « causes » ne peuvent faire preuve d'aucune conduite rationnelle, d'aucune intention intelligente en vue de quoi que ce soit. Car, de tous les êtres, le seul à qui il convient de posséder l'intellect, il faut le désigner comme l'âme, et cet être est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous par naissance des corps visibles. Or, celui qui est amoureux de la raison et du savoir doit nécessairement rechercher, comme premières, les causes qui ressortissent à ce qui par nature est raisonnable, et, comme secondes, toutes celles qui ressortissent à ce qui reçoit son mouvement d'autres êtres [46e] déjà en mouvement, et qui, en obéissant à la nécessité, transmet ce mouvement à d'autres. C'est bien ainsi qu'il nous faut procéder, nous aussi. Certes nous sommes obligés de parler des deux sortes de causes, tout en distinguant bien entre toutes celles qui douées d'intelligence produisent des choses belles et bonnes et toutes celles qui, privées de raison, produisent à tout coup leurs effets au hasard et sans ordre.

Eh bien, en voilà assez sur les causes concomitantes qui ont contribué ensemble à donner aux yeux la propriété dont ils sont actuellement dotés. C'est plutôt la fonction essentielle des yeux, qui fait leur utilité, et qui explique pourquoi le dieu nous en a fait présent, [47a] qu'il nous faut désormais évoquer. De fait, à mon avis, la vue a été créée pour être, à notre profit, la cause de l'utilité la plus grande ; en effet, des discours que nous sommes en train de tenir sur l'univers, aucun n'eût jamais pu être tenu si nous n'avions vu ni les astres, ni le soleil, ni le ciel. Mais, en l'état actuel des choses, c'est la vision du jour, de la nuit, des mois et du retour régulier des années, c'est le spectacle des équinoxes et des solstices, qui a amené l'invention du nombre, qui a fourni la connaissance du temps et qui a permis d'entreprendre des recherches sur la nature de l'univers. De là nous avons tiré la pratique de la philosophie, le bienfait le plus important qui ait jamais été offert [47b] et qui sera jamais accordé à la race mortelle, un bienfait qui vient des dieux. Voilà, dis-je, le bienfait le plus considérable que nous apportent les

yeux. Tout ce qu'il y a de bienfaits inférieurs, pourquoi les célébrerions-nous ? C'est sur eux que celui qui n'est pas philosophe, s'il devenait aveugle, gémirait en vain en versant des larmes²³. Mais de notre part qu'il soit dit que ce bien nous a été donné pour cette raison et dans cette intention : le dieu nous a découverts et donné la vue afin que, ayant observé dans le ciel les révolutions de l'intellect, nous les utilisions, en les rapportant aux révolutions en nous de l'intellect ; ces révolutions sont apparentées [47c], même si les nôtres sont troublées alors que les autres sont exemptes de trouble. Ce n'est qu'après avoir étudié à fond les mouvements célestes, après avoir acquis le pouvoir de les calculer correctement en conformité avec ce qui se passe dans la nature et après avoir imité les mouvements du dieu, mouvements qui n'errant absolument pas, que nous pourrions stabiliser les mouvements qui en nous ne cessent de vagabonder.

Sur la voix et sur l'audition, on peut une fois de plus tenir le même discours : les dieux nous en ont fait présent pour les mêmes raisons et pour les mêmes fins. C'est en effet dans le même but qu'a été instituée la parole, qui contribue grandement à nous le faire atteindre ; par ailleurs, tout ce qu'il faut à la voix de musique pour servir l'harmonie qui concerne l'audition lui a été donné. [47d] L'harmonie, qui est faite de mouvements apparentés aux révolutions de notre âme, n'apparaît pas à l'homme qui entretient avec les Muses un commerce guidé par l'intelligence comme tout juste bonne à procurer un plaisir étranger à la raison, ce qui est son utilité, comme le veut actuellement l'opinion. Mais, puisque la révolution de l'âme est en nous dépourvue d'harmonie, c'est pour y mettre ordre et accord que l'harmonie a été donnée à l'âme comme alliée par les Muses. En outre, le rythme, c'est encore une fois parce que nous sommes, pour la plupart d'entre nous, étrangers à la mesure et que nous manquons de grâce [47e] qu'il nous a été donné comme auxiliaire par les mêmes Muses, pour les mêmes fins.

Aussi bien, ce que nous avons exposé concernait, à quelques brèves exceptions près, ce qui fut œuvré par l'intellect ; mais il faut aussi, en parallèle, que notre discours mentionne ce qui vient à l'être sous l'effet de la nécessité. En effet, je l'affirme, la venue à l'être de notre monde résulta d'un mélange [48a] qui réunissait la nécessité et l'intellect. Mais, comme l'intellect dominait la nécessité, en la persuadant de réaliser dans les meilleures conditions possible la plupart des choses qui sont soumises à la génération, c'est de cette manière et dans ces conditions que notre univers fut, dès le principe, constitué par le truchement d'une nécessité ainsi dominée par une sage persuasion. Dès lors, si l'on veut dire comment il a été réellement engendré dans ces conditions, il faut faire intervenir aussi l'espèce de la cause errante, et dire quelle sorte de mouvements elle suscite par nature. Ainsi donc, il nous faut revenir sur nos pas et, après avoir pris sur le même sujet [48b] un point de départ différent qui soit approprié, derechef, exactement comme nous l'avons fait pour nos propos antérieurs, repartir, pour ce que nous allons dire, depuis le début.

Il faut maintenant considérer ce qu'était en elle-même, avant la naissance du ciel, la nature du feu, de l'eau, de l'air et de la terre et quelles en étaient alors les propriétés. Jusqu'à présent, en effet, personne n'a encore fait mention de leur génération, mais nous en parlons, comme si nous nous adressions à des gens qui savent bien ce que peuvent être le feu et chacune de ces réalités, en les posant comme les principes élémentaires et comme les lettres de l'univers, alors que la vraisemblance demande qu'on ne les assimile même pas seulement à des syllabes, [48c] si peu raisonnable soit-on. Pour lors donc, voici, pour notre part, ce à quoi nous allons nous tenir. Concernant l'univers, notre opinion sur son principe ou ses principes, quelle que soit l'opinion qu'on en ait, il faut s'abstenir d'en parler maintenant, pour aucune autre raison que celle-ci ; il est particulièrement difficile d'exprimer nos opinions en ayant recours au mode d'exposition qui est le nôtre à présent. N'allez donc pas croire qu'il est de mon devoir de le dire ; et moi-même je ne saurais pour ma part me persuader que j'aurais raison d'aborder une tâche d'une telle ampleur. [48d] Mais, me conformant à ce que j'ai dit au commencement, m'en tenant à ce que peuvent apporter des explications vraisemblables, je vais m'efforcer de tenir sur chaque point et sur l'ensemble de la question des propos qui auront non pas moins de vraisemblance, mais davantage que ceux que j'ai tenus jusqu'ici. Cette fois encore reprenons le fil de notre discours en invoquant pour commencer une divinité protectrice, pour qu'elle assure notre sauvegarde tout au long du parcours qui, à partir d'un exposé étrange et insolite, va nous mener à une conclusion vraisemblable. [48e]

Or, dans ce nouvel exposé, il faut, concernant l'univers, considérer que le point de départ doit être plus différencié que dans l'exposé précédent. En effet, nous avons alors distingué deux genres d'être ; or, il nous faut maintenant en découvrir un autre, un troisième. Ces deux genres suffisaient pour notre exposé antérieur : l'un, nous avons supposé que c'était l'espèce du modèle, espèce intelligible et demeurant toujours identique, et le second, nous avons supposé que c'était la copie du modèle [49a], sujette à la génération et visible. Nous n'avions pas alors distingué un troisième genre, parce que nous avons estimé que ces deux-là suffisaient. Mais, maintenant, notre argumentation nous force, semble-t-il, à entreprendre une description qui permette d'élucider une espèce difficile et obscure. Quelle propriété faut-il supposer qu'elle présente naturellement ? La propriété que voici essentiellement : de tout ce qui est soumis à la génération elle est le réceptacle, et, pour employer une image, la nourrice.

Certes, ce qui vient d'être dit est vrai, mais il faut sur ce troisième genre dire quelque chose de plus précis [49b]. Or, cela est difficile, notamment parce que, pour y arriver, il faut, au préalable, affronter des difficultés relatives au feu et aux trois autres éléments. En effet, dire, de chacun de ces éléments, quelle propriété il doit présenter pour qu'on déclare que c'est réellement de l'eau plutôt que du feu, quelle qualité il doit présenter pour

qu'on le désigne comme n'importe lequel d'entre eux plutôt que les autres pris ensemble et un à un, et cela en tenant un discours qui soit accessible et stable, voilà qui n'est pas facile. Dès lors, comment pourrions-nous dire pareille chose, de quelle manière et avec quel embarras bien justifié ?

Et d'abord, prenons ce que nous venons d'appeler « eau ». Quand cet élément nous semble se condenser, [49c] nous le voyons devenir pierres et terre, mais quand inversement il s'évapore et se disperse, ce même élément devient souffle et air ; l'air enflammé devient feu, et en sens inverse, lorsqu'il se concentre et s'éteint, le feu retrouve la forme de l'air ; et pour sa part l'air, quand il se trouve condensé et comprimé, devient nuage et brouillard, et, lorsque ces derniers sont encore plus comprimés, ils donnent de l'eau qui tombe ; puis, de l'eau, il naît de nouveau de la terre et des pierres. C'est ainsi que, observons-nous, ils se donnent naissance les uns aux autres, en cercle. [49d]

Ainsi, puis donc que ceux-ci n'apparaissent jamais chaque fois sous la même forme, duquel d'entre eux pourrait-on de façon définitive soutenir fermement que c'est « ceci », quoi que ce soit, et pas autre chose, sans se couvrir de honte ? On ne peut que leur donner des dénominations beaucoup plus sûres et parler de la façon suivante. De ce que nous voyons prendre tantôt telle forme tantôt telle autre, du feu par exemple, ne pas dire « ceci est du feu », mais toujours « ce qui chaque fois est tel ou tel, c'est du feu », ni « ceci est de l'eau », mais « ce qui est toujours tel, c'est de l'eau », ni même « ceci », comme si c'était quelque chose de permanent, « est autre chose », pour rien de [49e] tout ce que nous pensons présenter comme quelque chose de permanent quand, par moyen de désignation, nous employons le terme « ceci », « cela » ou « cet être ». Voilà quelque chose de fugitif et qui n'admet pas l'expression « ceci », « cela », « cet être » ou toute expression les désignant comme des réalités permanentes. Eh bien, il vaut mieux ne pas en parler comme de réalités distinctes, et qualifier ainsi le « ce qui est tel » qui se retrouve toujours semblable dans absolument tous les cas et dans chacun d'eux en particulier ; d'appeler « feu » notamment ce qui reste tel à travers tout, et ainsi de suite avec tout ce qui devient. Mais ce en quoi chacune de ces caractéristiques apparaît toujours, parce que c'est en cela qu'elle apparaît et que c'est de cela qu'elle disparaît, c'est au contraire cela seul qu'on peut désigner [50a] par un recours aux termes « ceci » et « cela » ; mais ce qui est de quelque sorte que ce soit, chaud ou blanc ou n'importe lequel de leurs contraires, et tout ce qui vient d'eux, aucune de ces appellations ne doit en revanche lui être assignée.

Mais, pour atteindre à encore plus de clarté sur ce point, efforçons-nous de nous expliquer de nouveau. Supposons en effet que quelqu'un ait modelé toutes les figures possibles avec de l'or et qu'il ne cesse de les remodeler chacune en toutes les autres ; si on lui montre une de ces figures et si on lui demande ce que c'est, le parti de beaucoup le plus sûr au regard de la vérité [50b] est de répondre : « c'est de l'or ». Il ne faut jamais dire du triangle ni d'aucune autre figure qui dans l'or sont venus à l'être, « c'est ceci », comme

si ce l'était, puisque, à l'instant même où l'on donne ces dénominations, ces figures sont en train de changer ; mais, comme elles admettent qu'on les dénomme avec quelque sécurité « ce qui est tel ou tel », voilà la solution qu'on choisira de préférence.

C'est bien le même type de discours qu'on doit tenir quand on parle de ce qui reçoit tous les corps. Il faut toujours lui donner le même nom ; car elle ne perd absolument aucune des propriétés qui sont les siennes. Toujours en effet elle reçoit toutes les choses, et jamais en aucune manière sous aucun rapport elle ne prend une forme qui ressemble à rien **[50c]** de ce qui peut entrer en elle. Par nature, en effet elle se présente comme le porte-empreinte de toutes choses. Modifiée et découpée en figures par les choses qui entrent en elle, elle apparaît par suite tantôt sous un aspect tantôt sous un autre. Les choses qui entrent en elle et qui en sortent sont des imitations de réalités éternelles, des empreintes qui proviennent de ces réalités éternelles d'une manière qu'il n'est pas facile de décrire et qui suscite l'étonnement, sujet sur lequel nous reviendrons plus tard²⁴.

Pour le moment, donc, il faut se mettre dans la tête qu'il y a trois choses : ce qui devient, ce en quoi cela devient, et ce à la ressemblance de quoi **[50d]** naît ce qui devient. Et tout naturellement il convient de comparer le réceptacle à une mère, le modèle à un père, et la nature qui tient le milieu entre les deux à un enfant, et de comprendre que, si l'empreinte doit être diverse et présenter à l'œil cette diversité sous tous ses aspects, ce en quoi vient se déposer cette empreinte ne saurait être convenablement disposé que si elle est absolument dépourvue des caractéristiques de toutes les espèces des choses qu'elle est susceptible de recevoir **[50e]** par ailleurs. En effet, si le réceptacle ressemblait à l'une des choses qui y entrent, chaque fois que des choses dotées d'une nature contraire ou radicalement hétérogène à celle-là se présenteraient, le réceptacle en prendrait mal la ressemblance, étant donné qu'il montrerait en même temps l'aspect qui est le sien. Voilà pourquoi il faut que soit dépourvue de toutes caractéristiques ce qui recevra en elle des choses de tout genre. Par exemple, pour fabriquer des onguents parfumés artificiellement, on commence, une fois qu'on a cette matière première, par rendre le plus inodores possible les liquides qui doivent recevoir les parfums. De même, tous ceux qui, en quelque substance molle, s'appliquent à modeler des figures, ne laissent subsister la trace d'absolument aucune figure, et s'arrangent pour aplanir cette substance molle et la rendre le plus lisse possible. Cela dit, il en va de même **[51a]** aussi pour l'entité qui doit sur toute son étendue recevoir maintes fois et dans de bonnes conditions les représentations de tous les êtres éternels ; il convient qu'elle soit par nature dépourvue de toute forme. Voilà bien pourquoi nous disons que la mère de ce qui est venu à l'être, de ce qui est visible ou du moins perceptible par un sens, c'est-à-dire le réceptacle, n'est ni terre, ni air, ni feu, ni eau, ni rien de tout ce qui vient de ces éléments et de tout ce dont ils dérivent. Mais, si nous disons qu'il s'agit d'une espèce invisible et dépourvue de figure, qui reçoit tout, qui

participe de l'intelligible d'une façon particulièrement déconcertante **[51b]** et qui se laisse très difficilement saisir, nous ne mentirons point. Et, dans la mesure où ce qui vient d'être dit permet d'approcher sa nature, voici de quelle manière on pourrait en parler le plus correctement. Ce que, à chaque fois, on observe comme étant du feu, c'est la portion du réceptacle qui est enflammée ; de l'eau, la portion liquéfiée, de la terre et de l'air, toute portion qui a reçu des images de terre et d'air.

Maintenant que, dans notre exposé, nous distinguons en ce domaine des frontières plus précises, il nous faut soigneusement examiner, au sujet des éléments eux-mêmes, cette question. Y a-t-il quelque chose comme le feu qui est absolument en soi et quelque chose comme toutes ces entités dont nous parlons toujours, en disant de chacune d'elles **[51c]** qu'elles sont absolument en soi ? Ou bien, ces choses que nous voyons, et toutes les autres que nous percevons par le moyen de notre corps, sont-elles les seules à présenter une réalité de ce genre ? Et n'est-il point d'autres réalités à côté de celles-là, en aucune manière sous aucun rapport ? Mais est-ce en vain que nous affirmons chaque fois qu'il y a une forme intelligible de chaque chose ? Ne serait-ce là que des mots ?

D'un côté, bien sûr, on n'a pas le droit de laisser la question sans jugement et sans procès ou de trancher en affirmant péremptoirement qu'il en est ainsi ; mais d'un autre côté il faut se garder d'ajouter, à un exposé qui est long, un autre exposé accessoire qui serait long. En revanche, si, en établissant une distinction, **[51d]** on arrivait à faire voir beaucoup de choses en peu de mots, voilà ce qui serait approprié au plus haut point. C'est donc en ce sens que va mon suffrage, pour ce qui me concerne en tout cas. Or, si l'intellect et l'opinion vraie sont deux genres, alors elles ont une existence absolument indépendante, ces Formes que nous pouvons percevoir non par nos sens, mais par notre intellect seul. En revanche, si, comme le croient quelques-uns, l'opinion vraie ne diffère en rien de l'intellect, nous devons plutôt poser que tout ce que nous percevons par le moyen de notre corps est ce qu'il y a de plus certain. Pourtant, il faut évidemment reconnaître que l'intellect et l'opinion vraie sont bien deux choses différentes **[51e]**, car elles ont une origine distincte et une nature différente. La première est produite en nous grâce à l'instruction, l'autre par le moyen de la persuasion. En outre, la première s'accompagne toujours d'une explication vraie, alors que l'autre ne donne prise à aucune explication ; l'une ne peut être ébranlée par la persuasion, tandis que l'autre peut être modifiée par elle ; il faut encore dire qu'à l'une tout homme participe, tandis qu'à l'intellection seuls participent les dieux, et une toute petite catégorie d'êtres humains.

Puisqu'il en est ainsi, il faut convenir qu'il y a une première espèce **[52a]** : la forme intelligible, qui reste la même, qui est inengendrée et indestructible, qui ne reçoit pas autre chose venant d'ailleurs en elle-même et qui elle-même n'entre en aucune autre chose où que ce soit, qui est invisible et ne peut être perçue par un autre sens, voilà ce qui a été attribué comme

objet de contemplation à l'intellection. Il y a une seconde espèce qui porte le même nom que la première et qui lui ressemble, qui est perceptible par les sens, qui est engendrée, qui est toujours en mouvement, qui vient à l'être en un lieu quelconque pour en disparaître ensuite, et qu'appréhende l'opinion jointe à la sensation. Par ailleurs, il y a une troisième espèce, un genre²⁵ [...] qui est toujours, celui du « matériau » qui n'admet pas la destruction, [52b] qui fournit un emplacement à tout ce qui naît, une réalité qu'on ne peut saisir qu'au terme d'un raisonnement bâtard qui ne s'appuie pas sur la sensation ; c'est à peine si on peut y croire. Dès là que vers lui nous dirigeons notre attention nous rêvons les yeux ouverts et nous déclarons, je suppose, qu'il faut bien que tout ce qui est se trouve en un lieu et occupe une place, et qu'il n'y a rien qui ne se trouve ou sur terre, ou quelque part dans le ciel. Toutes ces choses-là et d'autres qui sont leurs sœurs et qui touchent aussi à ce qui appartient non pas au monde du rêve, mais à celui de la réalité, l'illusion dans laquelle nous maintient le rêve ne nous permet pas de nous éveiller et d'en parler en faisant les distinctions [52c] qu'impose la vérité. Une image, en effet, du moment que ne lui appartient pas cela même dont elle est l'image, et qu'elle est le fantôme toujours fugitif de quelque chose d'autre, ne peut pour ces raisons que venir à l'être en quelque chose d'autre et acquérir ainsi une existence quelconque, sous peine de n'être rien du tout ; pour ce qui existe réellement en revanche, nous avons le secours du discours que l'exactitude rend vrai : en effet, tant que de deux choses l'une est ceci et l'autre cela, l'une ne peut jamais venir à l'être en l'autre, puisqu'une chose ne peut être en même temps deux choses. [52d]

Eh bien, cette explication qui a recueilli mon suffrage, donnons-en un résumé : l'être, le milieu spatial et le devenir, voilà trois choses distinctes et qui existaient avant la naissance du ciel.

Alors, la nourrice du devenir, qui était mouillée, qui était embrasée et qui recevait les formes aussi bien celle de la terre que celle de l'air, qui était soumise à toutes les affections que ces éléments amènent avec eux, la nourrice du devenir, qui offrait à la vue une apparence infiniment diversifiée, [52e] ne se trouvait en équilibre sous aucun rapport étant donné qu'elle était remplie de propriétés qui n'étaient ni semblables ni équilibrées, et que, soumise de partout à un balancement irrégulier, elle se trouvait elle-même secouée par les éléments, que secouait à son tour la nourrice du devenir, en leur transmettant le mouvement qui l'animait. Or, les éléments, ainsi mis en mouvement, étaient toujours portés d'un côté et de l'autre et se séparaient, de la même façon que, secouées et vannées sous l'action de cribles et d'autres instruments qui servent à nettoyer le blé, les parties denses et lourdes vont s'immobiliser d'un côté [53a] alors que les parties dont la densité est faible et qui sont légères vont s'immobiliser d'un autre côté et s'établissent en ce lieu. C'est de la même façon que, à ce moment-là, les quatre éléments, secoués par cette réalité qui les avait reçus, laquelle, animée d'un mouvement à la façon d'un crible qui produit une secousse, séparait le plus possible les éléments les plus

dissemblables les uns des autres et rapprochait le plus possible en un même ensemble les plus semblables, en sorte que les uns ont occupé un emplacement et les autres un autre, et cela avant même que prenne naissance l'univers mis en ordre à partir d'eux. Avant l'établissement de cet ordre, tous ces éléments se trouvaient sans proportion ni mesure ; et lorsque fut entrepris l'arrangement [53b] de l'univers, même si le feu d'abord puis l'eau et la terre et l'air possédaient bien quelques traces de leurs propriétés, ils se trouvaient néanmoins tout à fait dans l'état dans lequel on peut s'attendre à trouver absolument toute chose quand dieu en est absent. Voilà quelle était leur condition naturelle au moment où ils commencèrent de recevoir leur configuration à l'aide des formes et des nombres. Mais comment est-il possible que le dieu ait fait d'eux un univers aussi beau et aussi bon que possible en partant d'un état de ces éléments qui n'offrait pas ces qualités, tel sera avant tout comme toujours notre propos.

Il me faut donc maintenant entreprendre, pour chacun d'eux, de vous découvrir ce que furent la mise en ordre des éléments et [53c] leur naissance, dans le cadre d'un exposé insolite ; mais peu importe, puisque vous êtes au fait, grâce à l'éducation que vous avez reçue, des méthodes qu'on doit suivre pour démontrer ses dires, vous me suivrez.

Et d'abord que le feu, la terre, l'eau et l'air soient des corps, c'est une évidence pour tout le monde, je suppose ; or, tout ce qui appartient à l'espèce des corps possède aussi la profondeur. Mais, à son tour, la profondeur se trouve, de toute nécessité, enveloppée naturellement par le plan. Toute face plane limitée par des droites est issue de triangles. Or, tous les triangles procèdent de deux [53d] triangles qui ont chacun un angle droit et les autres aigus : l'un a de part et d'autre une partie de l'angle droit divisé par des côtés égaux, tandis que l'autre a des parties inégales d'un angle droit divisé par des côtés inégaux²⁶. Voilà bien ce que nous supposons être le principe du feu et de tous les autres corps, en progressant dans une explication qui combine vraisemblance et nécessité. Quant aux principes encore antérieurs à ceux-là, dieu les connaît et parmi les hommes ceux que ce dieu a en amitié.

Aussi faut-il [53e] dire quelles propriétés devraient avoir les corps les plus beaux : être au nombre de quatre, être dissemblables les uns par rapport aux autres, tout en pouvant s'engendrer les uns des autres lorsqu'ils se disloquent, du moins certains d'entre eux. Si nous y parvenons, nous tenons la vérité sur la génération de la terre et du feu et sur celle des éléments qui se trouvent entre eux comme moyennes proportionnelles. Car il est une chose que nous n'accorderons à personne, c'est qu'il soit possible de voir quelque part des corps plus beaux que ceux-là, chacun représentant un genre distinct. En conséquence, nous devons faire de notre mieux pour établir un rapport de proportion, entre ces quatre genres de corps qui se distinguent par leur beauté et ainsi montrer que nous avons saisi, de façon satisfaisante, leur nature. [54a]

Eh bien, des deux triangles évoqués, celui qui est isocèle ne comporte qu'une espèce, tandis que celui qui est scalène comporte un nombre

indéterminé d'espèces. Il nous faut donc, parmi ceux qui sont en nombre indéterminé, choisir le plus beau, si nous voulons commencer comme il faut. En conséquence, si quelqu'un peut nous parler d'une espèce plus belle qu'il aurait sélectionnée en vue de la construction de ces corps, c'est lui qui remportera la victoire et nous verrons en lui non un ennemi, mais un allié. En ce qui nous concerne, nous admettons que, des nombreux triangles (scalènes), il y en a un qui est le plus beau et nous laissons de côté les autres ; ce triangle, c'est celui dont une paire permet de construire le triangle équilatéral. **[54b]** Pourquoi, il serait trop long de le dire, mais si quelqu'un réfute cette explication, c'est-à-dire s'il découvre qu'il n'en est pas ainsi, c'est à lui que reviendra en toute amitié le prix. Accordons donc notre préférence à deux types de triangles, comme étant ceux à partir desquels le corps du feu et celui des autres éléments ont été constitués : l'un est isocèle, l'autre a toujours le carré du plus grand côté de l'angle droit triple de celui du plus petit.

Et maintenant précisons davantage ce qui a été dit plus haut de façon insuffisamment claire. Les quatre genres de corps nous avaient bien tous semblé naître les uns des autres, mais c'était là une apparence trompeuse. En effet, **[54c]** des triangles que nous avons choisis proviennent les quatre genres de corps : trois proviennent d'un seul triangle qui a des côtés inégaux ; et seul le quatrième est construit à partir du triangle isocèle. Par suite, il n'est pas possible que ces corps se résolvent tous les uns dans les autres, un grand nombre de petits donnant naissance à un petit nombre de grands et vice versa. Mais trois le peuvent. Si, en effet, ils proviennent tous par nature d'un seul triangle, et si les plus grands se sont désagrégés, on aura beaucoup de petits corps formés à partir des mêmes triangles, et qui recevront la figure qui leur convient **[54d]** ; et des petits corps, lorsque à leur tour, en grand nombre, ils se décomposent en leurs triangles, forment, si le total que forme le nombre de ces triangles constitue une seule masse, une espèce unique de grande taille, peut-être différente. Mais en voilà assez en ce qui concerne leur génération mutuelle.

Quel aspect présente chacun de ces solides, et combien d'éléments entrent dans leur composition, voilà ce qu'ensuite il faut préciser.

On commencera par la première espèce, celle qui est la plus petite par sa composition ; elle a pour élément le triangle dont l'hypoténuse a une longueur double du plus petit côté²⁷. Si on juxtapose deux triangles de cette sorte par leur diagonale, **[54e]** et si on répète l'opération trois fois, en faisant se rejoindre les hypoténuses et les petits côtés en un même point considéré comme le centre, on engendre un seul triangle équilatéral à partir de triangles au nombre de six. Quatre de ces triangles équilatéraux forment, à raison de trois angles plans²⁸, un seul angle solide, **[55a]** celui qui vient juste après le plus obtus des angles. Et, lorsque quatre angles de ce genre sont formés, se trouve constituée la première espèce de solide qui divise un tout sphérique en parties égales et semblables.

La seconde espèce est composée à partir des mêmes triangles, qui

s'unissent par groupes de huit triangles équilatéraux pour former un seul angle solide à partir de quatre angles plans. Et quand se constituent six angles de ce genre, le second corps se trouve à son tour réalisé.

La troisième espèce est formée par l'agrégation de cent vingt triangles élémentaires, [55b] de douze angles solides, chacun de ces angles étant délimité par cinq triangles plans équilatéraux, et elle a vingt faces qui sont autant de triangles équilatéraux.

Le premier des triangles élémentaires fut laissé de côté, quand il eut engendré ces solides. Pour sa part, le triangle isocèle engendre la nature du quatrième corps, qui est constitué de quatre triangles isocèles, qu'on réunit en un centre par leurs angles droits et qui forment un seul quadrilatère équilatéral. Lorsque six surfaces de ce genre se sont agrégées, elles ont donné naissance à huit angles solides, [55c] dont chacun est constitué par l'union harmonieuse de trois angles plats, qui sont des angles droits. La figure du corps ainsi constitué fut celle du cube, qui a six faces planes, rectangulaires, équilatérales.

Il restait une seule construction, la cinquième ; le dieu s'en est servi pour l'univers, lorsqu'il y peignit des figures animales.

Si, tout cela bien considéré, quelqu'un se posait la question pertinente de savoir s'il faut dire que les mondes sont en nombre indéterminé ou en nombre déterminé, il estimerait que déclarer qu'ils sont en nombre indéterminé c'est la position de quelqu'un qui ne sait vraiment pas à quoi s'en tenir en ces matières [55d] où il convient d'avoir une expérience déterminée. Mais que convient-il alors de déclarer : est-il vrai de dire qu'un seul monde est né ou qu'il y en a cinq ? C'est un point sur lequel on pourrait hésiter avec quelque apparence de raison. Eh bien, notre verdict à nous, c'est que, conformément à l'explication vraisemblable que nous proposons, il est un dieu unique ; toutefois quelqu'un d'autre prenant autre chose en considération pourrait juger qu'il en va autrement. Mais laissons ce propos.

Et ces genres, dont nous venons de décrire la naissance, distribuons-les entre le feu, la terre, l'eau et l'air. À la terre donc, attribuons la forme du cube. Car, de ces quatre éléments, la terre est celui qui est le plus difficile à mouvoir, [55e] et le plus plastique des corps ; et nécessairement c'est celui qui a les bases les plus stables qui possède le plus ces qualités. Or, entre les triangles dont nous avons supposé l'existence à l'origine, la base qui est formée de côtés égaux est par nature plus stable que celle qui est formée de côtés inégaux ; et en même temps, en ce qui concerne la surface équilatère constituée à partir de chacun d'eux, le carré constitue nécessairement une base plus stable que le triangle équilatéral, dans ses parties et comme tout. Par suite, en attribuant cette surface à la terre [56a], nous sauvegardons la vraisemblance de notre explication, tout de même qu'en attribuant tour à tour à l'eau, la forme la moins mobile de celles qui restent, au feu, la forme la plus mobile, et à l'air celle qui est intermédiaire ; qu'en attribuant au feu le corps le plus petit, à l'eau, le corps le plus grand, et à l'air, celui du milieu ; et qu'en

attribuant au feu ce qui est le plus aigu, à l'air ce qui vient au second rang, et à l'eau, ce qui vient au troisième rang.

Et bien entendu, parmi tous ces corps, celui qui a les faces les plus petites est forcément le plus mobile, puisqu'il est de partout le plus coupant et le plus aigu de tous **[56b]** ; c'est encore le plus léger, puisqu'il est composé du moins grand nombre des mêmes parties. Et le second corps doit tenir le second rang pour ce qui est des mêmes propriétés ; et le troisième, le troisième rang. Admettons donc que, conformément à la droite raison et conformément à l'explication vraisemblable que nous proposons, la figure solide de la pyramide est l'élément de base et le germe du feu ; le second solide dans l'ordre des naissances, disons que c'est celui de l'air ; et que le troisième, c'est celui de l'eau.

Tous ces corps, il faut concevoir qu'ils sont si petits que, pris un à un dans chaque genre, aucun ne puisse être vu de nous en raison de sa petitesse, **[56c]** mais que, si plusieurs s'agrègent, les masses qu'ils forment deviennent visibles. Et naturellement aussi qu'ils sont ajustés suivant des rapports de proportion, parce que le dieu quant à lui a partout réalisé avec exactitude les proportions qu'entretiennent leurs nombres, leurs mouvements et leurs autres propriétés, dans la mesure où la nécessité le permettait en s'y prêtant volontiers ou en se laissant persuader.

Maintenant, d'après tout ce que nous avons dit plus haut concernant les genres, voici selon toute vraisemblance ce qui a lieu. **[56d]**

La terre, quand elle rencontre du feu et qu'elle est dissociée par ce qu'il y a en lui d'aigu, peut être entraînée, qu'elle se retrouve, une fois dissoute, soit dans le feu lui-même soit dans une masse d'air ou d'eau, jusqu'à ce que ses propres parties venant à se rencontrer quelque part de nouveau s'ajustent les unes aux autres et redeviennent de la terre, car elle ne peut jamais en tout cas se transformer en un autre genre²⁹.

L'eau, en revanche, lorsqu'elle est divisée par le feu, ou encore par l'air, peut donner, en se recomposant, une particule de feu et deux d'air. Pour leur part, les particules d'air, lorsqu'une seule **[56e]** particule est dissoute, peuvent donner deux corpuscules de feu.

Et inversement, chaque fois que du feu en petite quantité, entouré par de l'eau et par de la terre en grande quantité, soumis au mouvement des éléments qui l'enveloppent, livrant combat et finalement vaincu, est mis en pièces, deux corpuscules de feu se combinent pour fabriquer une seule figure d'air. Et, lorsque l'air est dominé et débité en morceaux, à partir de deux corpuscules et demi d'air se forme par agglomération une seule masse d'eau.

Voici en effet l'explication qu'on peut encore proposer à leur sujet. Lorsqu'un des autres genres, **[57a]** entouré par du feu, est dépecé par le tranchant de ses angles et par celui qui règne le long de ses arêtes, une fois que sa composition est devenue celle du feu, la scission s'arrête : en effet, aucun genre, s'il reste semblable et identique à lui-même, ne peut pas plus provoquer un changement dans un autre genre qui est identique et semblable

qu'en subir un de lui ; en revanche, aussi longtemps que, passant dans un autre genre, un corpuscule plus faible se trouve en conflit avec un plus fort, sa dissolution se poursuit.

En sens inverse, quand des particules plus petites en petit nombre, se trouvant enveloppées [57b] par des particules plus grandes en grand nombre, sont mises en pièces et s'éteignent, alors, si elles consentent à se regrouper sous la forme de l'élément dominant, elles cessent de s'éteindre, et du feu vient de l'air, de l'air de l'eau. Si, en revanche, au cours de leur transformation en ces mêmes éléments, elles sont massivement combattues par un des autres éléments, leur dissolution se poursuit jusqu'à ce que ou bien, complètement repoussées et intégralement dissoutes, elles cherchent refuge auprès de ce qui leur est apparenté, ou bien que, vaincues, un grand nombre d'entre elles forment un seul ensemble semblable à l'élément qui les a vaincues et demeurent auprès de lui.

Évidemment, [57c] au cours de toutes ces vicissitudes, tous les éléments changent de place. En effet, alors que la masse principale de chaque genre se tient à l'écart dans le lieu qui lui est propre en vertu du mouvement du réceptacle, les portions de ce genre, qui à chaque instant perdent leur ressemblance avec eux-mêmes pour devenir semblables à d'autres, sont emportées par ces secousses vers le lieu de ceux à qui elles sont devenues semblables.

Voilà donc quelles sortes de causes rendent compte de la formation de tous les corps simples et premiers. Mais la raison qui explique pourquoi, à l'intérieur de leur genre, d'autres variétés sont nées, cette raison doit résider dans le fait que la constitution des éléments premiers [57d] de chaque corps n'a pas été réalisée à l'origine de façon que leur triangle présente le même et unique gabarit, mais de façon que ces triangles soient plus petits et plus grands, avec un nombre de variétés égal au nombre même des espèces à l'intérieur des genres. Voilà bien pourquoi, quand ils se mélangent entre eux ou avec d'autres, il y a parmi eux une infinie diversité, que doivent prendre en considération ceux qui sur la nature veulent tenir un discours vraisemblable.

En ce qui touche maintenant le mouvement et le repos, si on n'arrive pas à se mettre d'accord sur le point de savoir de quelle façon et dans quelles conditions ils se produisent, quantité d'obstacles risquent de venir entraver la marche de l'explication qui va suivre. [57e] Certes, nous en avons déjà dit quelque chose, mais il faut encore ajouter ceci. Dans l'uniformité, le mouvement ne saurait jamais s'établir. En effet, qu'il y ait un mobile sans moteur ou un moteur sans mobile, c'est chose difficile, voire impossible : il n'y a pas de mouvement possible en l'absence de ces termes, et il est impossible que ces termes soient jamais uniformes. Ainsi donc, nous poserons que le repos réside toujours dans l'uniformité, et que le mouvement est passage à l'absence d'uniformité. [58a] De plus, la cause de l'absence d'uniformité, c'est l'inégalité ; or, nous avons déjà décrit comment était engendrée l'inégalité³⁰.

Mais comment donc se fait-il que les éléments n'ont jamais été complètement séparés par genre chacun à chacun et comment se fait-il qu'ils ne cessent de passer les uns dans les autres et de se mouvoir, nous ne l'avons pas dit. Voici donc ce que nous allons dire cette fois. Du fait que le circuit du tout a enveloppé l'ensemble des genres et comme, parce qu'il est circulaire, il a naturellement tendance à se concentrer sur lui-même, il compresse tous les éléments et ne laisse subsister aucune place vide. Voilà pourquoi le feu surtout s'est introduit partout [58b], puis en second lieu l'air, parce qu'il vient naturellement au second rang pour la subtilité, et ainsi de suite pour le reste. En effet, les corps qui proviennent des plus grosses particules ont laissé subsister les interstices les plus importants dans l'assemblage qu'elles forment, alors que les corps les plus petits laissent subsister les interstices les plus petits. Or, le resserrement provoqué par la pression force les particules petites à pénétrer en masse dans les interstices laissés par les grandes. Par suite, quand les petites particules se trouvent placées contre les grandes, et quand les plus petites dissolvent les plus grandes, tandis que les plus grandes amènent les plus petites à se reconstituer, toutes se voient transporter dans un sens et dans l'autre vers leurs lieux propres. [58c] Car chacun, en changeant de taille, est amené à changer aussi de place. Voilà comment et pourquoi naît et persiste l'hétérogénéité, qui fournit à toutes choses ce mouvement qui se perpétue et qui n'aura pas de cesse.

Après cela, il faut observer qu'il y a plusieurs genres de feu ; par exemple, la flamme, et cette variété émanant de la flamme, qui ne brûle pas, mais qui fournit aux yeux de la lumière, et ce qui, une fois la flamme éteinte, subsiste d'elle dans les corps qui rougeoient.

Il en va de même [58d] pour l'air. Il y a la variété la plus claire qui a reçu le nom d'« éther », tandis que la plus trouble a été appelée « brouillard » et « obscurité », et il est d'autres variétés encore qui n'ont pas de nom, et qui tirent leur origine de l'inégalité des triangles.

Les variétés d'eau se répartissent d'abord en deux genres, liquide et fusible.

Le genre liquide donc, parce qu'il est fait de ceux des composants de l'eau qui sont les plus petits, lesquels sont inégaux, est mobile en lui-même et sous l'action d'un autre élément, en raison de son manque d'uniformité et de la forme de sa figure.

Au contraire, le genre qui est fait de composants grands [58e] et uniformes est plus stable que le premier et il est lourd, car l'uniformité l'a rendu compact.

Mais, sous l'action du feu qui y pénètre et le désagrège, il perd son uniformité, et, quand il l'a perdue, il a davantage part au mouvement ; devenu plus mobile, il est alors repoussé par l'air environnant et il se répand par terre. Chacune de ces modifications a reçu un nom : on dit que l'eau « fond », quand sa masse se décompose, et qu'elle « coule », quand elle se répand par terre. Et elle reçoit les noms qui viennent de chacune de ces modifications.

Mais quand, à rebours, le feu s'en échappe, étant donné qu'il ne peut s'échapper [59a] dans le vide, l'air environnant qui est chassé repousse la masse liquide qui reste encore mobile vers les endroits qu'occupait le feu et amène l'eau à se mêler avec elle-même. Le liquide ainsi comprimé retrouve son homogénéité, puisque le feu qui a provoqué cette absence d'uniformité s'en est allé, et il se retrouve dans son état originel. Aussi, alors que le départ du feu est appelé « congélation », la condensation consécutive à ce départ est ce qu'on appelle « état solide ».

[59b] Or, de toutes les sortes d'eau auxquelles nous avons adjoint le qualificatif de « fusibles », l'une qui naît très dense de particules très ténues et très homogènes, unique en son genre, a été dotée d'une couleur brillante et jaune, et qui est le bien le plus précieux, c'est l'or qui, filtré à travers les pierres, s'est condensé.

Quant au rejeton de l'or, qui est très dur en raison de sa densité et qui est de couleur noire, il a été appelé « adamant³¹ ».

S'apparentant à l'or par ses parties, mais ayant plus d'une espèce, voici une variété qui, pour ce qui est de la densité, est plus dense que l'or, et qui possède de fines portions de terre en petite quantité, ce qui la rend plus dure [59c] ; comme d'un autre côté elle renferme de larges interstices, elle est pourtant plus légère : cette composition a donné du cuivre, qui est une des variétés d'eaux brillantes et condensées. Quant à la portion de terre qui s'y trouve mêlée, lorsqu'elle s'en sépare sous l'effet du temps, elle devient visible isolément et s'appelle « vert-de-gris ».

Et, de même pour les autres variétés, il ne serait nullement compliqué d'en discourir en recherchant ce type de récit qu'est le mythe vraisemblable ; ce type de récit donne à tout homme qui, par manière de relâche, laissant de côté les discours relatifs aux réalités qui toujours sont et considérant [59d] le vraisemblable qui s'attache au devenir, goûte un plaisir sans remords, la possibilité de mettre dans sa vie un moment de récréation modérée et raisonnable. Voilà bien à quoi nous nous sommes laissés aller tout à l'heure et, pour continuer sur les mêmes questions, passons à la suite que nous traiterons en recherchant la vraisemblance de la façon suivante.

L'eau mêlée de feu, qui est toute subtile et liquide, en raison de son mouvement et de son chemin dit « chemin liquide³² », parce qu'elle roule ses flots à la surface de la terre, et qui en outre est molle, parce que ses bases, moins stables que celles de la terre, n'offrent aucune résistance, cette eau dis-je, quand, séparée du feu et de l'air, elle se retrouve toute seule, [59e] est devenue plus uniforme, et s'est contractée sous l'effet des particules qui en sortent. Ainsi condensée, celle qui subit au plus haut degré cette modification au-dessus de la terre s'appelle de la « grêle », sur la terre, de la « glace » ; et de même celle qui la subit à un moindre degré, la condensation ne se faisant qu'à moitié, au-dessus de la terre, s'appelle de la « neige », et, si elle se forme à la surface de la terre à partir de la rosée, du « givre ».

Passons maintenant aux espèces d'eaux qui sont les plus nombreuses.

Parce qu'elles sont mélangées les unes aux autres, bien qu'elles reçoivent le nom générique de « suc », parce qu'elles ont filtré à travers les plantes que produit la terre [60a], elles présentent toutes, à cause de ces mélanges, une grande hétérogénéité et ont produit de nombreuses variétés restées pour la plupart anonymes ; toutefois, quatre variétés qui toutes recèlent du feu et qui ont le plus retenu l'attention ont reçu des noms : en premier lieu, la variété de suc, qui réchauffe l'âme en même temps que le corps, a reçu le nom de « vin » ; celle qui est lisse, qui dilate le rayon visuel, celle qui, pour ces raisons, est luisante et brillante à la vue et qui en outre présente une apparence onctueuse, a reçu le nom d'« huile », espèce à laquelle ressortissent la poix, l'huile de ricin, l'huile d'olive elle-même et tous les corps qui présentent la même propriété ; quant à tout ce qui [60b] a la vertu d'épanouir les pores qui se trouvent dans la bouche pour les ramener à leur condition naturelle, et qui par l'effet de cette propriété produit la saveur douce, elle a reçu l'appellation très générale de « miel » ; enfin, la variété qui dissout la chair en la brûlant, sorte d'écume sécrétée par tous les autres suc, a été appelée « ferment ».

Quant aux espèces de terre, celle qui a été filtrée à travers l'eau devient un corps pierreux de la façon suivante. Lorsque de l'eau, qui se trouve mêlée à de la terre s'en dissocie dans le mélange, elle se transforme en air ; et l'air qui naît ainsi s'élance pour remonter vers son lieu propre. [60c] Et, comme il n'y avait aucun vide autour de lui, il repoussa l'air environnant. Parce qu'il est lourd, cet air, comprimé et répandu autour de la masse de cette terre, l'a tassée à son tour énergiquement et l'a chassée en ces lieux d'où le nouvel air tendait à remonter ; et c'est ainsi que, sous l'action de l'air, un bloc compact de terre indissoluble par l'eau constitue de la pierre, plus belle, quand formée de parties égales et homogènes, elle est transparente, plus laide dans le cas contraire.

Par ailleurs, quand toute l'humidité de la terre a été arrachée par l'action rapide du feu, et que s'est constitué un corps plus sec que la pierre, alors naît cette variété [60d] que nous appelons « brique ». Mais il arrive qu'il soit laissé à la terre assez d'humidité pour qu'elle soit devenue fusible sous l'action du feu ; quand elle se refroidit, naît une pierre de couleur noire.

Quant aux deux espèces, extraites dans les mêmes conditions d'un mélange où entrait beaucoup d'eau, mais qui, salées et formées de particules de terre plus ténues, ne se sont qu'à moitié solidifiées et sont à nouveau solubles dans l'eau, l'une, la variété qui sert à nettoyer le gras et la terre, c'est le nitre ; l'autre, qui se mêle agréablement aux combinaisons de saveurs dans la bouche [60e], c'est le sel, un corps qui, suivant ce que pensent par convention les êtres humains, est aimé des dieux.

Pour ce qui est des corps où se combinent ces deux éléments³³, corps qui sont solubles non pas dans l'eau, mais dans le feu, voici quelle est la cause d'une telle solidification.

Des masses de terre ne peuvent être dissoutes ni par le feu ni par l'air, car les particules de feu et d'air sont naturellement plus petites que les

interstices qui subsistent dans la structure de la terre. Et, comme ces particules ont beaucoup de place pour passer à travers la terre, sans avoir à se forcer un passage, elles la laissent non dissociée et donc non dissoute ; en revanche, les particules d'eau, qui sont naturellement plus grandes, doivent forcer leur passage et, ce faisant, elles dissocient la terre et la dissolvent. **[61a]** En effet, seule l'eau peut ainsi dissocier la terre, dans la mesure où celle-ci n'a pas été condensée de force ; en revanche, si la terre a été condensée de force, seul le feu peut arriver à la dissoudre, car elle ne laisse plus passer que le feu.

Par ailleurs, lorsque l'eau a subi une très forte compression, seul le feu peut rompre cette compression ; mais lorsque cette compression est plus faible, le feu et l'air peuvent la rompre, l'air en passant par ses interstices et le feu en dissociant même les triangles qui la composent.

Quant à l'air comprimé avec force, rien ne peut le dissoudre en rien d'autre qu'en ses composants, et, quand il n'a pas été comprimé de force, seul le feu le disloque.

Ainsi, ces corps composés à la fois de terre et d'eau, aussi **[61b]** longtemps que l'eau occupe les interstices que comporte la terre, même si ces derniers sont en outre comprimés avec force, les particules d'eau, qui proviennent de l'extérieur et qui ne trouvent pas d'entrée, coulent tout autour, sans arriver à les dissoudre ; en revanche, les particules de feu entrent par les interstices que comporte l'eau, et ce que l'eau fait à la terre, le feu le fait à l'air ; voilà la seule cause qui peut amener un corps composé de terre et d'eau à couler après avoir fondu.

Or, parmi ces corps, il arrive que certains renferment moins d'eau que de terre : à ce genre ressortissent toutes les variétés de verre et toutes les sortes de pierres qu'on qualifie de « fusibles ». **[61c]** D'autres, au contraire, comportent plus de terre que d'eau ; ce sont toutes les substances dont la consistance est celle de la cire et de l'encens.

Voilà expliqué, je pense, comment les variétés de corps résultent de la variété de leurs figures, de leurs combinaisons et de leurs transformations mutuelles. Il faut maintenant s'efforcer de faire apparaître de quelles causes proviennent les impressions qu'elles procurent.

Cela dit, il faut toujours présupposer dans nos discours l'existence de la sensation, même si nous n'avons encore décrit ni la formation de la chair et de ce qui s'apparente à la chair mortel. Or, il se trouve qu'il est impossible d'en parler de manière satisfaisante sans dire un mot de ce qui concerne les impressions sensibles, **[61d]** ni de parler de celle-ci indépendamment de celles-là ; pourtant, traiter de ces deux choses à la fois, c'est une tâche autant dire impossible. Aussi faut-il supposer accomplie l'une des deux ; nous reviendrons ensuite sur celle que nous aurons supposée donnée. Si donc nous désirons parler des impressions tout de suite après les corps qui les provoquent, il faut qu'on nous accorde comme donné ce qui concerne le corps et l'âme.

En premier lieu, donc, essayons de voir en quel sens nous disons que le

feu est chaud ; considérons la question, en observant que le feu exerce une action de division et d'incision sur nos corps. [61e] En effet que l'impression qu'il procure soit quelque chose de pointu, c'est là une sensation que nous éprouvons tous, je pense. Quant à la finesse de ses arêtes, à l'acuité de ses angles, à la petitesse de ses parties et à la vitesse de son mouvement, toutes propriétés qui font que le feu, vif et particulièrement incisif, entaille à la façon d'une pointe tout ce qu'il rencontre, il faut considérer, en se remémorant [62a] la naissance de la figure qui est la sienne, que c'est précisément ce corps et aucun autre auquel nous devons vraisemblablement, parce qu'il fait dans nos corps des divisions et de petites entailles, l'impression et le nom de ce que nous appelons maintenant le « chaud ».

L'impression contraire à celle-là est évidente ; pourtant, ne laissons rien sans explication. Voilà ce qui en est : lorsque, parmi les liquides qui entourent notre corps, ceux dont les particules sont les plus grandes approchent, en cherchant à chasser les liquides de structure plus petite, et, comme ils ne trouvent pas à se loger en prenant la place des plus petites, ils compriment l'élément [62b] liquide qui est en nous, aboutissant ainsi à figer une chose animée d'un mouvement irrégulier en une chose privée de mouvement, par homogénéisation et condensation. Mais ce qui est contracté contre-nature répond tout naturellement par la lutte, en réagissant dans le sens contraire pour recouvrer l'état qui est le sien. C'est à ce choc, à cette commotion qu'on a donné le nom de « tremblement » et de « frisson » ; et l'épithète « froid » a été attribuée à cette affection en général et à ce qui la provoque.

On appelle « dur » tout ce à quoi cède notre chair, et « mou » tout ce qui cède à notre chair ; il s'agit là de termes relatifs. Cède ce qui repose sur une base étroite. Or, l'élément qui a pour bases des carrés [62c] forme, parce qu'il a une assise ferme, l'espèce la plus résistante et celle qui, lorsqu'elle se condense le plus, a le plus de fermeté.

La façon d'expliquer le plus clairement le « lourd » et le « léger » est, je pense, de les examiner en même temps que ce qu'on appelle le « bas » et le « haut ».

Il faut savoir en effet que l'opinion, suivant laquelle il y a, dans la nature, deux régions opposées qui se partagent par moitié l'univers, le « bas », vers lequel est entraîné tout ce qui a une masse corporelle, et le « haut », vers lequel rien ne va que contre son gré, est une opinion en tout point incorrecte.

Étant donné, en effet, que le ciel en son entier est de forme [62d] sphérique, tous les points équidistants du centre qui en constituent les extrémités doivent être par nature des extrémités au même titre, et le centre, qui se trouve à la même distance des extrémités, il faut admettre qu'il est à l'opposé de toutes ces extrémités.

Étant donné que le monde est bien de cette nature, à laquelle des régions évoquées donnera-t-on le nom de « haut » ou de « bas », sans passer à bon droit pour quelqu'un qui utilise un terme qui ne convient en rien ? En effet, la région qui se trouve au centre du monde, il n'est pas correct de dire que, par

nature, elle est « en bas » ou « en haut » : elle est tout simplement au centre. Quant à ce qui se trouve à la périphérie, on ne saurait parler de centre et pas davantage dire que la périphérie a une moitié différente de l'autre par rapport au centre ou à quelque point opposé.

Quelles parties de ce qui est en tout point semblable croit-on pouvoir désigner, si on lui applique un couple de noms opposés, et comment voir là un langage correct ? En effet, supposons encore un solide en équilibre au centre de l'univers. Jamais ce solide ne se portera vers **[63a]** aucune des extrémités de la sphère, puisque, en tout point, ces extrémités sont semblables. Mieux : supposons quelqu'un qui se déplacerait en cercle autour de ce solide, cette personne ne cesserait de se trouver aux antipodes et appellerait le même endroit du solide « bas » et « haut ». Eh bien, si, comme je viens de le dire, l'univers est sphérique, dire qu'une région est « en haut » et dire qu'une autre région est « en bas », cela n'a pas de sens.

D'où viennent ces noms suivant l'usage desquels nous introduisons en paroles une telle division entre des êtres et, par voie de conséquence, à l'intérieur du ciel tout entier, **[63b]** voilà sur quoi il faut nous mettre d'accord après avoir fait les suppositions suivantes.

Supposons donc, dans le lieu de l'univers où le feu s'est vu principalement attribuer son lot et qui est aussi celui où se trouverait accumulée une très grande quantité de ce vers quoi il se porte, quelqu'un qui, prenant son point d'appui sur elle, et ayant la puissance pour ce faire, s'y tienne avec des portions de feu qu'il prélève et met sur les plateaux d'une balance ; s'il lève le fléau et tire par force le feu vers l'air, qui lui est dissemblable, il est clair que la plus petite portion cédera, j'imagine, plus facilement que la plus grande. **[63c]** Du fait qu'une même force soulève en même temps deux corps, il est inévitable, j'imagine, que, dans le conflit de leurs tensions, le plus petit cède plus facilement et le plus grand moins facilement à cette force, et qu'on dise du grand qu'il est « lourd » et qu'il subit un mouvement vers le « bas » et du petit qu'il est « léger » et qu'il subit un mouvement vers le « haut ».

Or, nous devons nous prendre nous-mêmes en flagrant délit de commettre le même abus de langage à l'égard du lieu que nous occupons. En effet, nous qui sommes établis sur terre, si nous essayons d'en détacher des variétés de terre et même quelquefois de la terre elle-même, si nous en attirons des morceaux de force et contre leur nature vers l'air qui leur est dissemblable, chaque fois un corps étant mis en balance avec un corps de même nature, **[63d]** alors le plus petit offre moins de résistance que le plus grand et il est le premier à suivre la traction vers le dissemblable. Par suite, nous qualifions ce morceau de « léger » et le lieu vers lequel il est entraîné de force « haut » ; et les caractéristiques contraires, nous les appelons « lourd » et « bas ». Bien entendu, ces relations prennent nécessairement des formes diverses, du fait que les masses principales des corps occupent les unes par rapport aux autres un lieu opposé ; on trouvera en effet que ce qui est léger en

un lieu prend ou a une direction frontalement, transversalement ou, en tous les cas, diversement opposée à celle de ce qui est léger dans le lieu opposé ; de même pour le lourd vis-à-vis du lourd, pour le haut vis-à-vis du haut, pour le bas vis-à-vis du bas **[63e]** et pour tous les corps les uns vis-à-vis des autres.

En tout cas, il y a une chose qu'on doit garder à l'esprit concernant tout cela : voici. Pour chaque corps, le trajet qui le conduit vers l'élément qui lui est apparenté rend lourd celui qui le parcourt, et fait du lieu vers lequel il se porte, le bas, tandis que les réalités inverses de celles-là, il en fait l'opposé. Pour ce qui est de ces impressions en particulier, en voilà assez sur les causes que nous avions à proposer.

Ce qui produit le lisse et le rugueux, tout un chacun, je suppose, le comprend et se trouve en mesure de l'expliquer à autrui. En effet, le rugueux est dû à la dureté jointe à l'absence d'homogénéité ; le lisse, **[64a]** à l'homogénéité jointe à la densité.

Concernant les impressions qui intéressent au même titre le corps dans son ensemble, il reste à considérer un point très important : c'est la cause du plaisir et de la douleur dans les impressions que nous venons d'évoquer et qui toutes, parce qu'elles possèdent la sensation par l'intermédiaire des organes du corps, comportent aussi, accompagnant la sensation, douleur et plaisir.

Voici donc, concernant les causes de toute impression, qui donne lieu ou non à une sensation, comment nous procéderons. Nous rappellerons cette distinction, que nous avons faite plus haut, entre ce qui se meut facilement **[64b]** et ce qui se meut difficilement ; c'est bien en effet par ce biais qu'il faut aborder tous les points que nous nous proposons de comprendre. En effet, si une chose, par nature, se meut facilement, quand une impression, même brève, agit sur elle, ses différentes parties se la transmettent en un circuit, provoquant la même impression, jusqu'à ce que, ayant assuré cette transmission jusqu'à la partie intelligente de l'âme, elles l'informent de la propriété de l'agent. Inversement, une chose qui est stable et qui ne permet aucune circulation se contente de subir l'affection, sans mettre en mouvement aucune des parties voisines, de sorte que, puisque ses parties ne se la transmettent pas **[64c]** les unes aux autres, l'impression originelle reste en elles immobile sans parvenir au vivant tout entier et ne transmet aucune sensation au patient. Voilà ce qui se passe pour les os, pour les cheveux et pour toutes les parties qui, dans notre corps, sont surtout constituées de terre ; tandis que ce qui a été dit auparavant s'applique surtout à la vue et à l'ouïe, car, dans ces sens, le feu et l'air jouent un rôle prédominant.

Pour ce qui est du plaisir et de la douleur, voici comment il faut se représenter les choses. Une impression contre-nature et **[64d]** violente, si elle survient en nous tout d'un coup, est pénible, alors qu'une impression qui restaure brutalement l'ordre naturel des choses est agréable ; celle qui se produit doucement et petit à petit est insensible. Et les impressions contraires à celles-là ont des effets contraires. En revanche, toute impression qui se produit avec aisance est sensible au plus haut degré, mais elle ne comporte ni

douleur ni plaisir, par exemple les impressions qui concernent l'objet de la vision elle-même, lequel, comme on l'a dit plus haut, est un corps qui, le jour, nous est connaturel. En effet, les coupures, les brûlures et tous les autres accidents [64e] qu'elle subit ne lui infligent ni douleur ni même plaisir, quand elle revient à sa condition antérieure. En revanche, elle ressent des sensations très vives et très nettes, suivant les impressions qu'elle subit et suivant les corps qu'elle touche, quand elle émet ses rayons. C'est qu'il n'y a absolument aucune violence dans la dissociation de ses parties et dans leur association. Au contraire, comme les organes qui sont composés de parties plus grosses ne cèdent pas volontiers aux corps qui agissent sur eux et qu'ils transmettent leurs mouvements à tout l'être, ces organes ressentent des plaisirs et des douleurs, des douleurs pendant qu'ils subissent une altération [65a], des plaisirs quand ils reviennent à leur état antérieur. Tous les organes qui s'évacuent et qui se vident petit à petit, mais qui se remplissent d'un seul coup et en grand, ne procurent pas de sensation quand ils se vident, mais deviennent sensibles quand ils se remplissent ; ils ne procurent pas de douleurs à la partie mortelle de l'âme, mais ils lui apportent de très grands plaisirs. Le fait est parfaitement clair dans le cas des bonnes odeurs. Au contraire, chaque fois que les organes s'altèrent brutalement et qu'ils reviennent petit à petit et difficilement à leur état originel, [65b] les effets qu'ils produisent sont tout le contraire des précédents. Cela est une fois encore tout à fait manifeste dans le cas des brûlures et des coupures qui blessent le corps.

Voilà donc à peu près expliqués les impressions qui sont communes au corps tout entier et les noms qui ont été donnés aux agents qui les produisent ; mais nous devons ensuite chercher à expliquer, au cas où nous le pourrions, ce qui se produit dans des organes particuliers de notre corps, leurs affections et, une fois encore, comment les agents en sont les causes. [65c]

Nous devons donc d'abord montrer ce qui rend possible tout ce que nous avons omis dans notre exposé antérieur sur les sucres, c'est-à-dire les impressions particulières de la langue. Or, il est bien évident que, tout comme la plupart des autres, ces impressions proviennent aussi de l'association des particules et de leur dissociation, mais que, outre ces facteurs, elles font intervenir un peu plus que les autres, le rugueux et le lisse. En effet, toutes les substances qui, mises en présence des petits vaisseaux qui sont comme des instruments dont se sert la langue pour tester les saveurs et qui s'étendent jusqu'au [65d] cœur, voient fondre leurs parties terreuses au contact de la chair, laquelle est humide et tendre, toutes ces substances donc contractent ces petits vaisseaux et les assèchent, nous apparaissant comme « âpres », si elles sont plus rugueuses, comme « aigres », si elles le sont moins.

Celles d'entre elles qui ont la propriété de nettoyer ces veines et de rincer toute la surface de la langue, si elles exercent leur action avec excès et si elles vont jusqu'à attaquer la substance même de la langue au point de la dissoudre, comme le feraient les nitres, c'est « amères » qu'alors on les [65e]

appelle toutes ; pour leur part, celles qui ont moins d'efficacité que le nitre et dont l'action détersive est modérée, sont salées, sans amertume ni rudesse, et produisent en nous une sensation plutôt agréable.

Celles qui, après avoir emprunté une part de la chaleur de la bouche, s'en trouvent triturées, prennent feu et en retour brûlent ce qui les a réchauffées, se voient, à cause de leur légèreté, entraînées vers le haut, et vont vers les organes des sens situés dans la tête, entaillant tout ce qu'elles rencontrent. C'est en raison de ces [66a] propriétés que toutes les substances de ce genre ont été appelées « âcres ».

Par ailleurs, il y a des particules qui ont été subtilisées par la putréfaction, qui se sont introduites dans les veines étroites, qui présentent le même ordre de grandeur que les particules de terre qui se rencontrent dans les veines et que tout ce que les veines contiennent d'air, et qui par suite arrivent à mettre en mouvement ces particules de terre et d'air et à les faire tourner sur elles-mêmes ; ces dernières, quand elles sont barattées, forment une enceinte et, comme les particules d'une sorte pénètrent dans des particules d'une autre sorte, elles produisent des bulles qu'enflent les particules qui entrent. Alors, quand une bulle humide [66b], qu'elle soit terreuse ou qu'elle soit pure, entoure de l'air, elle forme un vase liquide rempli d'air, une goutte creuse et arrondie. Les vases qui sont d'une eau pure, enceintes transparentes, ont reçu le nom de « bulles » ; tandis que ceux qui sont formés d'un liquide chargé de terre, agité et bouillonnant, ont reçu le nom de « mousses » et de « levains ». Ce qui est responsable de ces phénomènes a été appelé « acide ».

Toute affection contraire à l'ensemble de celles dont nous venons de parler est produite par une cause contraire. [66c] Chaque fois que la structure des particules qui se trouvent dans un milieu liquide est naturellement appropriée à celle de la langue, elles l'adoucissent en lubrifiant les parties irritées ; par ailleurs, ce qui contre-nature a été contracté, elles le relâchent et ce qui contre-nature a été dilaté, elles le contractent, et elles rétablissent tout, autant que faire se peut, dans la nature qui est la sienne ; tous ces remèdes aux affections violentes sont pour tout le monde agréables et plaisants, et se trouvent qualifiés de « doux ». Pour les saveurs, voilà ce qui en est.

En ce qui concerne la faculté de sentir [66d] qui réside dans les narines, il n'y a pas de variétés définies. En effet, toute odeur est quelque chose d'à demi formé seulement, et il se trouve qu'aucune espèce de corps n'a reçu des dimensions telles qu'il puisse avoir une odeur, mais que ceux de nos vaisseaux qui servent à l'odorat sont de constitution trop étroite pour les variétés de terre et d'eau et trop larges au contraire pour les variétés de feu et d'air. Voilà pourquoi personne n'a jamais senti l'odeur d'aucun corps ; mais les odeurs naissent lorsque des corps sont en train de se liquéfier, de se décomposer, de se dissoudre ou de s'évaporer. En effet, c'est dans l'état intermédiaire où se trouve l'eau lorsqu'elle est en train [66e] de se changer en air, et l'air lorsqu'il est en train de se changer en eau, que naissent les odeurs. Toutes les odeurs sont vapeur ou brouillard, brouillard quand quelque chose

passer d'un état gazeux à un état liquide, et vapeur quand quelque chose passe d'un état liquide à un état gazeux ; par suite, toutes les odeurs sont plus subtiles que l'eau et plus denses que l'air. Voilà ce que montre l'expérience suivante ; si quelqu'un applique quelque chose qui fasse obstacle à sa respiration et inspire de force de l'air, alors, en effet, aucune odeur ne filtre, seul arrive un air privé de toute odeur.

C'est donc en deux groupes qui n'ont pas de noms que vient se ranger [67a] la diversité des odeurs, car elles ne comprennent pas un nombre défini d'espèces simples. Mais on utilise deux appellations, l'« agréable » et le « désagréable », pour les deux seules espèces discernables ici. Le second irrite et traumatise toute la cavité, qui s'étend chez nous entre la tête et le nombril, alors que le premier exerce sur elle une action douce ou lui cause un agrément en restaurant son état naturel.

Le troisième de nos sens qui reste à examiner est celui de l'ouïe ; quelles causes [67b] provoquent les impressions qui le concernent, voilà ce qu'il faut expliquer. Admettons donc que, d'une façon générale, le son est le choc que subissent, par l'action de l'air et par l'intermédiaire des oreilles, le cerveau et le sang, et qui est transmis jusqu'à l'âme, tandis que l'audition est le mouvement incité par ce choc, qui part de la tête, pour aboutir dans la région du foie. Chaque fois que le mouvement est rapide, le son est aigu ; chaque fois qu'il est plus lent, le son est plus grave. Si le mouvement est de vitesse constante, le son est lisse et doux ; dans le cas opposé, [67c] il est rude. À un mouvement puissant correspond un son qui a de l'amplitude ; dans le cas opposé, un son faible. Pour ce qui est de l'accord entre les sons, il nous faut renvoyer ce développement à la suite de notre exposé³⁴.

Il nous reste encore une quatrième espèce de sensation, qu'il faut classer, car elle embrasse un grand nombre de variétés, que nous avons toutes appelées couleurs ; c'est une flamme qui émane de chaque corps, et dont les particules présentent un ordre de grandeur en accord avec le rayon visuel, de manière à produire la sensation. Plus haut, on a dit l'essentiel sur ce qui explique l'origine de la vue [67d] ; voici donc, en ce qui concerne les couleurs, l'explication qui pourrait être la plus vraisemblable et qu'il me paraît convenable de ne pas étendre outre mesure³⁵.

Les particules qui proviennent des autres corps et qui entrent en collision avec le rayon visuel sont parfois plus petites, parfois plus grandes et parfois de la même taille que les particules du rayon visuel lui-même. Celles qui sont de la même taille ne sont pas perceptibles, et ce sont précisément celles que nous appelons « transparentes ». Celles qui sont plus larges et qui contractent le rayon visuel, et celles qui sont plus petites et qui le dilatent sont sœurs de celles qui paraissent chaudes ou froides à la chair, et âpres à la langue ; [67e] ainsi en va-t-il aussi de toutes ces particules que nous avons appelées « âcres », parce qu'elles réchauffent. Le blanc et le noir sont des propriétés identiques aux précédentes, mais elles se produisent dans un autre organe, ce qui explique pourquoi elles présentent pourtant un aspect différent. Voici donc

quel nom il faut donner à ces affections : « blanc », ce qui dilate le rayon visuel, et « noir », ce qui le contracte.

Quand c'est le mouvement plus vif d'une autre variété de feu qui entre en collision avec le rayon visuel et qui le dilate violemment, il se fraie de force un chemin à travers les ouvertures mêmes des yeux et il les irrite, en [68a] faisant s'écouler cette masse de feu et d'eau, que nous appelons « larmes » ; quand ce mouvement, qui est lui-même du feu, rencontre le feu qui arrive en sens inverse, alors l'un des feux jaillit comme d'un éclair et l'autre entre et vient s'éteindre dans le liquide, et dans ce bouillonnement surgissent des couleurs de toutes sortes ; cette impression, nous l'appelons « éblouissement » et ce qui la déclenche, nous lui avons donné les noms de « brillant » et d'« étincelant ».

Par ailleurs, quand le genre de feu intermédiaire entre ceux-là [68b] parvient à l'humeur des yeux et qu'il s'y mêle, sans être « brillant », il produit, grâce à la lueur de ce feu mélangée dans le liquide, une couleur sanglante, à laquelle nous donnons le nom de « rouge sang ».

Le brillant mélangé avec du rouge et du blanc donne le doré ; suivant quelle proportion le rouge et le blanc sont entrés dans ce mélange, quand bien même on le saurait, il ne serait pas raisonnable de le dire, puisque nul ne serait tant soit peu en mesure de montrer la nécessité de la chose et d'en proposer une explication vraisemblable.

Le rouge mêlé à du noir et à du blanc donne [68c] le pourpre. Il donne le bistre quand, à ce mélange brûlé davantage on ajoute du noir. Le roux naît d'un mélange de doré et de gris, le gris d'un mélange de blanc et de noir ; quant à l'ocre, il provient du blanc mêlé à du doré.

Quand on combine à du brillant du blanc et qu'on plonge ce mélange dans un noir intense, on obtient du bleu lapis ; du bleu lapis mêlé à du blanc du glauque ; du roux mêlé à du noir donne du vert.

Pour les autres couleurs, on voit presque à l'évidence, à partir de ces exemples, à quels mélanges il faudrait les assimiler, [68d] pour sauver notre mythe vraisemblable. Pourtant, si on voulait contrôler cela par un recours à l'expérience, on méconnaîtrait ce qui fait la différence entre la nature d'un être humain et celle d'un être divin, car, tandis qu'un dieu possède à la fois le savoir et le pouvoir qui permettent de mêler les multiples choses en une seule et inversement de résoudre l'un dans le multiple, aucun homme n'est à l'heure actuelle en mesure de réaliser l'une et l'autre de ces tâches, et ne le sera jamais dans l'avenir.

Toutes ces choses [68e] donc, tel était, du fait de la nécessité, l'état naturel dans lequel le démiurge de ce qu'il y avait de plus beau et de meilleur dans les êtres en train de naître, les recueillait au moment où il engendrait le dieu qui se suffit à lui-même et qui présente la perfection la plus grande, en se servant, il est vrai, des causes à l'œuvre dans ces réalités comme de servantes, mais en réalisant pour sa part dans tout ce qui venait à l'être une bonne construction. Voilà bien pourquoi il faut distinguer deux espèces de causes : la

nécessaire et la divine. Et c'est l'espèce divine qu'il faut rechercher en toutes choses si on souhaite acquérir une vie de bonheur, dans la mesure où notre nature **[69a]** l'admet ; quant à l'espèce nécessaire, c'est en vue des causes divines qu'il faut la chercher, en considérant que, sans causes nécessaires, il n'est possible ni d'appréhender les causes divines elles-mêmes, qui constituent les seuls objets de nos préoccupations ni ensuite de les comprendre ou d'y avoir part en quelque façon.

Maintenant donc que, tel le bois devant les charpentiers, devant nous se trouvent les genres de causes qui constituent le bois de construction dont il faut que soit confectionné ce qui reste de cet exposé, retournons brièvement au début, et revenons rapidement à l'endroit même à partir duquel nous sommes parvenus jusqu'ici ; et, à ce mythe, tâchons, dès lors, d'ajouter une fin et une tête **[69b]** qui s'accorde avec ce qui précède.

Or donc, ainsi que nous l'avons déjà dit plus haut, alors que toutes choses se trouvaient dans le désordre, le dieu introduisit en chacune d'elles la mesure qui permet de les évaluer quantitativement et de les comparer sur ce plan les unes avec les autres, et cela dans tous les cas et de toutes les façons qu'il leur était possible de revêtir proportion et mesure. Auparavant, en effet, elles ne participaient en rien de la proportion et de la commune mesure, si ce n'est par hasard ; et absolument aucune de ces choses n'était digne de se voir attribuer l'un des noms qui leur sont actuellement attribués, par exemple « feu », « eau » et toute autre dénomination de ce genre. Mais tout cela, **[69c]** le dieu commença par y mettre de l'ordre, puis il s'en servit pour constituer cet univers-ci, qui est un vivant unique comprenant en lui tous les vivants mortels aussi bien qu'immortels. Et, des vivants divins, il devient lui-même le démiurge, tandis qu'il a confié le soin d'engendrer les vivants mortels à ceux qui étaient nés de lui.

Ces derniers, à son imitation, entreprirent, après qu'ils eurent reçu le principe immortel de l'âme, de façonner au tour pour lui un corps mortel et, à ce corps, ils donnèrent pour véhicule le corps tout entier cependant qu'ils établissaient dans ce dernier une autre espèce d'âme, celle qui est mortelle et qui comporte en elle-même des passions terribles et inévitables : **[69d]** d'abord le plaisir, le plus important appât qui provoque au mal, ensuite les douleurs, qui éloignent du bien, et encore la témérité et la peur, un couple de conseillers peu sages, l'empchement rebelle aux exhortations, et l'espérance, facile à décevoir. Ayant fait un mélange avec ces passions, la sensation irrationnelle et le désir de qui vient toute entreprise, ils ont constitué l'espèce mortelle en se soumettant à la nécessité.

Voilà justement pourquoi, craignant de souiller l'espèce divine, ils profitent de ce que la contrainte exercée par la nécessité n'était pas totale, pour établir à part dans une autre **[69e]** demeure sise dans le corps l'espèce mortelle, après l'avoir séparée par un isthme et par une frontière édifiés entre la tête et la poitrine, en plaçant, entre les deux, le cou, en guise de séparation. C'est dans la poitrine et dans ce qu'on appelle le thorax qu'ils ont installé

l'espèce mortelle. Et, puisque l'une de ses parties est naturellement meilleure, et l'autre moins bonne, ils établissent dans la cavité du thorax une nouvelle séparation, comme on sépare [70a] le lieu de séjour des hommes de celui des femmes, et ils dressent entre eux le diaphragme pour servir de cloison.

Ainsi la partie de l'âme qui participe au courage et à l'ardeur, celle qui cherche la victoire, ils l'établirent plus près de la tête, entre le diaphragme et le cou, pour qu'elle prêtât l'oreille à la raison, et pût se joindre à elle pour contenir par la force la meute des désirs, toutes les fois que ces derniers refuseraient tout net de se soumettre aux prescriptions transmises par la raison du haut de la citadelle. Quant au cœur, le nœud des veines et la source [70b] du sang qui circule impétueusement à travers tous les membres, ils l'établirent au poste de garde, pour que, quand la partie agressive bouillirait de colère, parce que la raison aurait signalé qu'une action injuste se prépare du côté des membres à l'extérieur ou encore qu'une action injuste trouve son origine dans les appétits à l'intérieur, aussitôt, à travers l'ensemble du réseau de passages étroits, tout ce qui dans le corps est capable de sensation, tout ce qui est susceptible de percevoir avertissements et menaces devienne docile et suive en tout la partie la meilleure, lui permettant ainsi de dominer sur tous [70c] les membres.

Et quant au tressaillement du cœur, lorsqu'un danger menace et que la colère monte, ils ont, parce qu'ils savaient que c'est par l'action du feu que se produirait tout ce gonflement chez les gens en colère, ménagé un renfort, en greffant sur le cœur le poumon, qui est avant tout une substance molle et exsangue et qui par ailleurs possède, percées en son intérieur, des cavités comme celles d'une éponge, afin que, recevant aussi bien de l'air que de la boisson, il puisse rafraîchir le cœur, quand il s'échauffe, en lui permettant de souffler et de se détendre [70d] : et, s'ils ont ouvert les canaux de la trachée qui mènent au poumon, s'ils ont disposé le poumon tout autour du cœur comme un coussin, c'est pour que, quand l'emportement, dans le cœur, serait à son comble, celui-ci, parce qu'il rebondirait contre un objet qui cède et qu'il se trouverait rafraîchi, puisse, en souffrant moins, se mettre davantage aux côtés de l'espèce agressive, au service de la raison.

Puis l'espèce d'âme qui désire nourritures, boissons et tout ce dont le corps crée naturellement le besoin, cette partie, ils l'ont établie dans l'espace compris entre le diaphragme et la frontière constituée par [70e] le nombril, cependant qu'ils fabriquaient dans tout cet espace une sorte de mangeoire destinée à permettre au corps de se sustenter ; aussi est-ce là précisément qu'ils enchaînèrent cette partie de l'âme comme si c'était une bête sauvage ; mais nourrir était une conséquence nécessaire, dès là que devait exister un jour une race mortelle. C'est donc pour que, sans cesse occupée à se repaître dans sa mangeoire et habitant le plus loin possible de la partie qui délibère, elle accablât le moins possible de tumulte et de bruit la partie la plus puissante et la laissât délibérer en paix [71a] sur l'intérêt commun du tout et de ses parties, c'est pour cette raison, dis-je, qu'ils lui ont assigné ce poste.

Pourtant, les aides du démiurge savaient que cette espèce n'allait pas entendre raison, que, dût-elle avoir quelque sentiment de ce qui est raisonnable, il ne serait pas dans sa nature de prendre garde à des raisonnements, mais que, de nuit comme de jour, elle serait plutôt séduite surtout par des images et par des simulacres. C'est en considération de cela qu'un dieu médita un plan à son intention ; il constitua le foie et l'établit dans l'espace réservé à l'espèce [71b] désirante, le faisant épais, lisse, brillant et contenant douceur et amertume, afin que, en lui comme en un miroir qui reçoit des impressions et qui donne à voir des images, la puissance des pensées venues de l'intellect l'effrayât, chaque fois que, mettant à contribution cette partie congénitale du foie qu'est l'amertume obtenue sous la menace, elle diffuserait de l'acidité par tout le foie et ferait apparaître les couleurs de la bile, chaque fois que, en contractant cet organe, elle le rendrait tout entier râpeux et couvert de rides, et que, [71c] courbant et contractant à partir de leur position droite le lobe, la vésicule et les portes tout en les obstruant et en les fermant, elle provoquerait douleurs et nausées ; et afin que, chaque fois au contraire qu'une inspiration de la pensée viendrait peindre des simulacres opposés marqués par la douceur, parce que l'inspiration ne veut ni stimuler ni avoir de contact avec son contraire – car à l'inverse elle agit sur l'espèce désirante avec le concours de la douceur, qui est naturellement présente dans le foie –, elle restituât leur position droite à tout ce qui est droit et lisse en elle [71d] et à tout ce qui est libre, elle mît de bonne humeur la partie de l'âme établie dans la région du foie, lui fît passer une bonne journée et lui accordât, la nuit, de consacrer un temps suffisant à la divination pendant le sommeil, attendu qu'elle n'avait pas part à la raison ni à la sagesse.

C'est en effet par ce moyen-là que ceux qui nous ont constitués, se souvenant de la recommandation de leur père, qui leur avait recommandé de fabriquer le genre humain le meilleur possible, essayèrent de redresser même ce qu'il y a d'inférieur en nous, [71e] afin que d'une certaine manière cette partie puisse atteindre à la vérité, et établirent en lui le siège de la divination.

Voici un indice qui suffit à montrer qu'un dieu a donné la divination pour prendre la place de la raison humaine, lorsqu'elle n'intervient pas ; en effet, un être humain parvient à la divination inspirée et vraie non pas lorsqu'il est dans son bon sens, mais lorsque sa faculté rationnelle se trouve entravée dans le sommeil ou lorsqu'il l'a perdue par l'effet de la maladie ou de l'enthousiasme. Au contraire, c'est à l'homme dans son bon sens qu'il appartient de comprendre, après se les être remémorées, les paroles proférées à l'état de veille ou en songe sous l'effet de la divination et de l'enthousiasme et, tout ce qu'il a eu comme apparitions [72a], d'expliquer par le raisonnement de quelle manière et pour qui tout cela signifie quelque chose de mauvais ou de bon, que ce soit pour le présent, le passé ou le futur ; tant que l'homme pris de folie reste dans cet état, il n'arrive pas à porter un jugement sur ce qu'il a lui-même vu et entendu, mais le vieil adage est juste, qui veut que « C'est au sage seul qu'il convient d'accomplir la tâche qui est sienne et

de se connaître lui-même ». Voilà justement pourquoi la loi a établi les « prophètes », qui sont juges en matière d'oracles inspirés [72b]. Ces prophètes eux-mêmes, certains leur donnent le nom de « devins », parce qu'ils ignorent totalement que ce sont des interprètes de révélations et d'apparitions qui prennent la forme d'énigmes et nullement des « devins » ; ce serait plutôt « prophètes » en matière de divination qui leur conviendrait mieux comme nom.

C'est donc en fonction de la divination que le foie s'est vu attribuer, pour les raisons que nous avons dites, la nature et le lieu que nous avons dits. Et, bien entendu, aussi longtemps que toute créature est encore en vie, cet organe fournit des signes assez nets ; mais, une fois qu'il est privé de vie, il se retrouve aveugle et les signes divinatoires qu'il donne sont trop indistincts [72c] pour avoir une signification évidente.

Par ailleurs, la constitution du viscère voisin³⁶ et sa situation sur sa gauche trouvent dans le foie leur explication, car ce viscère sert à garder le foie toujours brillant et net, comme un instrument fait exprès pour essuyer un miroir et toujours prêt à ses côtés à être utilisé. Voilà justement pourquoi, chaque fois que des impuretés apparaissent sur le foie, impuretés produites par des maladies qui frappent le corps, la rate les nettoie toutes ; elles sont absorbées par les trous qui parsèment la texture de ce viscère, qui est creuse et exsangue. Par suite, lorsqu'elle se remplit des impuretés qu'elle enlève, son volume augmente, la rate devient [72d] grosse et malsaine. Et, à rebours, quand le corps est purgé, elle rapetisse et revient à son volume primitif.

Concernant l'âme donc, que nous ayons dit la vérité en indiquant quelle part en elle est mortelle et quelle part est divine, de quelle manière, en compagnie de quoi et pour quelles raisons elle s'est vu attribuer des séjours séparés, si un dieu se portait garant de cela, alors seulement nous le soutiendrions ; que du moins nos dires sont assurément vraisemblables, nous devons dès maintenant et plus encore à la réflexion courir le risque de l'affirmer, et nous l'affirmons. [72e]

Le sujet qui suit immédiatement ceux-là, nous le traiterons en appliquant les mêmes principes : il s'agissait de savoir comment le reste du corps est venu à l'être. Voici donc quel dessein serait le plus propre à rendre compte de sa constitution. Ceux qui ont constitué notre espèce savaient ce que serait en nous l'intempérance à l'égard de la boisson et de la nourriture ; ils savaient que, poussés par la gloutonnerie, nous aurions tendance à absorber beaucoup plus de nourriture et de boisson qu'il ne convient et qu'il n'est nécessaire. Aussi, pour éviter que des maladies n'entraînaient une destruction foudroyante, et que l'espèce mortelle ne connût une fin immédiate avant d'avoir atteint sa maturité, et parce qu'ils prévoyaient cette issue, [73a] ils établirent ce qui est appelé le « bas-ventre » comme réceptacle pour recueillir la boisson et la nourriture superflues, et ils enroulèrent sur eux-mêmes les intestins, pour éviter qu'un transit rapide de la nourriture n'amenât le corps à sentir un besoin également rapide de nouveaux aliments, à devenir insatiable ;

cette gloutonnerie eût rendu l'espèce humaine tout entière étrangère à la philosophie et aux Muses, sourde à ce qu'il y a en nous de plus divin.

Concernant les os, les chairs et toutes les substances de cette sorte [73b], voici ce qu'il en fut. Pour toutes ces substances, le point de départ, c'est la moelle. En effet les liens de la vie sont, aussi longtemps que l'âme est enchaînée au corps, fixés dans ce corps et servent de racines pour la race mortelle. La moelle, quant à elle, est faite à partir d'autres choses. En effet, parmi les triangles, tous ceux qui tenaient le premier rang pour la régularité et pour le poli et ceux qui étaient susceptibles de fournir le feu, l'eau, l'air et la terre présentant la forme la plus exacte, ces triangles, le dieu, dans chaque genre, les préleva, les mélangea les uns aux autres [73c] en respectant des proportions définies, machinant une semence universelle pour l'espèce mortelle en son ensemble, et il fabriqua à partir de ces triangles la moelle. Et puis, dans la moelle, il implanta et enchaîna les espèces d'âme. Et autant il devait par ailleurs y avoir d'espèces d'âmes, en quantité et en qualité, en autant de figures, en quantité et en qualité, il divisa la moelle elle-même, dès la division initiale.

Et, lorsqu'il eut, en lui donnant partout une forme ronde, façonné cette portion de la moelle qui, telle une terre labourée, devait recevoir la semence divine, [73d] il la nomma « cerveau³⁷ », dans l'idée que, lorsque chaque vivant serait achevé, le vase qui l'entourerait serait la tête.

Par ailleurs, ce qui devait retenir le reste de l'âme, sa partie mortelle, il l'a divisée en figures rondes et allongées, auxquelles il a appliqué collectivement le nom de « moelle », et, comme à partir d'ancres, il se mit à tendre les liens de l'âme tout entière et, tout autour de la moelle, il s'employa dès lors à former la totalité de notre corps, non sans avoir au préalable fabriqué par condensation autour de l'ensemble de la moelle un revêtement [73e] osseux.

Et voici comment il constitua l'os. Il a passé au crible de la terre pure et homogène et il l'a pétrie en la délayant avec de la moelle. Après ces opérations, il a mis cette pâte au feu, ensuite il l'a trempée dans l'eau, puis, de nouveau, il l'a mise au feu, puis il l'a trempée encore dans l'eau. La repassant ainsi plusieurs fois du feu à l'eau, il l'a rendue, grâce à l'action conjuguée de l'eau et du feu, impossible à amollir. C'est justement ce matériau qu'il a utilisé pour former autour une sphère osseuse destinée à envelopper le cerveau de l'être humain, en y réservant une issue étroite. Puis, pour entourer [74a] la moelle du cou et du dos, il façonna, à partir de ce matériau, des vertèbres qu'il a emboîtées comme des gonds, en commençant par la tête, à travers toute la cavité du tronc. Et c'est la totalité de la semence qu'il a ainsi enclose, pour la sauvegarder, d'une enceinte de pierre, où il a fabriqué des articulations, en utilisant le second élément qu'il leur ajoutait comme élément intermédiaire, pour permettre le mouvement et la flexion.

Puis, ayant estimé que la contexture de la substance osseuse était plus friable [74b] qu'elle ne le devait et pas assez flexible, considérant en outre

que, soumise successivement à de fortes chaleurs et au froid, elle se corromprait en entraînant la prompte destruction de la semence qu'elle contenait, le dieu imagina de fabriquer les tendons et la chair de façon à obtenir le résultat suivant. Ayant attaché les uns aux autres tous les membres à l'aide des tendons, il a fait que, selon que ceux-ci se contracteraient ou se relâcheraient autour des gonds, le corps se pliât ou se redressât. La chair pour sa part devait constituer une défense contre la chaleur, une protection contre le froid, et encore un secours contre les chutes en jouant le rôle d'un coussin ; [74c] en effet, elle cède mollement et avec douceur à la pression des corps. Et, de plus, elle renfermerait une humeur chaude qui, en été par la transpiration, ruissellerait à l'extérieur et répandrait par tout le corps une fraîcheur appropriée, et qui, pendant l'hiver en revanche, grâce au feu qu'elle contient, repousserait avec modération les assauts du froid qui l'assiège de l'extérieur.

Voilà ce qu'avait en vue celui qui, à la façon d'un modelleur de cire, fabriqua notre corps. Avec de l'eau, du feu et de la terre il fit un mélange, un arrangement harmonieux, auquel il ajouta un levain composé d'acide et de sel [74d] et il constitua la chair qui est pleine de sucs et qui est molle. Pour leur part, les tendons, il les a constitués à partir d'un mélange d'os et de chair sans levain, ne faisant de ces deux substances qu'une seule, intermédiaire par ses propriétés, et en y ajoutant la couleur dorée. De là vient que les tendons présentent les propriétés suivantes : ils sont plus consistants et plus visqueux que la chair, mais plus mous et plus humides que les os. Le dieu se servit de la chair et des tendons pour envelopper les os et la moelle ; après avoir attaché les os les uns aux autres avec les tendons, il les a tous ensevelis sous une couche de chair. [74e]

Cela étant, tous ceux des os qui contenaient le plus d'âme, il les a recouverts d'une très mince couche de chair, alors que les os, qui en contenaient le moins, il les a recouverts d'une couche de chair très abondante et très compacte. De même, aux jointures des os, là où la raison montrait que la présence de chair n'avait aucune nécessité, il n'a laissé pousser que très peu de chair, pour éviter que, faisant obstacle aux flexions, les chairs ne rendissent le corps inapte à se déplacer, en faisant devenir ses mouvements difficiles, et pour éviter par ailleurs que des chairs abondantes et compactes, fortement tassées les unes contre les autres et dont la densité empêcherait toute sensation, ne constituassent un obstacle pour la mémoire et n'étouffassent pas trop l'exercice de la pensée. Voilà justement pourquoi les cuisses, les jambes et la région [75a] des hanches, les os du bras, ceux de l'avant-bras et tous ceux de nos autres os qui sont dépourvus d'articulations, bref tous les os qui, en raison du peu d'âme contenu dans leur moelle, sont vides de pensée, toutes ces régions-là sont complètement recouvertes de chair. Au contraire, toutes les parties qui recèlent de la pensée ont été moins abondamment pourvues de chairs, sauf si le dieu a constitué quelque part une masse de chair indépendante en vue de la sensation, par exemple la langue. Mais, en règle générale, il en va comme je l'ai dit. En aucune manière en effet, ce dont l'être

et le développement dépendent de la nécessité ne peut allier un os compact [75b] et une chair épaisse avec une grande acuité sensorielle.

De fait, c'eût surtout été la structure de la tête qui eût présenté ces deux qualités réunies, dès là que de telles qualités eussent consenti à coexister. En outre le genre humain, surmonté d'une tête recouverte de chairs et de tendons, et donc robuste, eût joui d'une vie deux fois, ou même plusieurs fois plus longue, avec plus de santé et moins de souffrance que celle de maintenant. En réalité, comme les démiurges qui nous ont fait naître s'interrogeaient sur le fait de savoir s'ils produiraient une espèce qui jouirait d'une vie plus longue et qui serait moins bonne, [75c] ou une espèce qui vivrait moins longtemps et qui serait meilleure, il leur a semblé que, pour tous et à tous égards, une vie moins longue et meilleure était préférable à une vie plus longue, qui serait médiocre. Voilà pourquoi ils ont recouvert la tête d'un os mince, et non pas de chairs ou de tendons, étant donné qu'elle n'exécute aucune flexion. Voilà donc toutes les raisons qui expliquent que la tête, qui a été ajoutée au corps de tout homme, est la partie la plus apte à recevoir des sensations et à penser, mais de beaucoup la plus fragile.

Quant aux tendons, c'est pour ces raisons et suivant cette logique que le dieu en a disposé en cercles à la base de la tête [75d] pour les souder pareillement ensuite autour du cou ; il s'en est servi en outre pour attacher ensemble les extrémités des mâchoires sous le visage. Quant aux autres tendons, il les a distribués dans tous les membres, liant chaque articulation à l'articulation voisine.

Par ailleurs, notre bouche, c'est en vue de la nécessité et du meilleur que l'ont pourvue de dents, d'une langue et de lèvres, ceux qui l'ont arrangée selon la disposition qui est la sienne maintenant. L'entrée, ils l'ont ménagée en vue de [75e] la nécessité, tandis que la sortie, ils l'ont ménagée en vue du meilleur. En effet, ressortit à la nécessité tout ce qui entre pour fournir au corps sa nourriture, alors que le flot de paroles qui s'épanche au-dehors et qui se met au service de la pensée est le plus beau et le meilleur de tous les flots.

Pourtant, il n'était possible ni de laisser la tête nue, recouverte seulement d'os, à cause des excès alternants des saisons, ni de souffrir que la masse des chairs sous laquelle elle serait enfouie ne la rende stupide et insensible. Or, autour de la chair qui ne se desséchait que superficiellement, se formait [76a] une enveloppe qui était plus grande et qui s'en détachait ; c'est ce qu'on appelle maintenant la « peau ». Or, cette pellicule, qui, sous l'effet de l'humidité qui baigne le cerveau tendait à se refermer sur elle-même et qui poussait en cercle, recouvrit circulairement la tête. Et l'humidité, qui montait sous les sutures et les arrosait, referma cette pellicule au sommet du crâne comme si elle avait serré un nœud. Pour sa part, la variété des sutures est fonction de l'influence exercée par les révolutions de l'âme et par la nourriture, se trouvant en plus grand nombre là où ces influences se contrariaient davantage, [76b] moins nombreuses là où elles se contrariaient moins.

Toute cette peau donc, la divinité la piquait de trous à l'aide du feu. Et alors que, par ces trous, l'humeur sortait à travers la peau, tout ce qu'elle contenait d'humide et de chaud à l'état pur s'en allait ; en revanche, ce qui en elle était un mélange des éléments qui étaient ceux de la peau se trouvait dans un premier temps soulevé par ce mouvement et s'étendait loin au-dehors, présentant l'aspect d'un fil d'une finesse égale à celle des trous ; mais le processus était si lent que, dans un second temps, repoussée par l'air qui l'entourait de l'extérieur, elle retournait, en sens inverse, s'enfoncer à l'intérieur sous la peau et s'y enracinait. [76c] Et voilà à quels processus est due la croissance des cheveux dans la peau. C'est une substance filandreuse apparentée à la peau, mais plus dure et plus dense du fait de la compression que lui a fait subir le refroidissement, compression qui se produisait au moment où chaque cheveu se séparant de la peau se refroidissait. Ainsi celui qui nous a fait a-t-il rendu notre tête poilue, en ayant recours d'une part aux causes que nous avons dites, et en considérant d'autre part que, au lieu de chair, c'était la couverture qu'il fallait pour protéger le cerveau, une couverture légère, capable de lui fournir de l'ombre en été [76d] et de le protéger en hiver, sans constituer un obstacle qui gêne en quoi que ce soit le bon fonctionnement de la sensibilité.

Enfin, dans cet entrelacement de tendons, de peau et d'os dont sont faits les doigts, le mélange de ces trois composants, une fois séché, forma une peau dure, une substance unique qui les contenait tous, une substance qui avait été fabriquée avec ces causes accessoires, mais dont la réalisation est due à la pensée comme cause principale et à la considération des vivants qui devaient venir par la suite. En effet, que, à partir des hommes, devaient naître un jour les femmes et les autres bêtes sauvages, [76e] ceux qui nous ont constitués le savaient bien, et naturellement ils n'ignoraient pas non plus que beaucoup de bêtes sauvages auraient besoin d'ongles pour divers usages ; de là vient que, dès l'apparition du genre humain, ceux qui nous ont constitués ont pris soin de faire naître les ongles sous une forme rudimentaire.

Bref, voilà pour quelles raisons et pour quels motifs ils ont fait pousser la peau, les poils et les ongles à la périphérie du corps.

Alors que toutes les parties et tous les membres du vivant mortel se trouvaient réunis en un même ensemble, et attendu que la nécessité imposait à cet être de vivre, entouré de feu [77a] et assailli par le vent, et que, partant, il tendait à se consumer, dissous et épuisé par ces éléments, les dieux lui ménagent un secours. Ils font pousser une nature apparentée à la nature humaine, une nature qui résulte d'un mélange où entrent comme nouveaux ingrédients d'autres formes et d'autres sensations, de manière à ce qu'il y ait un autre vivant. Il s'agit évidemment des arbres, des plantes et des semences. Aujourd'hui, les espèces végétales nous paraissent familières, parce qu'elles ont été domestiquées et qu'elles sont cultivées par les agriculteurs, mais auparavant il n'y avait que des espèces sauvages, qui sont plus anciennes [77b] que les espèces cultivées.

Or, tout ce qui participe à la vie, nous sommes en effet en droit, semble-t-il, de l'appeler, au sens propre, vivant. Toutefois, l'espèce de vivant dont nous parlons maintenant ne participe qu'à la troisième espèce d'âme, celle dont nous avons dit qu'elle est située entre le diaphragme et le nombril, qui n'a aucune part pas plus à l'opinion et au raisonnement qu'à l'intellect, mais qui éprouve des sensations de plaisir ou de peine, qu'accompagnent des appétits. En effet, cette espèce d'âme reste toujours passive et, du fait qu'elle a été renfermée en elle-même et sur elle-même, avec la seule faculté de repousser le mouvement qui vient de l'extérieur et de n'user que du sien propre, [77c] la nature à sa naissance ne lui a pas accordé de connaître quelque chose d'elle-même et de raisonner. Voilà pourquoi, bien que cette espèce vive et ne soit pas autre chose qu'un vivant, immobile et enracinée, elle demeure fixe, incapable de se mouvoir par elle-même.

Toutes les espèces végétales, ceux qui sont plus puissants les ont plantées pour servir de nourriture à nous qui sommes moins puissants. Après quoi ils ont creusé à travers notre corps lui-même des canaux, pareils aux canaux qu'on creuse dans les jardins, afin qu'il fût irrigué comme un jardin par l'eau qui y coule. Et, dans un premier temps, ils ont, en les cachant sous la masse constituée par l'union [77d] de la peau et de la chair, creusé ces conduits que sont les vaisseaux dorsaux, au nombre de deux, puisque le corps se trouve être double, avec un côté droit et un côté gauche. Ces vaisseaux, ils les ont placés le long de la colonne vertébrale, en disposant aussi entre eux la moelle génératrice, afin que cette moelle fût dotée de la vigueur la plus grande, et pour que, coulant à partir de là vers les autres parties du corps avec facilité, puisqu'il suit une pente, le flot qui y coule permette une irrigation uniforme.

Après quoi, ils prolongèrent ces vaisseaux autour de la tête, [77e] en les ramifiant et en entrelaçant leurs ramifications qui venaient se rejoindre en sens opposé, non sans avoir dirigé vers la gauche ceux qui venaient du côté droit du corps, et vers la droite ceux qui venaient du côté gauche, de façon qu'ils contribuassent avec la peau à lier la tête au corps, puisque la tête n'était pas entourée en cercle par des tendons à son sommet, et naturellement aussi afin que l'affection qui cause les sensations soit transmise à travers tout le corps, qu'elle intervienne d'un côté ou de l'autre.

Tout de suite après, les dieux assurèrent l'irrigation à peu près de cette manière, que [78a] nous saisirons plus aisément si nous nous mettons au préalable d'accord sur ce point. Tous les corps constitués des parties les plus petites sont imperméables aux parties les plus grandes, alors que ceux qui sont constitués des parties les plus grandes sont perméables aux plus petites. Or, de tous les corps, le feu est le plus petit. Par suite, il traverse l'eau, la terre, l'air, de même que tout ce qui est constitué à partir de ces éléments, et nul corps ne peut le retenir. Il faut considérer qu'il en va bien de même pour la cavité qui est en nous ; quand elles y tombent, nourriture et boisson s'y trouvent retenues, ce qui n'est pas le cas pour le souffle et le feu [78b], qui sont faits de

parties plus petites que celles qui entrent dans la constitution qui est celle de cette cavité.

C'est donc de feu et d'air que s'est servi le dieu pour assurer l'irrigation de la cavité vers les vaisseaux, tressant, à la manière des nasses, un treillis d'air et de feu, qui présentait à l'entrée deux entonnoirs, dont l'un à son tour était tressé de façon à se terminer en fourche ; et, depuis les entonnoirs, il a étendu en quelque sorte des joncs en cercle sur toute la longueur du treillis, jusqu'à ses extrémités. Tout l'intérieur de cette vannerie était constitué de feu, [78c] alors que les entonnoirs et la cage il les a faits d'air ; et, saisissant cet appareil, il l'a adapté sur le vivant qu'il venait de façonner à peu près de cette manière. L'un des entonnoirs fut engagé dans la bouche ; comme c'était celui qui était fourchu, le dieu a fait descendre l'une de ses branches dans le poumon, l'autre dans le bas-ventre en longeant la trachée ; le second il l'a divisé en deux parties, puis il les a fait passer l'une et l'autre par les conduits du nez, de sorte que, puisque le deuxième ne passe pas par la bouche, celui-ci est une voie qui assure aussi le passage à tous les flux du premier. [78d]

Le reste de la nasse, la cage elle-même, le dieu lui fait épouser le pourtour de toute la partie vide de notre corps et il s'est arrangé pour que tantôt tout cet appareil afflue de tous côtés vers les entonnoirs, avec souplesse puisque c'est de l'air, et que tantôt les entonnoirs amorcent un reflux et que le treillis, puisque le corps est perméable, s'enfonce à travers le corps jusqu'à l'intérieur, et inversement se porte vers l'extérieur. Quant aux rayons de feu enfermés à l'intérieur, ils suivent l'air dans un sens et dans l'autre ; et ce processus se poursuit, aussi longtemps que le vivant mortel garde sa constitution. [78e] C'est ce mouvement que celui qui a établi les noms a appelé « inspiration » et « expiration ». Eh bien, ce mouvement alternatif d'action et de passion a été donné à notre corps pour que, irrigué et rafraîchi, il se nourrisse et vive. En effet, chaque fois que la respiration produit un mouvement vers l'intérieur et un mouvement vers l'extérieur, le feu intérieur qui lui est joint la suit ; toujours en suspens dans ce va-et-vient, il s'infiltre dans le tube digestif, [79a] se saisit des aliments et des boissons, avant de les dissoudre en les divisant en petits morceaux, qu'il entraîne par les pores où il circule pour les diriger vers les vaisseaux, comme on puise de l'eau à une source pour la dériver vers des canaux, et il fait couler le flot que transportent les vaisseaux à travers tout le corps, à la façon d'un aqueduc.

Revenons à la respiration, pour déterminer en vertu de quelles causes elle est telle qu'à présent elle est. Voici. Du moment qu'il n'est aucun vide où un corps en mouvement [79b] puisse pénétrer, et comme l'air que nous respirons sort de nous, la conséquence est immédiatement claire pour tout le monde : l'air expiré ne se perd pas dans le vide, mais expulse l'air qui se trouve dans son voisinage de la place qu'il occupait, et l'air repoussé chasse l'air avoisinant en un mouvement incessant ; et, en vertu de cette nécessité, tout cet air se trouve chassé en cercle vers l'endroit d'où est sorti le souffle. Cet endroit, l'air extérieur l'occupe et le remplit en suivant le souffle ; et tout

cela se produit simultanément, à la manière d'une roue qui tourne, parce qu'il n'y a aucun vide. [79c] Voilà pourquoi, lorsqu'ils exhalent leur souffle, la poitrine et les poumons se voient à nouveau remplis par l'air qui entoure le corps et qui, entrant de l'extérieur par les chairs qui sont poreuses, vient les remplir. Derechef, quand cet air s'en retourne et que, à travers le corps, il se dirige vers l'extérieur, il force circulairement l'air inspiré à entrer en passant par la bouche et par les narines.

Voici quelle cause explique comment s'enclenche ce processus. [79d] En tout vivant, les parties internes, celles qui se trouvent dans le voisinage du sang et des vaisseaux, sont les plus chaudes, comme si, dans le corps lui-même, il y avait une source de feu. Cela se retrouvait justement dans notre comparaison avec le treillis de la nasse, dont la vannerie tout entière était intérieurement tendue de feu, et tous les éléments externes, tressés d'air. Maintenant nous devons admettre que ce qui est chaud se dirige naturellement vers l'extérieur pour aller, vers la région qui est la sienne, retrouver ce qui lui est apparenté. Mais, comme il y a deux issues, l'une qui mène à l'extérieur à travers le corps et l'autre qui passe par la bouche et par le nez, [79e] chaque fois que ce qui est chaud s'élance d'un côté, il en résulte une poussée circulaire sur l'autre côté, et l'air repoussé circulairement à l'intérieur rencontre du feu et se réchauffe, tandis que l'air qui sort se refroidit.

Et, comme il y a échange de chaleur, car maintenant c'est auprès de l'autre issue que la chaleur se fait plus intense, par un mouvement inverse, ce qui est plus chaud tend plutôt vers cette issue et, dans son déplacement vers ce qui présente la nature qui est la sienne, exerce une poussée circulaire vers ce qui se trouve auprès de l'autre issue. Ce qui toujours subit la même poussée et exerce en retour la même impulsion, ce à quoi cette double circonstance a imposé d'osciller ainsi alternativement d'un côté et de l'autre, voilà ce qui donne naissance à l'inspiration et à l'expiration.

Ce sont les mêmes causes qui expliquent en particulier les effets [80a] que produisent les ventouses médicales, la déglutition et le mouvement des projectiles, qu'il s'agisse de ceux qui sont lancés dans l'air ou de ceux qui roulent sur terre.

De même pour tous les sons à la fois rapides et lents qui nous apparaissent à la fois aigus et graves et que nous éprouvons tantôt comme inharmonieux, à cause de l'hétérogénéité du mouvement qu'ils produisent en nous, tantôt comme harmonieux, à cause de l'homogénéité de ce mouvement. En effet, le son le plus lent rejoint le mouvement produit avec un temps d'avance par le plus rapide au moment même où ce mouvement, en voie de s'arrêter, est devenu semblable [80b] à celui que lui-même, produisant son choc avec un temps de retard, met en branle. Cette rencontre n'a pas perturbé le mouvement, car elle ne lui en a pas adjoint un différent ; toutefois, ayant ajusté le début de la révolution la plus lente sur la révolution la plus rapide mais en déclin, au moment où celle-ci lui était devenue semblable, il a réalisé le mélange d'une impression unique, faite d'aigu et de grave. De là vient qu'il

procure du plaisir aux insensés, tandis qu'il suscite chez les gens sensés une joie spirituelle par l'imitation de l'harmonie divine qu'ils réalisent en des mouvements mortels.

Autres exemples : le mouvement des cours d'eau en général, **[80c]** et encore la chute de la foudre, les étonnants phénomènes d'attraction que produisent l'ambre et la pierre d'Héraclée³⁸. L'attraction n'intervient jamais dans aucun de ces effets. Mais, si on cherche comme il faut, il apparaîtra qu'il n'existe aucun vide, que ces corps exercent les uns sur les autres une poussée circulaire et que tous, s'associant ou se dissociant, vont prendre chacun sa place en opérant une permutation, cependant que les effets étonnants sont les produits de ces modifications combinées les unes aux autres. **[80d]**

Et naturellement aussi, la respiration, qui fut le point de départ de cette discussion, a été produite dans ces conditions et en faisant intervenir ces moyens, comme il est dit plus haut ; en même temps, le feu divise les aliments et il est transporté à l'intérieur du corps, en suspens dans l'air dont il suit les mouvements, ce qui lui permet de remplir les vaisseaux. Et c'est ce qui fait que, par toute l'étendue du corps, les flots de nourriture ne cessent de circuler dans tous les vivants. Or, ces particules, qui viennent d'être divisées et provenant de substances apparentées **[80e]**, fruits ou herbe, qu'un dieu a fait pousser pour nous à cette fin précise, c'est-à-dire pour nous servir de nourriture, prennent des couleurs diverses par l'effet de leur mélange ; mais c'est la couleur rouge qui s'y répand de façon prédominante, propriété qui résulte de la division mise en œuvre par le feu dans le liquide et de l'empreinte qu'il y laisse. De là vient que la couleur du liquide qui coule dans le corps présente l'aspect que nous venons de décrire ; c'est ce que nous appelons « sang », substance qui nourrit les chairs et le corps en son entier, **[81a]** et qui, par son irrigation, permet à chaque région de remplir le siège de l'organe en train de se vider. Or, le mécanisme de la réplétion et de la déplétion s'apparente à ce qu'est, dans l'univers, le mouvement, en vertu duquel tout ce qui est apparenté se porte vers lui-même. En effet, ce qui nous décompose et ce qui nous divise sans cesse, en expédiant chaque espèce vers ce qui lui est apparenté, ce sont précisément les choses qui nous entourent du dehors ; mais, pour compenser, les particules du sang finement morcelées à l'intérieur de nous et enveloppées circulairement comme par un ciel en raison de la cohésion qui caractérise chaque vivant, **[81b]** sont forcées d'imiter le mouvement de l'univers : comme chacune des particules qui se trouvent divisées en nous se porte, bien entendu, vers ce qui lui est apparenté, la place laissée vide est aussitôt de nouveau remplie.

Lorsqu'il en part plus qu'il n'en arrive, tout le vivant dépérit, mais, lorsqu'il en arrive plus qu'il n'en part, il croît. Cela étant, lorsque la constitution du vivant tout entier est jeune, lorsqu'elle a des triangles des quatre éléments tout neufs comme s'ils sortaient de leurs états, elle jouit d'une forte cohésion de ses triangles entre eux, tandis que l'ensemble de sa masse est un solide tendre, puisqu'elle est récemment née de la moelle, **[81c]** et

qu'elle est nourrie de lait. Alors, les triangles survenus en elle du dehors et qu'elle enveloppe circulairement, triangles dont sont formés les aliments et les boissons et qui sont plus vieux, et plus faibles que les siens propres, elle les maîtrise et les brise avec ses triangles neufs ; aussi fait-elle grandir le vivant, en le nourrissant d'un grand nombre de triangles semblables aux siens. Quand, en revanche, le fondement que constituent ses triangles se relâche en raison du fait que ces triangles ont soutenu beaucoup de combats, pendant longtemps, contre beaucoup d'autres triangles, ces mêmes triangles ne sont plus **[81d]** en mesure de diviser les triangles des aliments pour en faire des triangles similaires à eux-mêmes ; au contraire, ils se laissent eux-mêmes facilement diviser par ceux qui surviennent en elle du dehors. Alors vaincu, le vivant tout entier dépérit, et c'est cet état qu'on appelle « vieillesse ».

Et à la fin, quand les liens étroits qui unissent les triangles de la moelle n'arrivent plus à tenir, distendus qu'ils sont par la fatigue, ils laissent se relâcher à leur tour les liens de l'âme, et l'âme, délivrée de façon naturelle, s'envole avec plaisir. En effet, tout ce qui se fait **[81e]** contre-nature est douloureux, tandis que tout ce qui arrive naturellement est agréable. C'est ainsi que, suivant ce principe, lorsqu'elle survient par suite de maladies ou sous l'effet de blessures, la mort est douloureuse et violente, tandis que la mort qui est la conséquence de la vieillesse, dont elle est la fin naturelle, est la mort la moins pénible, et s'accompagne plus de joie que de souffrance.

D'où viennent les maladies, voilà, je suppose, quelque chose d'évident pour tout le monde. Puisque le corps se compose de quatre éléments, **[82a]** la terre, le feu, l'eau et l'air, troubles et maladies naissent d'un excès ou d'un défaut contre-nature de ces éléments, ou encore d'un changement de place, lorsqu'un élément quitte la place qui lui est propre pour prendre celle d'un autre ; ou même du fait que, puisqu'il se trouve y avoir plus d'une variété de feu et des autres éléments, une variété en particulier accueille ce qui ne lui convient pas ; ou enfin de toutes les autres affections de cette espèce.

En effet, lorsque chacun des éléments devient non conforme à la nature ou change de place en contrevenant à la nature, tout ce qui auparavant était froid devient chaud, tout ce qui auparavant était sec **[82b]** devient humide, et tout ce qui était léger ou lourd est susceptible aussi de tous les changements de toutes sortes. Car assurément, c'est seulement, disons-nous, lorsque le même élément s'ajoutera au même élément ou s'en retranchera, dans les mêmes conditions et de la même manière et en respectant les rapports de proportion, qu'il permettra à l'élément premier, restant identique à lui-même, de demeurer sain et en santé. En revanche, ce qui transgressera l'une de ces conditions, en se détachant ou en s'ajoutant, provoquera toutes sortes d'altérations et de maladies, et des destructions sans nombre.

Par ailleurs, comme il existe encore, selon la nature, des constitutions secondaires³⁹, un second ordre de considérations **[82c]** sur les maladies se présente à celui qui souhaite comprendre. En effet, la moelle, l'os, la chair et le tendon sont un combinat des éléments premiers ; le sang aussi, quoique

d'une autre manière, est né de ces mêmes éléments. Dès lors, la plupart des autres maladies se produisent comme celles dont on vient de parler, mais voici d'où résultent les plus graves, qui sont difficiles à supporter : lorsque s'inverse le processus de leur régénération, alors ces combinaisons se corrompent.

Suivant l'ordre naturel des choses, en effet, les chairs, tout comme les tendons, naissent du sang, le tendon venant des fibres du sang auxquelles il ressemble, **[82d]** tandis que les chairs viennent de ce qui se coagule en étant séparé des fibres. La substance visqueuse et grasse qui à son tour suinte des tendons et des chairs sert à la fois à coller la chair aux os et à faire croître en lui apportant de la nourriture l'os lui-même qui entoure la moelle ; à son tour, l'espèce la plus pure, la plus lisse et la plus brillante des triangles qui s'épanche des os goutte à goutte à travers la structure compacte des os, arrose la moelle. Et quand chacune de ces substances est formée de cette manière, **[82e]** c'est la santé qui s'ensuit dans la plupart des cas ; mais, si l'ordre est inversé, ce sont des maladies qui s'installent.

En effet, chaque fois que la chair, soumise à un processus de décomposition, évacue, par un processus inversé, les matières décomposées dans les vaisseaux, alors, dans les vaisseaux, mélangé à de l'air, le sang abondant et disparate, chargé qu'il est d'une variété de couleurs et d'amertumes, et aussi d'acidités et de salinités, contient de la bile, du sérum⁴⁰ et des phlegmes de toutes sortes.

Une fois réintégrées, en effet, toutes ces humeurs corrompues commencent par détruire le sang lui-même, puis, sans plus fournir elles-mêmes aucune nourriture **[83a]** au corps, elles circulent partout dans les vaisseaux, d'un mouvement qui ne présente plus la régularité des périodes naturelles, hostiles à elles-mêmes, puisqu'elles ne tirent d'elles-mêmes aucun profit, et ennemies des substances du corps dont la composition subsiste et qui se maintiennent à leur place, substances qu'elles détruisent et dissolvent.

Cela étant, lorsque c'est une portion très vieille de la chair qui se décompose, sa coction est difficile, et elle tourne au noir sous l'action d'un échauffement prolongé ; et, devenue amère à la suite d'un processus complet de corrosion, elle soumet à des attaques redoutables toute partie **[83b]** du corps, à laquelle ne s'est pas encore attaquée la corruption. Quelquefois, au lieu d'amertume, le noircissement s'est accompagné d'acidité, quand la substance amère a été réduite en petits morceaux ; quelquefois au contraire, quand l'amertume est replongée dans le sang, elle a acquis une couleur plus rouge, et, comme du noir s'y mêle, prend une couleur bilieuse. Ou bien encore c'est la couleur dorée qui se mêle à l'amertume, quand c'est de la chair de formation récente qui est dissoute par le feu de l'inflammation. Et le nom commun de « bile » a été donné à toutes ces humeurs par certains médecins, **[83c]** voire par un seul, capables de considérer beaucoup de choses dissemblables et de voir en elles un genre unique susceptible d'une dénomination valable pour tous. En ce qui concerne les autres humeurs, qu'on tient pour des espèces de bile, chacune d'elles a reçu une désignation qui lui

est propre en fonction de sa couleur.

Le « sérum » est inoffensif, quand c'est le petit-lait du sang. En revanche, quand c'est le petit-lait de la bile noire acide, il devient dangereux, dès là qu'il se mélange sous l'action de la chaleur à un principe saumâtre. Le résultat d'un tel mélange, c'est ce qu'on appelle le « phlegme aigre ». Maintenant, la substance, combinée avec de l'air, qui résulte de la dissolution de chair nouvellement formée et tendre, c'est-à-dire quand l'air la gonfle et que du liquide l'entoure [83d], quand ce processus produit des bulles, dont chacune est invisible en raison de sa petitesse, mais dont l'ensemble forme une masse visible qui, parce qu'elle produit de l'écume, apparaît à l'œil comme étant de couleur blanche, nous disons que c'est du « phlegme blanc ». Par ailleurs, le petit-lait de phlegme de formation récente, ce sont la sueur, les larmes, et toutes [83e] les autres humeurs de ce genre que chaque jour le corps sécrète pour se purifier. Or, ces substances deviennent les instruments de maladies, lorsque le sang, au lieu d'être entretenu, suivant la nature, par des aliments et par des boissons, voit sa masse s'accroître de substances opposées, contre-nature.

Cela étant, même si chaque espèce de chair est ravagée par les maladies, tant que résistent les fondements, les maladies conjuguées n'ont que la moitié de leur efficacité : chacune des espèces de chair, en effet, se répare encore aisément. Mais, si la substance qui joint les chairs aux os est [84a] atteinte par la maladie, et si elle-même, se séparant des chairs et des tendons, cesse de nourrir l'os et d'unir l'os à la chair, si, de grasse, d'onctueuse et de lisse, elle devient rude, saumâtre et sèche par suite d'un mauvais régime, alors tout ce qui est tel et ainsi altéré se désagrège par effritement en remontant vers les chairs et vers les tendons ; en se détachant des os, les chairs s'arrachent de leurs [84b] racines, laissent les tendons nus et pleins de saumure, et elles-mêmes, une fois retombées dans le cours du sang, viennent aggraver les maladies déjà signalées.

Même si ce sont là des maladies corporelles graves, plus graves encore sont celles qui affectent ce qui est plus profond. Quand l'os, qui se trouve empêché par la masse compacte de la chair de respirer suffisamment et qui est réchauffé par la moisissure, se gangrène et ne prend plus de nourriture, quand, inversant le cours des choses, c'est sa propre substance qu'il déverse dans cette nourriture, [84c] alors cette nourriture délitée reflue dans la chair, et la chair dans le sang, provoquant des maladies toutes plus virulentes que celles qui viennent d'être mentionnées.

Mais la dernière extrémité du mal est atteinte quand la moelle souffre d'un manque ou d'un excès de quelque chose ; voilà ce qui produit les maladies les plus graves, celles qui constituent les principales causes de la mortalité, car alors c'est toute la substance du corps qui évolue à rebours.

Il y a encore une troisième espèce de maladies qu'il faut concevoir comme ayant une triple origine : [84d] le souffle, le phlegme, la bile.

En effet, quand le poumon, qui est le dispensateur du souffle dans le

corps, ne lui ménage pas de passages dégagés, obstrué qu'il est par des sécrétions, l'air, en ne pénétrant pas ici, alors que là il entre plus qu'il ne faudrait, amène une partie des vaisseaux à se putréfier, faute d'être refroidis, tandis qu'il passe en force dans les autres vaisseaux et qu'il les entraîne avec lui, dissolvant le corps en son milieu et gagnant le diaphragme, où il reste enfermé ; là trouvent leur origine [84e] un très grand nombre de maladies, qui sont douloureuses et qui s'accompagnent souvent d'une abondante transpiration.

Souvent, d'autre part, lorsque, dans le corps, de la chair est désintégrée, de l'air s'y forme qui, ne pouvant trouver son chemin vers l'extérieur, provoque les mêmes douleurs que celles que provoque l'air venu de l'extérieur. Ces douleurs atteignent leur comble, quand l'air a entouré et gonflé les tendons et les petits vaisseaux qui se trouvent à proximité, et quand il provoque ainsi une contraction vers l'arrière de leurs muscles et des tendons qui s'y rattachent. Les affections et les maladies qui résultent de cette tension ont justement reçu le nom de *tétanos* et d'*opisthotonos*⁴¹. Il est difficile d'y apporter remède. Ce sont en effet des fièvres qui, survenant sur ces entrefaites, en délivrent de la façon la plus efficace.

[85a] Le phlegme blanc est dangereux quand l'air des bulles est retenu à l'intérieur, mais lorsque cet air trouve à sortir du corps, il est plus bénin ; il n'en reste pas moins qu'il bariole le corps de taches blanches et qu'il est susceptible d'engendrer des maladies qui sont apparentées à celle-là. Mais, si le phlegme blanc est mélangé avec de la bile noire, s'il se diffuse jusqu'aux révolutions les plus divines qui se trouvent dans la tête et qu'il y introduit le trouble, l'affection ainsi produite est moins violente, si elle survient durant le sommeil, tandis que, si l'attaque a lieu à l'état de veille, [85b] il est plus difficile de s'en défaire. Et cette maladie qui touche l'élément sacré en nous, c'est tout à fait à bon droit qu'on l'appelle « sacrée⁴² ».

Quant au phlegme aigre ou salé, il est la source de toutes les maladies qui se manifestent par un écoulement. Mais, comme les lieux vers lesquels se produit cet écoulement sont extrêmement divers, ces maladies ont reçu une grande variété de noms.

Par ailleurs, toutes les fois que, dans le corps, se manifeste ce qu'on appelle une « inflammation », car le corps est alors « brûlé » et « enflammé », ces maladies sont dans leur ensemble produites par la bile. Cela dit, quand la bile trouve [85c] un exutoire vers l'extérieur, elle fait apparaître toutes sortes d'abcès purulents, tandis que, si elle reste enfermée à l'intérieur, elle provoque un grand nombre de maladies inflammatoires, dont la plus grave survient, quand, se mêlant à du sang pur, la bile modifie la disposition naturelle des fibres, lesquelles se trouvent distribuées dans le sang, de façon à y maintenir une juste proportion entre fluidité et consistance, et pour éviter que, liquéfié par la chaleur, le sang ne s'épanche par les pores du corps ou que, en revanche, trop épais et difficile à mouvoir, il n'éprouve beaucoup de peine à circuler dans les [85d] vaisseaux. Voilà l'heureux équilibre que les fibres

préservent par leur constitution naturelle. Si, ayant prélevé du sang même d'un cadavre en train de se refroidir, on met ces fibres ensemble, tout ce qui reste du sang demeure liquide, tandis que, si on laisse ces fibres à leur place, elles font se coaguler le sang avec l'aide du froid environnant. Comme les fibres dans le sang ont bien cette propriété, la bile, qui, par nature, tire son origine d'un sang ancien et qui, provenant des chairs, retourne dans le sang quand elle s'est corrompue, la bile, dis-je, qui est chaude et humide, se trouve coagulée sous l'effet des fibres, lorsque, dans un premier temps, elle pénètre dans le sang en petite quantité, et, une fois coagulée et violemment refroidie [85e], elle produit refroidissement et frissons à l'intérieur du corps. Mais, si c'est avec plus d'abondance que la bile coule dans le sang, elle parvient à maîtriser les fibres grâce à la chaleur qui subsiste en elle et elle y introduit le désordre en les agitant par son bouillonnement. Et, si elle arrive à obtenir un triomphe total, elle parvient, après avoir pénétré jusqu'à la substance de la moelle et l'avoir brûlée, à dénouer les liens qui y retiennent l'âme à la façon des amarres d'un bateau, et elle lui procure la liberté. Mais, quand elle est moins abondante et que le corps résiste à la dissolution, comme c'est elle qui se trouve maîtrisée et qu'alors ou bien elle se répand dans tout le corps, ou bien elle évacue le corps à la façon de bannis expulsés d'une cité en révolte, parce qu'elle est refoulée à travers les vaisseaux soit vers le haut soit vers le bas du tube digestif, elle provoque diarrhées, [86a] dysenteries et toutes les autres maladies du même genre.

Cela étant, quand le corps est atteint par une maladie due à un excès de feu, il produit des inflammations et des fièvres continues ; par une maladie due à un excès d'air, des fièvres quotidiennes ; par une maladie due à un excès d'eau, des fièvres tierces, car l'eau est plus lente que l'air et le feu ; par une maladie due à un excès de terre, des fièvres quartes, car la terre se trouve au quatrième rang dans l'échelle de la lenteur, fièvres dont il n'est pas facile de se débarrasser. [86b]

Voilà de quelle manière se produisent les maladies qui affectent le corps, tandis que les maladies qui affectent l'âme résultent comme suit de l'état du corps.

La maladie de l'âme, il faut en convenir, est la déraison ; or, il y a deux sortes de déraison : la folie et l'ignorance.

Par suite, toute affection qui comporte l'un ou l'autre de ces troubles doit être appelée une « maladie », et on doit donc poser que les plaisirs et les douleurs qui présentent de l'excès doivent être considérés comme les maladies les plus graves pour l'âme. Car, joyeux à l'extrême ou au contraire accablé par la douleur, celui qui s'empresse [86c] hors de propos de rechercher ceci ou de fuir cela, celui-là ne parvient plus à rien voir ou à rien entendre correctement ; c'est un forcené et dès lors il n'est plus en mesure de faire usage de sa faculté de raisonnement.

Or, celui chez qui la substance séminale naît et coule en abondance dans la moelle, comme si c'était un arbre surchargé de fruits, celui-là, parce qu'il

éprouve de façon répétée une foule de douleurs et une foule de plaisirs, dans ses désirs et dans les fruits qui en résultent, celui-là devient un insensé, et cela durant la majeure partie de sa vie, sous l'effet de plaisirs **[86d]** et de douleurs extrêmes, car son corps a rendu son âme malade et l'a privée de raison. On considère cet homme non pas comme un malade, mais comme volontairement méchant. La vérité c'est plutôt que le dérèglement de la luxure est une maladie de l'âme qui résulte pour la plus grande part d'une cause corporelle : l'abondance et la liquidité que présente la moelle du fait de la porosité des os. De même, presque tout ce que l'on tient pour une impuissance à maîtriser les plaisirs et pour un sujet de honte, comme si les vicieux l'étaient volontairement, fait l'objet d'un reproche injustifié. Car personne n'est méchant de son plein gré, mais on devient méchant sous l'effet de quelque disposition maligne **[86e]** du corps, et par suite d'une éducation mal réglée. Tout homme, en effet, a le vice pour ennemi et le vice lui vient malgré lui.

Et pareillement, en ce qui concerne les douleurs, une grande quantité des vices de l'âme vient du corps de pareille façon. En effet, lorsque les phlegmes acides et salés et tout ce qu'il y a d'humeurs amères et bilieuses errent de par le corps et n'arrivent pas à trouver un exutoire, et que, pelotonnées à l'intérieur, elles y subissent un brassage qui les amène à mêler leurs vapeurs **[87a]** au mouvement de l'âme, ces substances provoquent des maladies de l'âme qui prennent toutes sortes de formes, plus ou moins graves, plus ou moins nombreuses, et qui se portent vers les trois régions de l'âme. Et, selon qu'elles attaquent celle-ci ou celle-là, elles provoquent toutes les variétés de l'acrimonie et de l'abattement, toutes celles de la témérité et de la lâcheté, toutes celles de l'oubli et de la paresse d'esprit.

En outre, lorsque, affligés d'une aussi mauvaise constitution, nous avons de mauvaises institutions et qu'on tient des discours qui se trouvent en conformité avec les cités où nous vivons, **[87b]** à titre privé aussi bien qu'officiel, lorsque, en plus, l'enseignement dispensé dès l'enfance n'est en rien propre à y porter remède, alors tous ceux d'entre nous qui sont vicieux le deviennent pour deux raisons tout à fait indépendantes de leur volonté. Ceux qu'il faut accuser de ces maux, ce sont toujours les parents plutôt que les enfants, les éducateurs plutôt que ceux qui ont été éduqués. Il faut assurément s'efforcer, dans la mesure du possible, tant grâce à l'éducation que grâce aux exercices et aux études, de fuir le vice et de rechercher son contraire. Mais c'est là un sujet qui ressortit à un propos d'un autre genre. **[87c]**

Or, pour faire pendant à ce qui précède, il est raisonnable et opportun maintenant d'aborder la question symétrique, celle de savoir par quels moyens la santé du corps et celle de l'esprit peuvent être préservées. Car il vaut mieux parler du bien que du mal. Or tout ce qui est bien est beau, et rien de ce qui est beau ne va sans mesure ; on supposera que l'être vivant s'il doit être bon et beau doit être bien équilibré. Mais, de ces équilibres, nous ne distinguons et ne prenons en considération que les moins importants ; les principaux et les plus importants, nous n'en avons pas idée. En effet, pour ce qui concerne la

santé **[87d]** et la maladie, la vertu et le vice, aucun équilibre et aucun déséquilibre ne présentent plus d'importance que ceux de l'âme elle-même avec le corps lui-même. Or, nous ne prêtons attention à aucun de ces rapports et nous ne remarquons pas que, lorsqu'une constitution corporelle trop faible ou trop petite est dotée d'une âme vigoureuse et puissante à tout point de vue, ou lorsque, au contraire, ces deux réalités sont unies dans le rapport inverse, le vivant en son entier n'est pas beau, dépourvu qu'il est des équilibres les plus importants ; et, lorsqu'il se trouve dans la situation inverse, il donne à voir, à qui en est capable, le plus beau et le plus aimable de tous les spectacles. **[87e]**

Un corps qui a des jambes trop longues ou qui est disproportionné du fait d'une autre dissymétrie est laid ; de plus, pour ces mêmes raisons, quand ces membres travaillent ensemble, il se fatigue beaucoup, il se fait nombre d'entorses et, en raison de sa démarche incertaine, il tombe souvent, étant à lui-même la cause d'une foule de maux. Or, il faut concevoir qu'il en va de même exactement, en ce qui concerne aussi ce couple que nous appelons un vivant. Lorsque, dans ce couple, d'un côté, l'âme a, parce qu'elle domine sur le corps, une ardeur excessive, elle remplit ce vivant de maladies en l'agitant **[88a]** complètement de l'intérieur ; lorsqu'elle se précipite avec beaucoup d'ardeur sur certains enseignements et sur certaines recherches, elle le consume ; et enfin lorsqu'elle s'adonne à l'enseignement ou à la controverse de vive voix, en public ou en privé, elle le secoue et le fait s'échauffer dans les disputes et les rivalités qui s'ensuivent, et en excitant des écoulements, elle trompe la plupart des prétendus médecins et elle les amène à incriminer des causes contraires aux causes véritables. À l'inverse, quand, de son côté, le corps, énorme et démesurément grand pour l'âme, se trouve naturellement uni à un esprit petit et débile, comme il y a naturellement deux sortes de désirs **[88b]** chez l'homme, l'un qui vient du corps et a pour objet la nourriture, l'autre qui vient de la plus divine des parties qui sont en nous et a pour objet la pensée, étant donné que les mouvements de la partie la plus forte l'emportent et agrandissent leur domaine, ils rendent l'âme stupide, difficile à instruire et prompte à l'oubli, et ils y produisent la maladie la plus grave, l'ignorance.

Contre ces deux maladies, il n'y a effectivement qu'un seul remède : ne mouvoir ni l'âme sans le corps, ni le corps sans l'âme, pour que, se défendant l'une contre l'autre, ces deux parties préservent leur équilibre et restent en santé. Il faut donc que le mathématicien **[88c]** ou quiconque applique intensément son esprit à quelque étude donne aussi en compensation du mouvement à son corps, en pratiquant la gymnastique, et que, inversement, celui qui accorde le plus clair de ses soins à façonner son corps fournisse à son âme des mouvements compensatoires, en s'adonnant à la musique et à tout ce qui touche à la philosophie, s'il veut que, à juste titre, on dise qu'il est à la fois bon et beau.

C'est selon les mêmes règles qu'il faut soigner ces parties, en imitant l'univers.

Le corps, en effet, est intérieurement réchauffé et refroidi par ce qui entre en lui **[88d]**, et de plus il est asséché et humecté par ce qui vient de l'extérieur, subissant du fait de ces deux altérations les affections qui s'ensuivent. Voilà pourquoi, si c'est, quand il est au repos, qu'on l'expose à ces mouvements, le corps est alors dominé et détruit. En revanche, si on veut imiter cette réalité que nous avons appelée « la nourricière et la nourrice de l'univers », que l'on se garde bien de jamais laisser le corps au repos ; tout au contraire, on le maintiendra en mouvement et, en lui communiquant sans cesse des secousses par toute son étendue, on le défendra en permanence contre les altérations naturelles internes **[88e]** et externes. Et, en secouant avec mesure les affections et les parties du corps qui se meuvent en désordre, on amènera à l'ordre les unes par rapport aux autres selon la configuration qui leur est connaturelle, conformément à ce que nous avons dit plus haut sur l'univers⁴³ ; on ne laissera pas l'ennemi rangé aux côtés de l'ennemi engendrer dans le corps guerres et maladies, mais on fera que l'ami, rangé aux côtés de l'ami, assure la santé.

Par ailleurs, parmi les mouvements du corps, le meilleur est celui qui est produit en lui-même **[89a]** par lui-même, car c'est le mouvement qui s'apparente le plus à celui de la pensée, qui est aussi celui de l'univers. En revanche, les mouvements qui sont provoqués par un autre mouvement sont moins bons ; et le moins bon, c'est celui qui meut partiellement sous l'effet de causes étrangères un corps qui gît et qui se trouve au repos. Voilà bien pourquoi, de tous les moyens de purifier le corps et de le restaurer, le meilleur est celui que procure la gymnastique, le second celui qui consiste dans les balancements des bateaux et des véhicules qui permettent d'éviter la fatigue ; la troisième espèce de mouvement, qui peut parfois être très utile pour qui est forcé de l'employer, **[89b]** mais dont un homme de bon sens ne doit faire usage en aucune autre circonstance, est la médication qui implique l'usage de remèdes épuratifs.

En effet, il ne faut pas irriter les maladies qui ne constituent pas de graves dangers, en prenant des remèdes. Les maladies ressemblent toutes d'une certaine façon aux vivants. Et, on le sait, le composé en quoi consistent les êtres vivants comporte une durée de vie déterminée, et cela pour toute espèce, et chaque être vivant individuel naît avec une durée de vie qui lui a été attribuée par le destin, si on ne tient pas compte des accidents dus à la nécessité. **[89c]** En effet, dès l'origine de chacun, les triangles, dotés de puissance, forment ensemble un composé avec la capacité de résister un certain temps, et, au-delà de ce terme, la vie ne saurait se prolonger plus avant. Eh bien, il en va de même pour les maladies. Quand, avant le terme fixé, on y met fin en prenant des médicaments, ce sont d'ordinaire des maladies graves qui résultent immédiatement de maladies bénignes et des maladies nombreuses de maladies peu nombreuses. Voilà pourquoi il faut que toutes les maladies de ce genre soient gouvernées par un régime, dans la mesure où l'on en a le loisir, mais il faut éviter **[89d]** d'irriter un mal

capricieux, en prenant des médicaments.

En voilà assez sur le vivant tout entier, sur sa partie corporelle, sur la façon d'être à la fois celui qui exerce un gouvernement et celui sur qui il exerce ce gouvernement, si on veut vivre une vie véritablement rationnelle. Certes, la partie destinée à gouverner⁴⁴, c'est cela, je suppose, que, de préférence et en premier lieu, on doit préparer autant qu'on peut à se montrer aussi belle et aussi bonne que possible dans son gouvernement. Cela dit, traiter ce sujet avec l'exactitude requise serait à soi seul une matière suffisante pour un ouvrage séparé ; **[89e]** voici en quels termes on pourrait en conduire l'exposé à titre accessoire, en poursuivant sur sa lancée, sans que cet examen soit ici inconvenant, à condition de suivre les principes qui précèdent.

Comme nous l'avons dit plus d'une fois, trois espèces d'âme ont été établies en nous, dotées chacune de mouvements. Aussi nous faut-il, suivant ces mêmes données, dire maintenant encore, aussi brièvement que possible, que celle de ces espèces d'âme qui reste dans l'inaction et qui s'abstient d'exécuter les mouvements qui lui sont propres devient nécessairement très faible, tandis que celle qui fait de l'exercice devient très forte. Voilà pourquoi il faut veiller **[90a]** à ce que les mouvements de ces sortes d'âme préservent entre elles un bon équilibre.

En ce qui concerne l'espèce d'âme qui en nous domine, il faut se faire l'idée que voici. En fait, un dieu a donné à chacun de nous, comme démon, cette espèce-là d'âme dont nous disons, ce qui est parfaitement exact, qu'elle habite dans la partie supérieure de notre corps, et qu'elle nous élève au-dessus de la terre vers ce qui, dans le ciel, lui est apparenté car nous sommes une plante non point terrestre, mais céleste. C'est à cette région en effet, à partir de laquelle poussa la première naissance de l'âme, que l'espèce divine accroche notre tête, c'est-à-dire nous enrachine, et maintient ainsi tout notre corps droit. Cela étant, **[90b]** à l'homme qui s'est abandonné aux appétits et aux ambitions et qui se donne beaucoup de peine pour assurer leur satisfaction, il arrive nécessairement que toutes ses pensées sont devenues mortelles et qu'exactly dans toute la mesure où il lui est possible de devenir mortel, il n'y manque pas, si peu que ce soit, puisque c'est la partie mortelle qu'il a développée. Au contraire, l'homme qui a mis tout son zèle à acquérir la connaissance et à obtenir des pensées vraies, celui qui a exercé surtout cette partie de lui-même, il est absolument nécessaire, je suppose, qu'il ait des pensées immortelles et divines, si précisément il atteint à la vérité ; **[90c]** que, dans la mesure, encore une fois, où la nature humaine est capable d'avoir part à l'immortalité, il ne lui en échappe pas la moindre parcelle ; enfin que, puisqu'il ne cesse de prendre soin de son élément divin et qu'il maintient en bonne forme le démon qui en lui partage sa demeure, il soit supérieurement heureux. Il y a donc pour tout être une seule façon de tout soigner : accorder à chaque partie les aliments et les mouvements qui lui sont appropriés. Les mouvements qui sont apparentés à ce qu'il y a de divin en nous, ce sont les pensées et les révolutions de l'univers. **[90d]** Voilà bien les mouvements en

accord avec lesquels chacun, par l'étude approfondie des harmonies et des révolutions de l'univers, doit, en redressant les révolutions qui dans notre tête ont été dérangées lors de notre naissance, rendre celui qui contemple ces révolutions semblable à ce qui est contemplé en revenant à son état naturel antérieur, et, après avoir réalisé cette assimilation, atteindre le but de la vie la meilleure proposée aux hommes par les dieux pour le présent et pour l'avenir.

[90e]

Mais il semble que, maintenant, l'exposé dont nous avons dit au début qu'il devait porter sur l'univers jusqu'à la naissance de l'homme ait presque atteint son terme. Car la question de savoir comment pour leur part les autres vivants sont nés, il nous faut l'aborder brièvement, dans la mesure où il n'y a pas nécessité de s'étendre. Ainsi, en effet, on aura l'impression d'être plus mesuré dans l'exposé de cette question. Exposons-la donc de cette façon.

Parmi ceux qui sont nés mâles, tous ceux qui ont été lâches et qui ont mené une vie injuste, ont, suivant l'explication vraisemblable que nous proposons, été transformés en femmes à la seconde naissance.

[91a] Et c'est à cette époque que les dieux ont, pour cette raison, constitué le désir de la copulation. Ils ont introduit et en nous, et dans les femmes un être animé, vivants qu'ils ont fabriqués l'un et l'autre en s'y prenant ainsi.

Le conduit d'évacuation de la boisson absorbée, conduit qui, lorsque la boisson est arrivée à travers les poumons et par-dessous les reins jusque dans la vessie et qu'elle y subit la pression de l'air, l'accueille et l'éjecte, ils l'ont perforé pour le mettre en communication avec la moelle condensée qui descend de la tête par le cou et à travers l'épine dorsale, cette moelle justement que, **[91b]** dans notre exposé antérieur, nous avons appelée « semence ». Cette moelle, qui est dotée d'une âme et qui respire, produit dans l'organe qui lui sert à respirer le désir vital de l'émettre et réalise ainsi le désir de la génération. Voilà bien pourquoi, chez les hommes, les parties honteuses sont insolentes et autoritaires, à la manière d'un vivant rebelle au raisonnement, et pourquoi elles s'efforcent de tout dominer sous l'effet de désirs, qui jouent le rôle d'aiguillons.

Pareillement, lorsque, chez les femmes, ce qu'on appelle la « matrice » ou l'« utérus », **[91c]** et qui est un être vivant possédé du désir de faire des enfants, est demeuré stérile longtemps après avoir dépassé l'âge propice, alors cet organe s'impatiente, il supporte mal cet état, et, parce qu'il se met à errer de par tout le corps, qu'il obstrue les orifices par où sort l'air inspiré et qu'il empêche la respiration, il jette le corps dans les pires extrémités et provoque d'autres maladies de toute sorte, jusqu'à ce que l'appétit et le désir de chacun des deux sexes les amènent à s'unir, cueillent un fruit, comme on cueille à des arbres, **[91d]** sèment dans la matrice, comme dans une terre labourée, des vivants invisibles du fait de leur petitesse et encore informes, puis les différencient et les fassent croître et grandir en elle, pour enfin les faire sortir à la lumière et achever la génération des vivants.

Voilà donc comment sont nés les femmes et tout le sexe féminin. L'espèce des oiseaux, elle, provient de la transformation – il leur pousse des plumes au lieu de poils – d'hommes dépourvus de méchanceté, mais légers, intéressés par les choses qui sont en l'air, [91e] mais qui estiment dans leur naïveté que les démonstrations les plus assurées à leur sujet s'obtiennent par la vue.

Pour sa part, l'espèce des animaux terrestres et des bêtes sauvages vient de ces hommes qui ne s'adonnent en rien à la philosophie et qui ne prêtent aucune attention à la nature des choses célestes, parce qu'ils ne font plus usage des révolutions qui s'accomplissent dans leur tête, mais qui prennent pour guides les parties de l'âme qui se trouvent dans la poitrine. Par l'effet de telles pratiques, les membres antérieurs et la tête de ces êtres ont été attirés vers la terre par une communauté de nature et jusqu'à s'y appuyer. Leur crâne s'est allongé et a pris toutes sortes de formes, suivant la façon dont, en chacun d'eux, les révolutions avaient été comprimées en raison de leur inaction. [92a] Voici en vertu de quelle considération, leur espèce est née avec quatre pieds ou plus ; le dieu a donné aux plus stupides des supports plus nombreux, étant donné qu'ils étaient plus attirés vers la terre. Les plus stupides d'entre eux, ceux dont tout le corps est complètement étendu par terre, comme ils n'avaient plus aucun besoin de pieds, les dieux les ont fait naître dépourvus de pieds et les ont fait ramper sur terre. [92b]

La quatrième espèce, celle qui vit dans l'eau, provient de ceux qui étaient tombés au plus bas degré de la sottise et de l'ignorance. Ceux qui les ont remodelés ne les ont même pas jugé dignes de respirer l'air pur, tant leur âme pleine de désordres avait d'impureté ; au lieu de leur faire respirer un air léger et pur, les dieux les ont précipités dans les profondeurs où ils inhalent une eau trouble. De là vient le peuple des poissons et celui des coquillages et de tous les animaux qui vivent dans l'eau ; en châtiment de leur ignorance la plus basse, ils se sont vu attribuer les demeures les plus basses. [92c]

Voilà suivant quelles règles, maintenant comme en ce temps-là, les êtres vivants se transforment les uns dans les autres, se métamorphosant suivant qu'ils perdent ou qu'ils gagnent en intelligence ou en stupidité.

Eh bien, déclarons maintenant que nous avons atteint le terme de notre exposé sur l'univers. Ayant été doté en effet des vivants mortels et immortels et ayant atteint ainsi sa plénitude, il est né, notre monde, vivant visible comprenant les vivants visibles, dieu sensible, image d'un dieu intelligible, très grand, très bon, très beau, et très parfait, ciel unique qui est seul de sa race.

1- Timée, Hermocrate et Critias.

2- Il n'est pas possible d'identifier ce personnage absent.

3- Allusion à la *République* (ici II, 374a-d), comme dans la suite.

4- Voir l'annexe 3.

5- L'entretien ici évoqué est censé avoir lieu durant les Panathénées (voir 26e), qui commémoreraient la naissance d'Erichthonios, ancêtre commun des Athéniens. D'où l'usage du terme « panégyrie », qui désigne un « rassemblement » qui s'inscrit dans le cadre d'un culte régional ou panhellénique.

6- Les Apatouries, fêtes athéniennes et ioniennes, étaient célébrées durant le mois de Pyanepsion (octobre) et duraient trois jours.

7- Athéna est donc la déesse tutélaire d'Athènes et de Saïs tout à la fois.

8- Le terme *dēmiourgós* semble être pris ici dans un sens particulièrement large, pour désigner l'ensemble des « producteurs ».

9- Ces deux termes désignaient respectivement, pour les Grecs de cette époque, l'Afrique du Nord et l'Asie Mineure. Voir les annexes 4 et 8.

10- La Tyrhénie, qui sera appelée plus tard Étrurie, désigne l'Italie occidentale.

11- En grec ancien « *analogía* », qui désigne une identité entre deux rapports, par exemple : $a/x = x/b$. La position des termes dans le rapport peut donc changer, alors que l'égalité est maintenue.

12- La « puissance » (*dínamis*) désigne la racine carrée, et les « entiers » (*ógkoi*) une collection d'unités discrètes et indivisibles.

13- Ici se trouve évoqué le problème de la duplication du carré (voir *Ménon* 81e-84b). Il s'agit d'une proposition du type 1, 2, 4 où une seule médiété, c'est-à-dire une seule moyenne proportionnelle (à savoir 2) est prise en compte, ce qui donne $1/2 = 2/4$. Le dernier terme de la proposition est un nombre au carré $4 = 2^2$, et donc associé à la surface.

14- Tout ce passage évoque le problème de la duplication du cube. Il s'agit d'une proportion du type 1, 2, 4, 8, où deux médiétés, c'est-à-dire deux moyennes proportionnelles (à savoir 2 et 4) sont prises en compte, ce qui donne $1/2 = 2/4 = 4/8$. Le dernier terme de la proportion est un nombre au cube ($8 = 2^3$), et donc associé au solide.

15- Sur ces variétés de mouvements, voir *Timée*, 43b et *Lois* X, 893c-894a.

16- Sur la constitution de l'âme du monde, voir l'annexe 20.

17- Sur la structure mathématique de l'âme du monde, voir l'annexe 21.

18- La lettre grecque χ

19- Pour la fabrication de la sphère armillaire en quoi consiste l'âme du monde, voir l'annexe 22.

20- Sur les mouvements des corps célestes, ou sur l'astronomie du *Timée*, voir l'annexe 23.

21- La sphère en quoi consiste le corps du monde n'est dotée que d'un mouvement circulaire, à l'exception des six autres : vers l'avant/vers l'arrière, vers le haut/vers le bas, vers la droite/vers la gauche.

22- L'idée développée est que sur un miroir se forme une image fidèle, mais inversée ; la suite évoque des miroirs cylindriques plus complexes.

23- Allusion à une formule d'Euripide, *Phéniciennes* 1762.

24- Cette explication ne viendra jamais.

25- Suivant le manuscrit A (*Parisinus graecus* 1807), il y aurait une lacune entre *aû* et *génos*. La chose semble vraisemblable, sans plus.

26- Triangles rectangle, isocèle et scalène respectivement. Pour une description complète du processus de construction des polyèdres réguliers qui correspondent aux éléments, voir l'annexe 24.

27- Le triangle rectangle scalène d'hypoténuse a , et de côté $a/2$ et $a\sqrt{3}/2$.

28- Trois angles de 60° donc, puisque ce sont les angles de triangles équilatéraux.

29- Pour des tableaux décrivant ces transformations, voir l'annexe 25.

30- Voir *supra*, 57c-d.

31- Voir, sur ce métal, le *Politique*, 303e.

32- Très probablement une allusion à la formule homérique *tà hugrá kéleutha*, « les chemins liquides » (*Odyssée* III, 71).

33- La terre et l'eau.

34- Voir *infra*, 79e-80c.

- 35- Pour un inventaire des couleurs exprimées en termes mathématiques, voir l'annexe 26.
- 36- C'est-à-dire la rate.
- 37- On notera, en grec ancien, la proximité sémantique entre la tête (*kephalē*) et le cerveau (*egképhalon*).
- 38- C'est-à-dire l'aimant naturel : voir *Ion*, 533d.
- 39- Celles qui résultent d'un mélange de composants élémentaires.
- 40- En grec ancien « *ikhōr* », c'est le sérum du sang (voir Aristote, *Parties des animaux* II 4, 651a17).
- 41- Variété de tétanos caractérisée par le renversement du corps vers l'arrière.
- 42- C'est-à-dire l'épilepsie, qui fait l'objet d'un traité hippocratique.
- 43- *Supra*, 69b et 53a-b.
- 44- L'intellect.

SUR LA VERTU

Le thème de la vertu demeura très populaire durant toute l'Antiquité, dans la mesure où il définissait les moyens qui permettent à l'homme de devenir meilleur et d'atteindre à l'excellence, ce qui était considéré comme le but ultime de la vie humaine. Plotin (*Traité* 19 [I, 2]) et Porphyre (*Sentence* 32) proposeront une synthèse de toutes les voies philosophiques permettant d'atteindre ce but.

Socrate pose la question de savoir comment s'acquiert la vertu à un interlocuteur anonyme, qualifié de « disciple » (*hetaïros*) par plusieurs manuscrits, et d'« éleveur de chevaux » par l'un d'eux ; un manuscrit va même jusqu'à proposer le nom de Ménon. Dans un premier temps (376a-378c), Socrate se demande si la vertu peut être enseignée. La réponse est négative, car ce qui peut s'enseigner peut se transmettre, et l'expérience nous montre qu'un homme vertueux ne peut communiquer sa vertu ni à son entourage ni même à ses fils. Mais alors (378c-379c), la vertu ne vient-elle pas de la nature ? Non plus, car si tel était le cas il serait possible à un spécialiste de reconnaître les gens vertueux, comme le font les éleveurs de chevaux qui discernent les meilleurs coursiers. Mais alors, qu'est la vertu ? C'est un don divin (369c-d), conclut Socrate.

Aucun interprète contemporain ne tient pour authentique ce court dialogue, qui n'est même pas cité par Diogène Laërce dans son catalogue des apocryphes platoniciens. Notamment parce qu'il ne comporte ni introduction ni conclusion véritables, cet écrit, qui s'inspire en grande partie du *Ménon*, s'apparente au *Démodocos* et au *Sisyphé*. Il semble qu'il s'agisse là d'un exercice d'école rhétorique, dont la date de composition reste impossible à déterminer.

SUR LA VERTU

SOCRATE

[376a] Est-ce que la vertu peut s'enseigner ? Et si on ne peut l'enseigner, les hommes de bien deviennent-ils tels naturellement ou de quelque autre façon ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Pour le moment, je ne sais que répondre, [376b] Socrate.

SOCRATE

Eh bien, examinons ainsi la question. Voyons, si quelqu'un souhaitait exceller en acquérant cette vertu qui fait que sont bons ceux qui ont comme spécialité d'être cuisiniers, comment y parviendrait-il ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Il est clair qu'il s'instruirait auprès des bons cuisiniers.

SOCRATE

Et encore, s'il voulait devenir un bon médecin, qui irait-il voir pour devenir un bon médecin ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Il est clair qu'il irait voir un bon médecin.

SOCRATE

Et s'il désirait exceller dans le domaine de cette vertu qui fait que sont bons ceux qui se spécialisent comme [376c] charpentiers ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Il irait voir des charpentiers.

SOCRATE

Et s'il désirait exceller en acquérant cette vertu qui fait les gens tout à la fois bons et sages, qui devrait-il aller voir pour s'en instruire ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

J'imagine que cette vertu, si seulement on peut l'apprendre, on la trouvera chez les gens de bien, car où la trouvera-t-on ailleurs ?

SOCRATE

Voyons donc quels ont été chez nous les gens de bien, pour que nous soyons en mesure de déterminer si ce sont eux qui rendent les gens bons.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Thucydide, Thémistocle, Aristide et Périclès.

SOCRATE

Or, sommes-nous à même de dire qui fut le [376d] maître chacun ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Nous ne le pouvons ; on ne cite aucun nom.

SOCRATE

Mais alors, sommes-nous à même de mentionner le nom d'un disciple, étranger ou citoyen, ou de quelqu'un d'autre, homme libre ou esclave, qui soit devenu sage et bon pour les avoir fréquentés.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

[376e] On ne mentionne aucun nom non plus.

SOCRATE

Est-ce alors parce qu'ils étaient trop jaloux pour communiquer leur vertu aux autres hommes ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Peut-être.

SOCRATE

Et cela dans le but d'éviter d'avoir des concurrents, n'est-ce pas, comme c'est le cas pour les cuisiniers, les médecins et les charpentiers qui sont jaloux de leurs secrets ? Il n'est pas avantageux pour eux d'avoir beaucoup de concurrents et de vivre au milieu d'un grand nombre de gens qui ont la même spécialité. Est-ce aussi le cas des hommes de bien et cela leur porte-t-il tort de vivre entourés de gens qui sont semblables à eux ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Peut-être.

SOCRATE

Mais ne sont-ce pas les mêmes gens qui sont à la fois bons et justes ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Si.

SOCRATE

Alors est-il possible de trouver quelqu'un qui retire un avantage à vivre non parmi les gens de bien, mais parmi les méchants ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Je ne sais que répondre.

SOCRATE

Et ne peux-tu pas répondre à cette nouvelle question : est-ce qu'être nuisible est le propre des gens de bien, tandis qu'être utile est le propre des méchants, ou est-ce le contraire ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

C'est le contraire.

SOCRATE

Par conséquent [377a], les gens de bien sont utiles, tandis que les méchants sont nuisibles ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Oui.

SOCRATE

Mais y a-t-il quelqu'un qui préfère subir un dommage plutôt que de profiter d'un avantage ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Personne, bien sûr.

SOCRATE

Par conséquent, personne ne préfère vivre parmi les méchants plutôt que parmi les gens de bien.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

C'est bien cela.

SOCRATE

Par conséquent, parmi les gens de bien, aucun ne sera jaloux au point de refuser de rendre un autre homme bon et semblable à lui ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Il ne semble pas, du moins d'après ce qui vient d'être dit.

SOCRATE

Tu as entendu dire que Thémistocle avait un fils, du nom de Cléophante, n'est-ce pas ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

J'en ai entendu parler.

SOCRATE

Mais il est clair que ce n'est pas par jalousie que Thémistocle aurait refusé de rendre son fils le meilleur possible, lui qui n'eût refusé [377b] cette faveur à personne d'autre, s'il est vrai que ce fût un homme de bien. Or, il l'était, nous l'avons dit.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Oui.

SOCRATE

Tu sais aussi que Thémistocle apprit à son fils à être un bon et habile cavalier : Cléophante pouvait chevaucher en se tenant debout sur le dos de son cheval, lancer des javelots dans cette position, et réaliser toutes sortes d'autres prouesses étonnantes. Thémistocle lui fit donner un enseignement destiné à en faire un expert dans tous les autres domaines qui exigent de bons maîtres. N'as-tu pas entendu parler de cela par les anciens ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

J'en ai entendu parler.

SOCRATE

Ce n'est donc pas le naturel [377c] du fils qu'il faudrait mettre en cause en le disant mauvais.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Non, ce ne serait pas juste, du moins d'après ce que tu viens de dire.

SOCRATE

Que répondre à cette question : que Cléophante, le fils de Thémistocle, fut un homme de valeur et de talent à l'égal de son père, l'as-tu jamais entendu dire par quiconque, jeune ou vieux ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Je ne l'ai jamais entendu dire.

SOCRATE

Mais allons-nous imaginer que ce père ait souhaité donner une éducation à son propre fils, sans chercher à lui transmettre la sagesse qui était la sienne, et sans chercher à le rendre en rien meilleur que le dernier de ses voisins, à supposer [377d] que la vertu puisse s'enseigner ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Ce n'est absolument pas vraisemblable.

SOCRATE

Voici donc quelle sorte d'homme fut celui que tu supposais être un maître de vertu. Mais passons à un autre. Aristide, qui a élevé Lysimaque, et lui a fait donner l'éducation la meilleure par tout ce qu'il y avait de maîtres à Athènes, ne l'a rendu meilleur que personne. Ce jeune homme, nous l'avons, toi et moi, connu et fréquenté.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Oui.

SOCRATE

Tu sais bien que Périclès, lui aussi, a élevé ses fils, Paralos et Xanthippe, et je crois même que tu étais épris du second. Tu le sais aussi bien que moi, la vérité est que, grâce à l'enseignement qu'il leur fit donner, ses fils devinrent des cavaliers qui n'étaient inférieurs à aucun Athénien ; il leur fit aussi apprendre les autres disciplines culturelles et physiques, bref tout ce qui peut s'enseigner, de sorte qu'ils n'étaient inférieurs à personne. Mais n'avait-il pas le dessein d'en faire des hommes de bien ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Ils le seraient peut-être devenus, Socrate, s'ils n'étaient morts jeunes.

SOCRATE

Comme on pouvait s'y attendre, tu viens au secours de ton bien-aimé. Mais s'il était vrai que la vertu pût s'enseigner et s'il avait été capable de faire de ses fils des hommes de bien, Périclès eût commencé par leur transmettre sa propre vertu plutôt que de leur faire apprendre les disciplines culturelles et physiques. Mais il semble que la vertu ne puisse s'enseigner, [378a] car Thucydide, de son côté, a élevé deux fils, Méléstias et Stéphanos, et tu ne peux dire d'eux qu'ils sont morts jeune comme les deux fils de Périclès. L'un des deux en effet, tu le sais bien, est arrivé au seuil de la vieillesse, alors que l'autre l'a largement dépassé. Or, il ne fait aucun doute que leur père leur a assuré une bonne éducation, et en particulier pour qu'ils devinssent les meilleurs lutteurs d'Athènes. Xanthias fut le maître de l'un des deux, et Eudore fut celui de l'autre. Or, ces deux-là passaient pour les meilleurs lutteurs de l'époque.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Oui.

SOCRATE

Il est clair, [378b] n'est-ce pas, que jamais Thucydide n'aurait fait donner à ses enfants un enseignement pour lequel il faut tant dépenser, alors même que, sans rien dépenser, il eût pu faire d'eux des hommes de bien. Ne leur eût-il point fait enseigner cela, si la vertu pouvait s'enseigner ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Il y a des chances.

SOCRATE

Mais peut-être faut-il supposer que Thucydide était en fait un homme de rien, et qu'il n'avait pas beaucoup d'amis parmi les Athéniens et leurs alliés ; qu'il n'était pas issu d'une grande famille ; qu'il n'avait pas à Athènes et dans le reste de la Grèce un pouvoir assez grand, pour arriver à découvrir [378c] soit parmi ses concitoyens soit parmi les étrangers, quelqu'un qui eût entrepris, dès lors que lui-même n'en avait pas le loisir en raison de la conduite des affaires de la cité, de faire de ses fils des gens de bien, si toutefois c'était quelque chose qui s'enseigne ? Non, mon cher, c'est tout simplement que la vertu ne peut s'enseigner.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

C'est la conclusion qu'il faut probablement tirer.

SOCRATE

Mais si la vertu ne peut s'enseigner, est-ce par nature que l'on est un homme de bien ? Menons l'enquête de la manière suivante, et peut-être trouverons-nous. Eh bien, allons. Il y a, à nos yeux, des chevaux qui ont un bon naturel ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Bien sûr.

SOCRATE

Il y a aussi, n'est-ce pas, des hommes dont le métier est de reconnaître les chevaux [378d] qui ont un bon naturel, en déterminant si leur corps est fait pour la course, et si, pour ce qui est de leur tempérament, ils sont vifs ou sans nerf.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Oui.

SOCRATE

Mais quel est ce métier ? Quel nom lui donne-t-on ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

L'art hippique.

SOCRATE

Et de même pour les chiens de chasse, il y a un art qui permet de discerner, parmi les chiens, ceux dont le naturel est bon et ceux dont le naturel est mauvais, n'est-ce pas ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Il y en a un.

SOCRATE

Quel est-il ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

L'art cynégétique.

SOCRATE

Mais il est certain aussi que pour l'or et pour l'argent, il y a des contrôleurs qui inspectent et qui jugent s'il est [378e] de bon ou de mauvais aloi.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Il y en a.

SOCRATE

Comment les appelles-tu ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Les « essayeurs¹ ».

SOCRATE

Et bien entendu, les maîtres de gymnastique reconnaissent, après examen, les dispositions naturelles du corps humain, et jugent quels sont les hommes doués pour chaque exercice et lesquels ne le sont pas, c'est-à-dire quels sont les corps, vieux ou jeunes, qui vaudront qu'on en parle et dont on peut espérer qu'ils exécuteront bien les multiples exercices que peut exécuter un corps.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

C'est exact.

SOCRATE

Mais qu'y a-t-il de plus important pour les cités ? Les chevaux, les chiens et les autres choses de ce genre, ou les gens de bien ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Les gens de bien. [379a]

SOCRATE

Eh quoi ? Ne crois-tu pas que s'il y avait des naturels humains qui fussent doués pour la vertu, les hommes n'auraient pas tout mis en œuvre pour les identifier ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

C'est vraisemblable, oui.

SOCRATE

Es-tu à même de m'indiquer un art qui, portant sur les naturels des gens de bien, permette de les discerner ?

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

Non, je ne suis pas en mesure de le faire.

SOCRATE

Et pourtant cet art serait particulièrement précieux, tout comme le seraient ceux qui le posséderaient. Ces derniers, en effet, nous signaleraient ceux des jeunes gens susceptibles de devenir des gens de bien, alors même

qu'ils ne seraient encore que des enfants. [379b] Après les avoir sélectionnés nous les garderions sous bonne garde dans la citadelle aux frais de la cité, comme si c'était un trésor ou quelque chose de plus important encore, pour éviter qu'ils ne subissent aucun mal au combat ni n'encourent aucun autre risque, et pour faire que, mis en réserve par la cité, ils deviennent des sauveurs et des gardiens quand ils en auront l'âge. Mais je crains que la vertu ne puisse venir aux hommes ni par la nature ni par l'enseignement.

L'ÉLEVEUR DE CHEVAUX

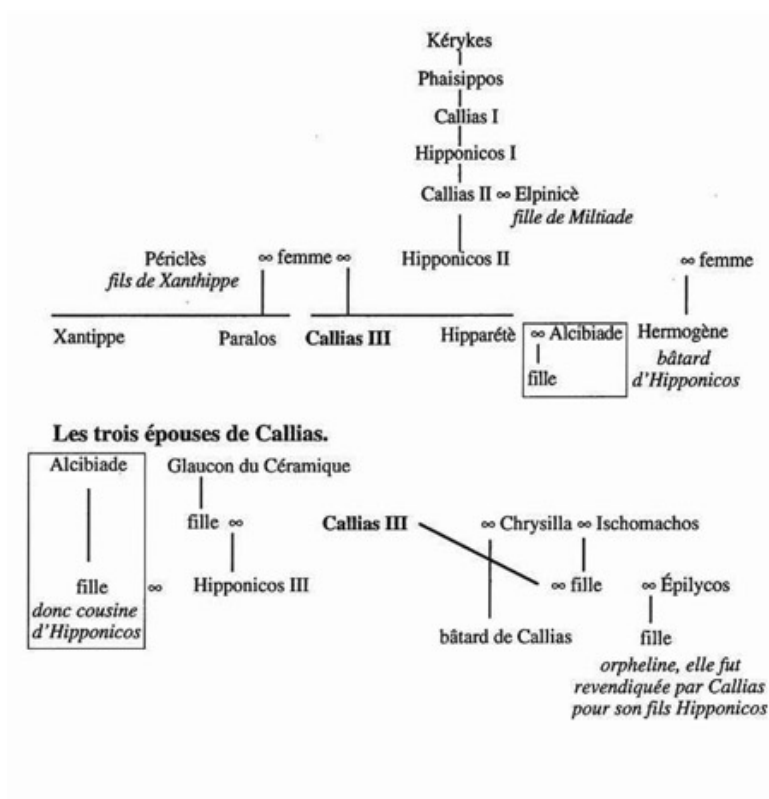
Comment donc, à ton avis, Socrate, la vertu leur viendra-t-elle si ce n'est ni par la nature ni par l'enseignement ?

SOCRATE

C'est, j'imagine, ce qu'il ne n'est pas facile de faire voir. À vrai dire, je conjecture que c'est avant tout un don divin et qu'on devient homme de bien, un peu comme deviennent des « hommes divins » ceux qui sont devins et ceux qui sont interprètes d'oracle. Ces derniers, en effet, ne deviennent tels ni en vertu d'un don naturel ni en vertu d'un art, mais par une inspiration divine. Tout de même, c'est par une inspiration divine que les hommes de bien prédisent aux cités tout ce qui doit se produire, tout ce qui doit arriver, [378d] et cela bien mieux et bien plus clairement que ceux qui interprètent les oracles. Même les femmes, je suppose, qualifient de « divin » ce genre d'homme ; et les Lacédémoniens, lorsqu'ils veulent décerner un éloge particulièrement appuyé à quelqu'un, le qualifient d'« homme divin ». Homère lui aussi emploie souvent ce terme, tout de même que les autres poètes. Quand la divinité souhaite qu'une cité prospère, elle y suscite des hommes de bien. Si au contraire elle souhaite pour une cité un avenir sombre, la divinité la prive de ces hommes-là. Ainsi, semble-t-il bien, la vertu ne provient ni de l'enseignement ni de la nature ; mais c'est par un don divin qu'elle vient à ceux qui la possèdent.

1- Les *argurognômones* étaient chargés de s'assurer que les pièces de monnaie comprenaient le poids fixé d'un métal pur ou présentant les proportions voulues.

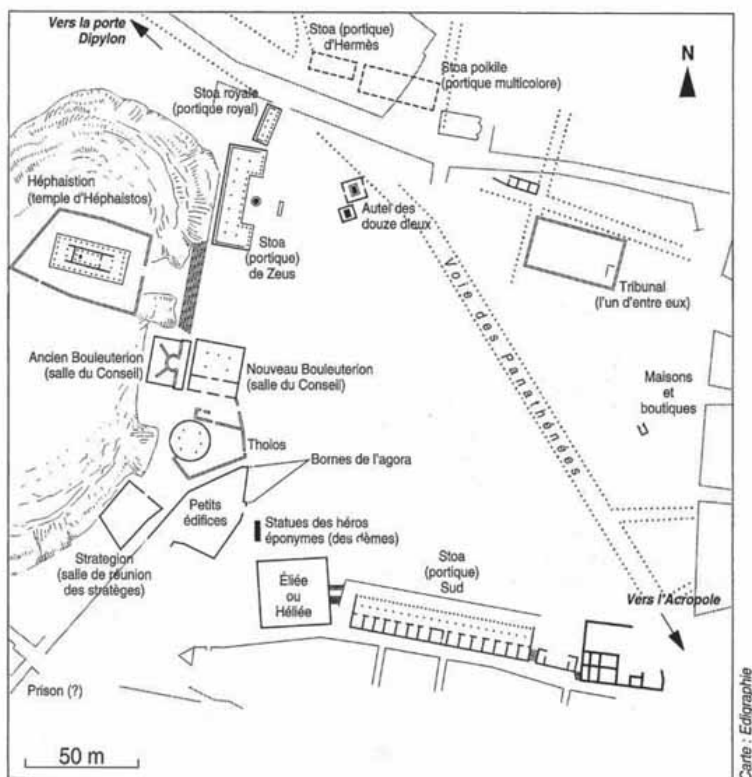
1. Arbre généalogique de la famille de Callias.



R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques* (tome II, 1994, p. 164).

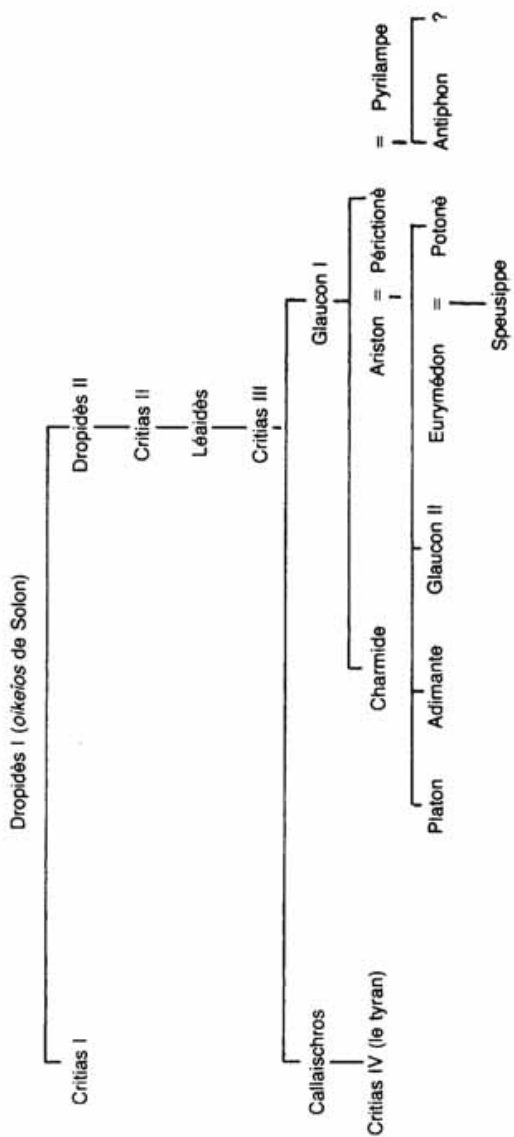
Avec l'aimable autorisation des éditions du CNRS.

2. L'agora à la fin du V^e siècle av. J.-C.



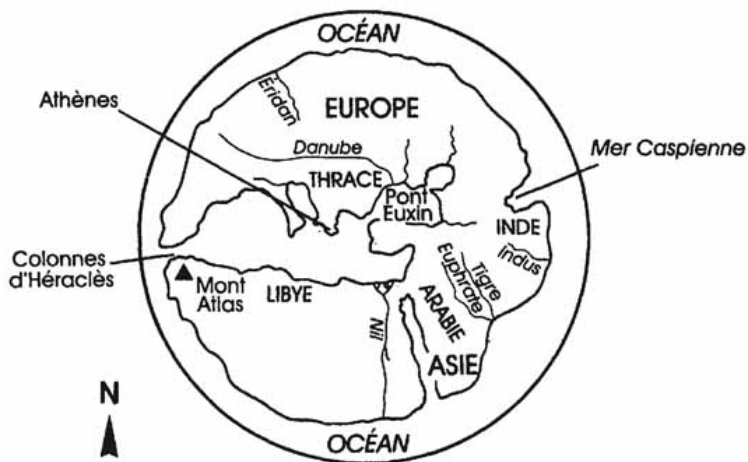
D'après *The Athenian Agora. Results of excavations conducted by the American School of classical Studies at Athens*, vol XIV : *The Agora of Athens. The history, shape and uses of an ancient city center*, by Homer A. Thompson and R.E. Wycherley, The American School of classical Studies at Athens, Princeton, 1972

3. Arbre généalogique de la famille de Platon (branche maternelle)

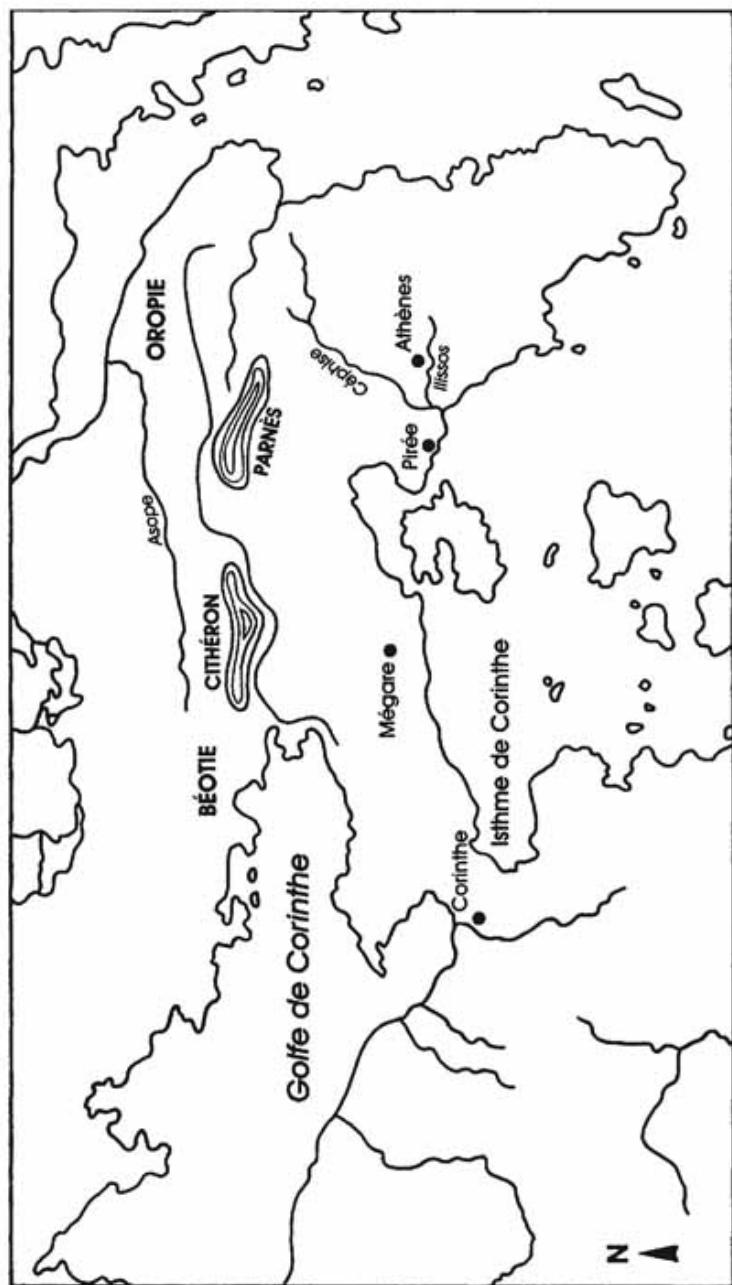


= Pnylampe
Antiphon ?

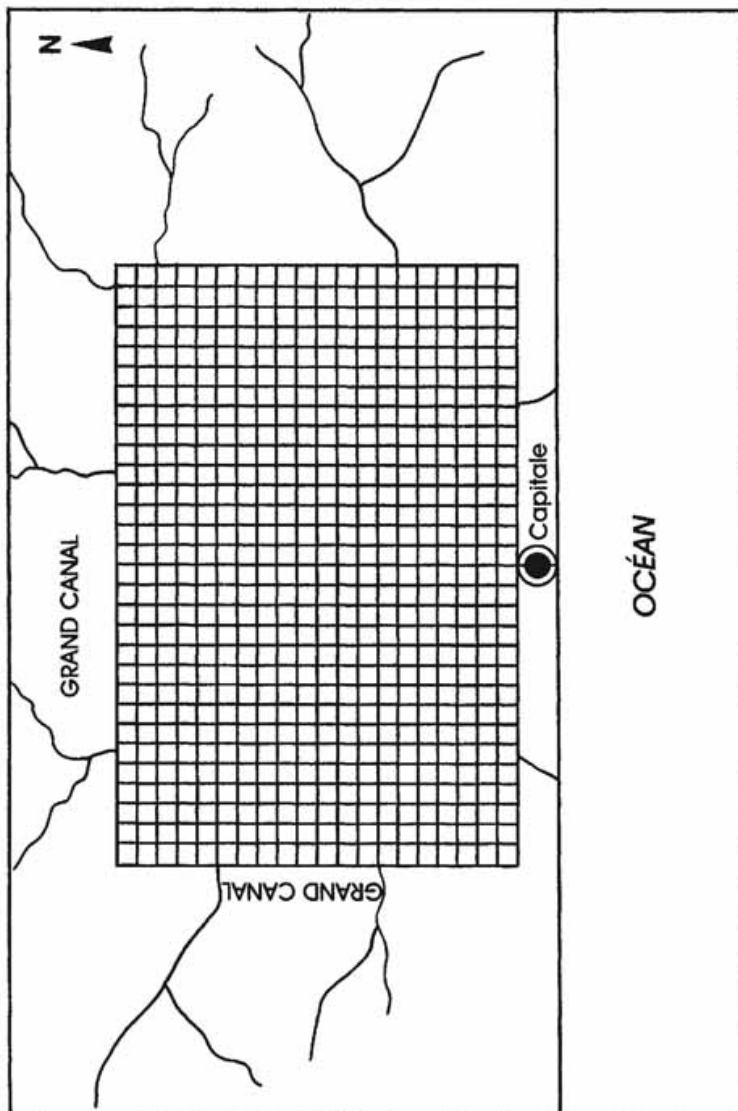
4. Le pourtour de la Méditerranée selon le *Critias* et le *Timée*



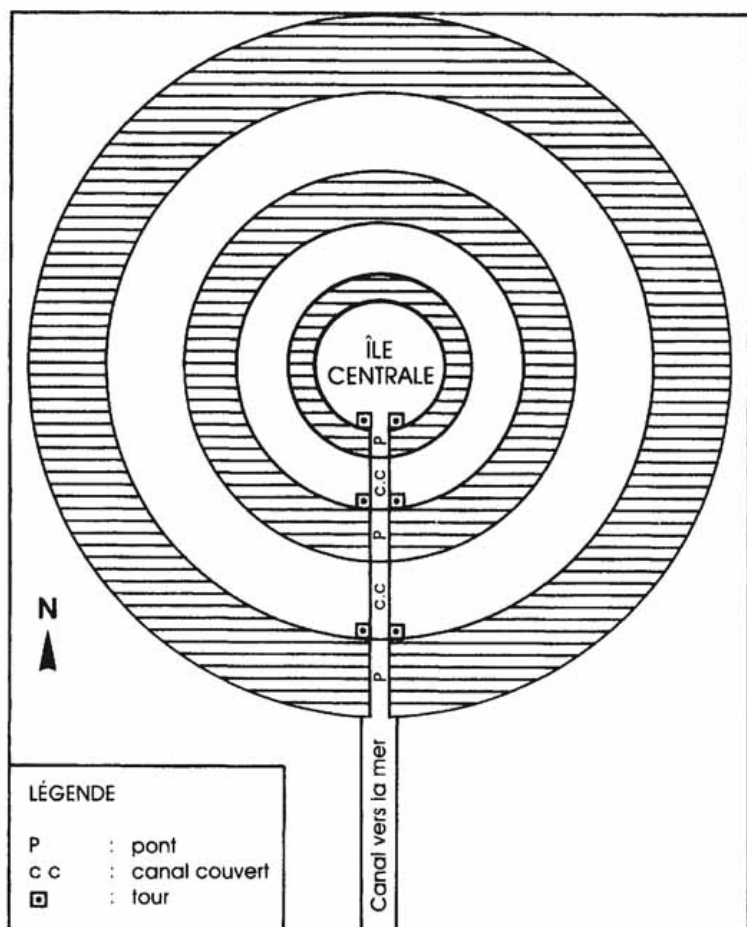
5. L'Attique selon le *Critias*.



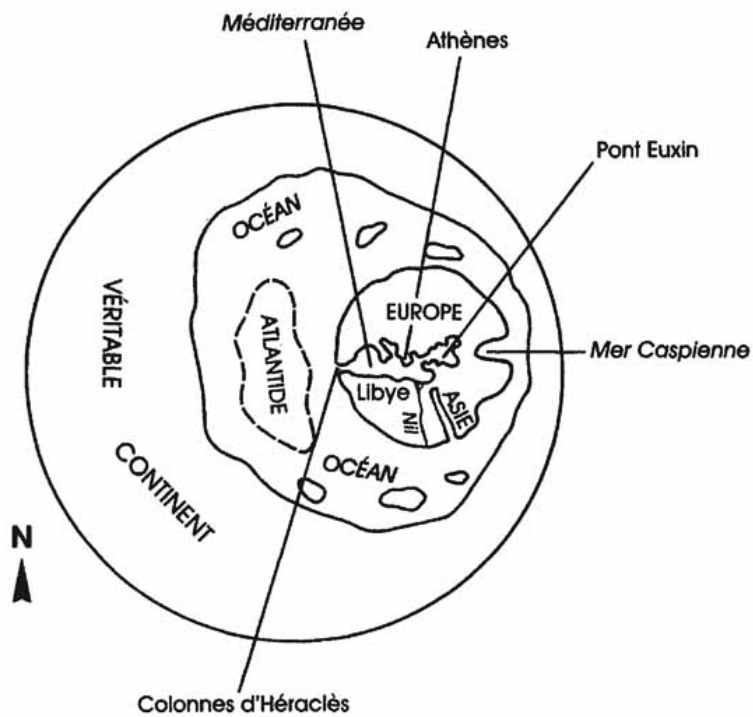
6. L'Atlantide selon le Critias.



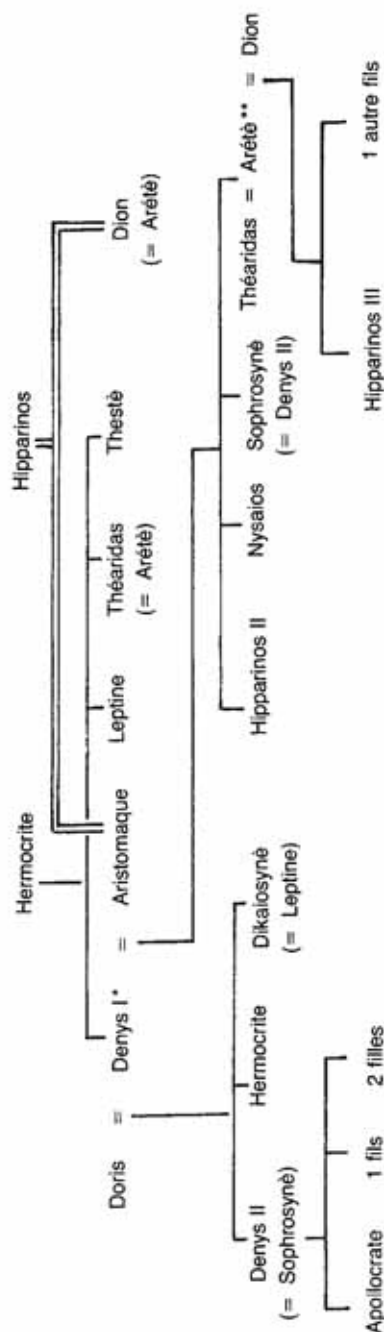
7. La capitale de l'Atlantide selon le Critias.



8. Le monde selon le *Critias* et le *Timée*



9. Tableau généalogique de la famille des Denys de Syracuse et celle de Dion



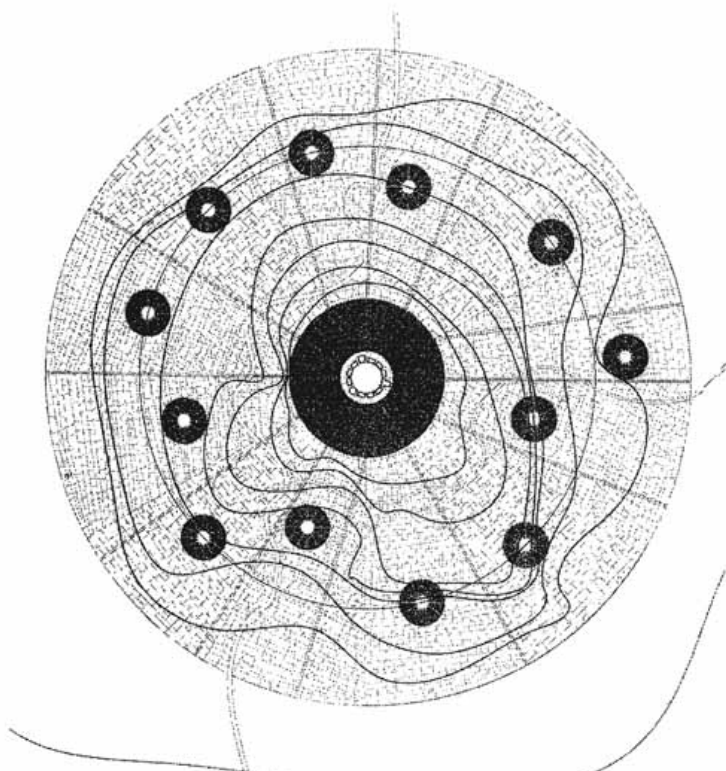
= indique un mariage.

* Denys I épousa d'abord une fille d'Hermocrate qui mourut rapidement dans des circonstances dramatiques.

** Arété fut donnée en mariage par Denys II à un certain Timocrate après 361 av. J.-C.

10. Le territoire de la cité des *Lois* dans son ensemble.

À partir du centre : La ville, sa place publique, ses habitations
La campagne et ses douze villages
élevés dans chacune des douze sections du territoire
Texte de référence, V 745 b-e

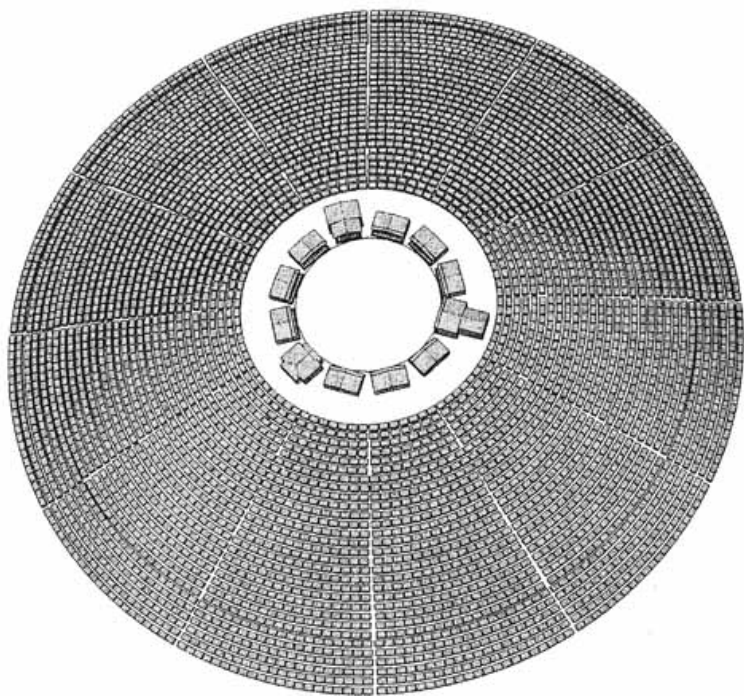


L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Les Lois de Platon*, © PUF, 2007, p. 62.

Dessin par Matthieu Brisson.

11. La ville dans la cité des *Lois*.

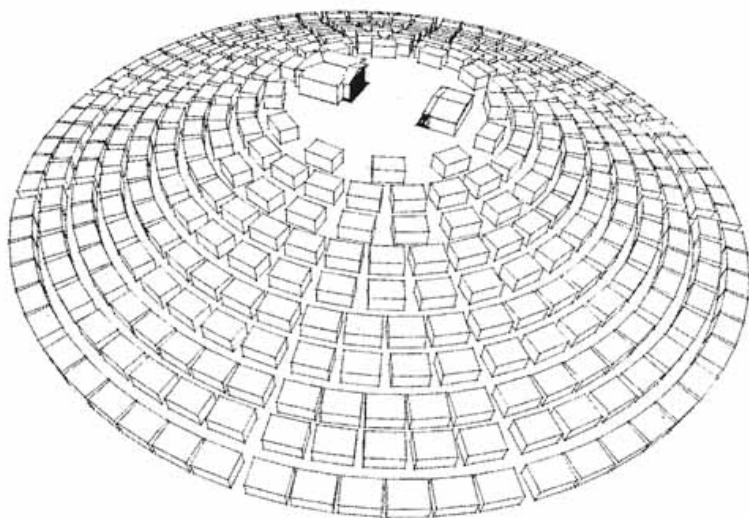
Sa place publique. Ses 5 040 maisons
Texte de référence, VI 778 c-d



L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Les Lois de Platon*, © PUF, 2007, p. 63.
Dessin par Matthieu Brisson.

12. Un village dans la cité des *Lois*.

Sa place publique. Ses 420 maisons
Texte de référence, VIII 848 *e* - 849 *a*



L. Brisson et J.-F. Pradeau, *Les Lois de Platon*, © PUF, 2007, p. 64.
Dessin par Matthieu Brisson.

13. Les magistratures politiques et judiciaires dans les *Lois*.

La constitution des *Lois* mentionne, emprunte (à Athènes ou à d'autres cités grecques) ou forge un nombre considérable de magistratures, qui sont parfois définies pour elles-mêmes, parfois incidemment mentionnées dans le dialogue. Nous avons regroupé dans cette Annexe l'ensemble des caractéristiques attachées à chacune d'entre elles, de manière à en donner une vue synoptique et à constituer un lexique de ces fonctions civiques. Nous avons classé les magistratures thématiquement, en les regroupant dans la mesure du possible selon la parenté de leurs diverses fonctions.

A. Examen préalable et contrôle

Avant d'entrer en fonction, tous les magistrats, qu'ils soient élus ou désignés par le sort, doivent subir un examen préalable (la *dokimasía*). Parfois, Platon précise que l'examen doit être fait devant les électeurs mêmes (VI 766b, 767d et probablement aussi en 765b), alors que, à Athènes, le recours aux tribunaux était automatique. À deux reprises, Platon précise que si un candidat est éliminé lors de l'examen, on sera tenu de lui élire un remplaçant, dans les mêmes conditions (VI 765c-d, et 767d pour les juges élus). À l'exception des prêtres et des prêtresses, aucune précision n'est apportée sur l'objet de cet examen ; on notera cependant que, dans le cas des magistrats qui s'occupent des chœurs, la compétence doit être prise en considération (VI 765b), et que dans l'ensemble, le « mérite » et l'éducation (V 751d) sont des critères de cet examen.

Après être sortis de charge, les magistrats devront comparaître devant les Contrôleurs (*eúthunoi*) qui les examineront en utilisant tous les moyens d'investigation dignes d'hommes libres.

B. Les assemblées

Assemblée (*ekklēsia*)

COMPOSITION : Accessible à tous ceux qui ont porté les armes, c'est-à-dire à tous les adultes mâles (V 735b) ; peut-être également accessible aux mères de famille (VII 805a-c).

PRÉSENCE : Obligatoire pour les membres des deux premières classes ; facultatives pour ceux des deux dernières, sauf injonction spéciale (VI 764a-b).

PÉRIODICITÉ DES RÉUNIONS : L'Assemblée se réunit en effet sur convocation du Conseil, en séances ordinaires ou extraordinaires (VI 758d).

FONCTIONS : La principale fonction est l'élection des membres du Conseil (VI 756c) et d'un grand nombre de magistrats. Les autres fonctions de l'Assemblée restent pour l'essentiel indéterminées.

Conseil (*boulē*) [VI 756b-758d]

MEMBRES : Pour chacune des 4 classes, 90 membres, soit 360 membres en tout, élus pour une durée d'un an (VI 756e).

MODE DE SÉLECTION : L'élection, très complexe, s'étend sur 5 jours (VI 756b-e).

Jour	Procédures	Élus		Électeurs	
		nombre	classes	vote obligatoire	vote libre
1	Élection A	180 +	I	I-IV	
2	Élection A	180 +	II	I-IV	
3	Élection A	180 +	III	I-III	IV
4	Élection A	180 +	IV	I-II	III-IV
5a	Élection B	4 × 180	I-IV	I-IV	
5b	Tirage au sort	4 × 90	I-IV		

PÉRIODICITÉ : Le Conseil est divisé en 12 sections de 30 conseillers, qui siègent à tour de rôle (pendant une durée d'un mois) sous le nom de prytanes (*prútaneis*) (VI 755e, 766b, 758b).

FONCTIONS : Les prytanes convoquent et président les assemblées du peuple ordinaires ou extraordinaires (758d). Ils convoquent et président les assemblées électorales, même si cela reste implicite.

C. Surveillance du territoire

De sa périphérie à son centre, le territoire est divisé en trois ensembles : le territoire rural (*khôra*), la ville centrale (*ástu*) et la place publique (*agorá*). Pour surveiller et administrer chacun de ces ensembles, une magistrature est créée. La place publique est au centre de la ville qui, entourée de ses faubourgs, est elle-même au milieu du territoire (voir l'Annexe 1). Aux douze sections urbaines, correspondent douze sections rurales reliées à la ville par des routes. Le centre de chacune d'elles est occupé par un village (*kómē*) établi sur le même modèle que la ville.

Intendants de la campagne (*agronómoi*) [VI 760a-763c]

MEMBRES ET MODE DE SÉLECTION : Les intendants de la campagne sont probablement au nombre de 204 citoyens. Plusieurs textes le suggèrent dans les pages VI 760b à 763c. Chacune des 12 tribus qui se répartissent le territoire fournit 5 membres : le mode de désignation n'est pas précisé. Chacun de ces 5 membres choisit ensuite 12 jeunes hommes (entre 25 et 30 ans) pour l'assister : ce qui donne $[(5 + 12) \times 12 = 204]$.

NOMS : Ces magistrats dont la mission est la *phrouá* sont appelés tout naturellement *phrouoí*. Les cinq magistrats désignés sont appelés *phrouárarkhoi* (VI 760b6) ; ceux qu'ils recrutent sont appelés *neoi* (VI 760b-c ; voir *hēbōnta* en VI 763b4 et *kruptoi* en VI 763b6-c2).

PÉRIODICITÉ : Cette charge s'exerce pour 2 ans.

LIEU DE RÉSIDENCE : Les villages occupent le centre de chacune des douze sections de la campagne. Le centre de chaque village est occupé par des sanctuaires et à l'endroit le plus élevé sont prévues des installations fortifiées pour les *phrouoí*.

MODE DE VIE : Les *phrouoí* ne peuvent ni prendre un repas à l'extérieur ni découcher (VI 762b-c). Celui qui le fait sans ordre ou sans nécessité encourt le blâme et son nom sera affiché sur l'agora : celui qui le désire pourra alors le frapper impunément (VI 762c-d). Le *phrouárarkhos* qui commettrait cette faute ou qui tolérerait ce genre de dérèglements sera banni de toute charge

concernant la jeunesse. Les intendants de la campagne doivent mener une vie rude sans serviteurs, n'utilisant la main-d'œuvre locale que pour les travaux publics (VI 762e-763a).

FONCTIONS : Chaque groupe prend en charge une section du territoire rural, sur laquelle il exerce sa surveillance pendant un mois, avant de passer à une autre section et ainsi de suite (VI 760c-e).

Le groupe est responsable 1) de la défense du territoire et de ses fortifications, des travaux publics (VI 760d-761d) ; 2) du maintien de l'ordre public et de la justice (VI 764b, VIII 849a, IX 881c) ; 3) de la surveillance des activités économiques et des affaires courantes (VIII 848e) ; 4) et de la collecte des impôts (IX 855d).

Intendants de la ville (*astunómoi*) [VI 763c-e]

MEMBRES : 3 citoyens qui administrent chacun un tiers du territoire urbain.

CANDIDATS : Première classe censitaire.

ÉLECTORAT : L'assemblée de tous les citoyens (VI 763d).

MODE DE SÉLECTION : Proposition des candidats qui doivent appartenir à la première classe censitaire. Puis 6 membres sont élus à main levée. Enfin ce nombre est réduit, par tirage au sort, à 3 membres (VI 763d-e).

PÉRIODICITÉ : Cette charge s'exerce pendant 1 an.

FONCTIONS : Ils s'occupent de la ville et de ses faubourgs, à l'exception de la place publique (VI 759a) ; chacun est responsable du tiers du territoire urbain, c'est-à-dire de quatre sections. 1) Ils veillent à l'urbanisme et plus particulièrement à l'aménagement des lieux et à l'approvisionnement en eau (VI 763c, 779b, voir aussi VIII 844b-c, 845d-e). 2) Ils veillent aussi au maintien de l'ordre public (VII 794c, VIII 849a, IX 881c-d, XI 913d-914a).

Ils sont en rapport avec les intendants de la place publique et les intendants de la campagne (VI 759a, 763c-d).

Intendants de la place publique (*agoranómoi*) [VI 763c-764c]

MEMBRES : 5 membres.

CANDIDATS : Ils doivent appartenir aux deux premières classes censitaires.

ÉLECTORAT : L'assemblée de tous les citoyens (VI 763e-764a).

MODE DE SÉLECTION : Proposition des candidats. Puis 10 membres des deux classes censitaires les plus élevées sont élus. Enfin ce nombre est réduit, par tirage au sort, à 5 membres.

PÉRIODICITÉ : Cette charge s'exerce pendant 1 an. Un local lui est réservé : l'*agoranómion* (XI 917e-918a).

FONCTIONS : Leur territoire est la place publique (*agorá*). Leurs fonctions sont les suivantes : 1) maintien de l'ordre sur la place publique (VI 764b, VIII 849a) ; 2) surveillance des activités économiques (VIII 849b-850a, XI 917e-918a) ; 3) collecte des impôts (XII 953b) ; 4) dans le domaine judiciaire, ils jugent les litiges opposant les citoyens aux étrangers de passage, à partir d'une somme de cinquante drachmes (XII 953b).

D. Le culte

Les prêtres et les prêtresses (*hierēis kai hiērāi*)

La prêtrise est une magistrature, à l'exception des sacerdoces héréditaires (VI 759a-b). Par ailleurs, les « vérificateurs » sont affectés aux cultes d'Apollon et du Soleil.

MEMBRES : L'âge minimum est de 60 ans.

MODE D'ÉLECTION : Les Prêtres et les Prêtresses sont désignés par tirage au sort (VI 759b-c). Puis ils sont soumis à examen pour savoir si leur état physique est bon, de naissance légitime et s'ils sont exempts de toute impureté (VI 759d).

PÉRIODICITÉ : Ces Prêtres et ces Prêtresses restent en fonction pendant 1 an.

FONCTIONS : 1) Au début de la vie de la cité, ils doivent se joindre aux autres ministres du culte pour élaborer les détails du culte (VIII 828b). 2) Ils procèdent aux sacrifices et disent les prières (X 909d-e, voir VI 741c). 3) Ils sont censeurs des hymnes et des danses sacrés (VII 799b, 800a-b). 4) Ils entretiennent le sanctuaire auxquels ils sont affectés (VI 759b). 5) Ils accueillent avec les gardiens des sanctuaires les étrangers venus visiter la cité (XII 953a). 6) Ils sont chargés de trouver un propriétaire pour les lots de terre dont le détenteur a été exilé à perpétuité ou mis à mort sans laisser d'héritiers (IX 877c-878a).

Les Gardiens de sanctuaire (*neōkóroi*)

Dans les deux allusions les concernant (VI 759a, XII 953ba-b) aucune précision n'est apportée au sujet de leur choix, de leur nombre, de la durée de leurs fonctions.

FONCTIONS : 1) Leurs fonctions devaient être similaires à celles de leurs homologues grecs ; l'accueil des fidèles dans le sanctuaire étant la plus importante. 2) Ils accueillent, avec les prêtres, les étrangers venus visiter la cité (XII 953a-b).

Les Administrateurs des biens sacrés (*hierotamíai*)

MEMBRES : leur nombre varie entre 1 et 3, en fonction de l'importance des sanctuaires. Ils appartiennent à la première classe censitaire.

ÉLECTORAT : Assemblée de tous les citoyens.

MODE DE SÉLECTION : Ils sont élus à main levée (à la façon des stratèges), lors d'une assemblée convoquée par les prytanes, sur une liste de candidats dressée par les gardiens des lois. Les électeurs ont la possibilité de faire des contre-propositions (VI 759e-760a).

FONCTIONS : Ces trésoriers 1) administrent les richesses du sanctuaire, recueillent le produit des enceintes sacrées, perçoivent le montant des locations de ces terres (VI 759e, fonctions similaires à celles de leurs homologues grecs). 2) Ils perçoivent certaines amendes : les trésoriers d'Héra perçoivent les amendes infligées aux célibataires qui ne se sont pas mariés dans les délais prévus par la loi (VI 774a-c) ; ceux d'Héra et de Zeus les amendes de ceux qui n'auront pas respecté les lois sur les dots (VI 774d-e).

Les Devins (*manteis*)

Aucune précision n'est apportée sur le statut des devins qui ne sont mentionnés que deux fois dans les *Lois* (VIII 828a-b, IX 871c-d).

Les Exégètes (*exēgētai*) [VI 759d-e]

MEMBRES ET MODE DE SÉLECTION : Élection de 12 candidats par les trois groupes de quatre tribus. Les 3 qui ont obtenu le plus de voix dans chaque groupe sont soumis à examen. Ces 9 candidats sont envoyés à Delphes, et 3 d'entre eux sont finalement choisis par l'Oracle de Delphes. L'examen et la limite d'âge sont les mêmes que pour les prêtres.

FONCTIONS : 1) Interprètes des lois du culte qu'on fera venir de Delphes (VI 759c-d). 2) Ils établissent le calendrier des fêtes en collaboration avec les prêtres et les prêtresses, les devins et les gardiens des lois (VIII 828a-b). 3) Ils sont chargés des rituels de purification dans les cas suivants : corruption des eaux (VIII 845e), meurtres involontaires (IX 865c-d), meurtres volontaires (IX 871c-d), suicide (IX 873d), vente d'un esclave meurtrier (XI 916c). 4) Ils interviennent dans le rituel des mariages (VI 774e-775a). 5) Prescriptions relatives aux funérailles (XII 958d). Ils peuvent devenir membres du collège de veille.

E. L'éducation et les concours

L'éducation comporte deux grands domaines : la musique au sens large, qui inclut la poésie et le drame, puis la musique au sens plus restreint du terme, qui embrasse la musique instrumentale et la danse. Chacun de ces domaines est l'objet de concours ;

c'est la raison pour laquelle le responsable de l'éducation et les présidents des concours sont en étroite relation : ils dirigent l'ensemble des activités dont la fin commune est de modeler le corps et l'âme du citoyen.

Responsable de l'éducation (*ho tēs paidías epimelētēs*) [VI 765d-766b]

MEMBRES : Un seul membre. Les conditions d'éligibilité sont les suivantes : il faut avoir au moins 50 ans, être père d'enfants légitimes et si possible des deux sexes, et être gardien des lois (VI 765d).

ÉLECTORAT ET MODE DE SÉLECTION : Élu par tous les magistrats en charge, à l'exception des membres du Conseil (VI 766b). Le vote (secret) a lieu dans le temple d'Apollon. Celui qui a réuni le plus de voix est soumis à examen devant les autres magistrats électeurs (VI 766b-c). Le responsable est élu pour une durée de 5 ans.

FONCTIONS PRINCIPALES : Il veille sur la totalité de l'éducation. De toutes les magistratures, c'est, selon Platon, la plus importante (VI 765e).

Le responsable surveille l'enseignement de la poésie (VII 811d-812a), de la musique (VII 812e, 813a), de la danse (VI 816c) et de la gymnastique (VII 813c). Il surveille l'enfant, le pédagogue et le maître défaillant (VII 808d-809a).

FONCTIONS AUXILIAIRES : Il fait partie du collège de veille (XII 951e) et a le privilège d'accueillir sous son toit les observateurs étrangers (XII 953d).

Comme les missions qui lui sont confiées sont trop nombreuses, il a le droit de désigner des collaborateurs (VII 813c-d).

Présidents des concours (*hoi tēs agōnías árkhontes*) [764c-765d]

MEMBRES : Ils sont cinq : 1 pour les concours choraux, 1 pour les autres concours « musicaux » ; 3 pour les concours de gymnique.

CANDIDATS : Les magistrats des deux premiers groupes sont choisis par les gens d'expérience dont la participation aux élections est obligatoire. Les candidats du troisième groupe sont pris parmi les deuxième et troisième catégories de citoyens.

ÉLECTORAT ET MODE DE SÉLECTION : Le vote est obligatoire pour les membres des trois premières catégories. Il comporte quatre étapes : 1) proposition de candidats par les électeurs ; 2) désignation par un vote à main levée, de candidats au tirage au sort, 10 dans les deux premiers cas, 20 dans le dernier ; 3) tirage au sort parmi les candidats élus d'un futur magistrat dans les deux premiers cas, de 3 dans le deuxième ; 4) examen.

FONCTIONS : Ils dirigent et surveillent les préparatifs et le déroulement de l'ensemble des compétitions.

PÉRIODICITÉ : La durée n'est pas précisée pour les magistrats du dernier groupe. Pour ceux des deux premiers groupes, elle est d'un an.

Pour une comparaison avec les magistrats athéniens, voir Piérart, p. 372-385.

F. La guerre. Les magistratures militaires

Stratèges (*stratēgoi*)

MEMBRES : Il y aura trois stratèges aidés par des commandants de cavalerie, d'infanterie et des autres corps d'armée.

CANDIDATS : Les candidats au poste de stratèges sont proposés par les gardiens des lois.

ÉLECTORAT ET MODE DE SÉLECTION : Trois d'entre eux sont élus par tous les soldats : cavaliers, hoplites et autres corps d'armée convoqués par les gardiens des lois dans un lieu sacré (VI 755e).

MODE DE SÉLECTION : Vote à main levée. Les trois candidats ayant obtenu le plus de voix sont soumis à examen. S'il y a une contre-proposition, le nom de celui qui doit être remplacé et le nom du remplaçant seront donnés. Cette démarche sera appuyée par un serment et il y aura vote à main levée sur les deux noms (VI 755c-756b).

FONCTIONS : 1) Ils sont commissaires à la guerre ; 2) ils contrôlent l'importation ou l'exportation d'armes (VIII 847d) ; 3) ils sont juges dans les procès pour coups et blessures (IX 880d) ; ils accueillent les hôtes reçus aux frais de la cité (XII 953b).

Commandants de cavalerie (*hípparkhoi*)

MEMBRES : Il y aura deux commandants de cavalerie.

ÉLECTORAT ET MODE DE SÉLECTION : Toute la cavalerie, sous le regard des fantassins, constitue le corps électoral.

MODE DE SÉLECTION : Vote à main levée. Les trois candidats ayant obtenu le plus de voix sont soumis à examen. S'il y a une contre-proposition, le nom de celui qui doit être remplacé et le nom du remplaçant seront donnés. Cette démarche sera appuyée par un serment et il y aura vote à main levée sur les deux noms (VI 756a-b).

FONCTIONS : 1) Ils sont commandants de cavalerie ; 2) ils sont juges des courses hippiques en armes (VIII 834c) ; 3) ils contrôlent l'importation et l'exportation des armes (VIII 847d) ; 4) ils

sont juges pour les procès en coups et blessures (IX 880d) ; ils accueillent les hôtes reçus aux frais de la cité (XII 953b).

Commandants d'escadron (*phúlarkhoi*)

MEMBRES : Douze, un par tribu. La *phúlē* est un contingent de cavaliers provenant de la même tribu : leur nombre reste indéterminé.

ÉLECTORAT : Toute la cavalerie.

MODE DE SÉLECTION : Non spécifié.

FONCTIONS : 1) Ils sont commandants d'un escadron ; 2) ils sont juges des courses hippiques en armes (VIII 834c) ; ils contrôlent l'importation ou exportation des armes (VIII 847d). Juges pour les procès en coups et blessures (IX 880d) ; ils accueillent les hôtes reçus aux frais de la cité (XII 953b).

Commandants de compagnie (*taxíarkhoi*)

MEMBRES : Douze, un par tribu.

ÉLECTORAT : Ceux qui portent le bouclier.

FONCTIONS : Juges pour les procès en coups et blessures (IX 880d). Réception des hôtes reçus aux frais de la cité (XII 953b).

Les commandants des troupes légères, des archers et des autres corps d'armée seront nommés par les stratèges (VI 756a).

G. Sauvegarde et contrôle de la cité

Vérificateurs (*eúthunoí*) [XII 945c-948b]

MEMBRES : Le nombre des vérificateurs reste indéterminé, et cela en raison d'une difficulté concernant la construction et l'interprétation d'une phrase : « Ces hommes, la première année, on en élira douze comme vérificateurs. Chacun (exercera sa charge) jusqu'à ce qu'il ait atteint l'âge de soixante-quinze ans. Par la suite, trois nouveaux élus viendront s'ajouter successivement chaque année. » (XII 946c) Si d'une part l'on comprend que la première année, douze vérificateurs seront élus, et les années suivantes trois seulement ; si d'autre part, l'on sait qu'on ne peut être éligible comme vérificateur qu'à partir de l'âge de cinquante ans et qu'on est atteint par la limite d'âge à soixante-quinze ans, il s'ensuit que, à partir de la vingt-sixième année après la fondation de la cité des Magnètes, le nombre maximum possible des vérificateurs sera de soixante-quinze, c'est-à-dire $12 + (25 \times 3) - 12 = 75$.

ÉLECTORAT ET MODE DE SÉLECTION : L'assemblée de tous les citoyens vote. Les modalités de l'élection sont particulières. L'élection annuelle se fait après le solstice d'été, dans un enclos

consacré au Soleil et à Apollon. Chaque citoyen y participe. Ne pouvant voter pour lui-même, il désigne au Soleil celui qu'il considère être « le meilleur dans tous les domaines ». Un certain nombre de procédures sont mises en œuvre pour arriver au nombre de trois. Puis ces trois sont eux-mêmes classés. En fait, si on prend en considération les traits qui sont communs aux concours et ceux qui correspondent aux décrets honorifiques, il est manifeste que Platon a conçu ces élections comme un véritable concours de vertu destiné à désigner chaque année les meilleurs de citoyens.

FONCTIONS : La fonction de ces vérificateurs est double : elle s'exerce sur le plan politique et sur le plan religieux.

A) *Sur le plan politique*

Leur rôle qui correspond à celui de leurs équivalents dans l'Athènes classique : « Ces derniers, après avoir réparti toutes les magistratures en douze parts, les examineront en utilisant tous les moyens d'investigation dignes d'hommes libres. Durant le temps de leur charge, ils habiteront dans l'enclos sacré d'Apollon et du Soleil, où se sera déroulée leur élection » (XII 946c-d). La procédure elle-même comprend trois étapes : 1) les magistrats sont jugés en particulier ou en groupe par les vérificateurs qui agissent de leur propre initiative ; 2) le magistrat qui conteste la sentence peut faire appel devant le tribunal des juges élus ; 3) s'il est acquitté au terme de cet appel, il peut se retourner contre les vérificateurs. En revanche, s'il est reconnu coupable, il sera mis à mort en cas de peine capitale, et s'il doit payer une amende, il devra payer le double de l'amende habituelle.

B) *Sur le plan religieux*

Platon en fait des Prêtres d'Apollon et du Soleil. 1) Lors de leur élection, ils sont consacrés en prémices à Apollon et au Soleil. Cette consécration de leur fonction a pour but d'accroître leur pouvoir en plaçant leur autorité sous le signe du divin (XII 946b-c). 2) Ils sont les seuls à porter la couronne de laurier et sont tous des prêtres d'Apollon et du Soleil (XII 947a). 3) Ils résident dans le sanctuaire d'Apollon et du Soleil (où ils auront été élus) pour y accomplir leurs fonctions (XII 945e, 946c-d). 4) Chaque année, celui des trois élus qui tient la première place est considéré comme le « grand prêtre » (*arkhiereús*) éponyme de la cité (XII 947a-b). 5) Les honneurs posthumes qu'on leur accorde équivalent à une héroïsation (XII 946e-947e).

Les Vérificateurs restent toutefois soumis à un contrôle et peuvent être poursuivis et faire l'objet d'une condamnation (XII 948a-b).

Gardiens des lois (*nomophúlakes*) [VI 752d-755b]

MEMBRES : 37 citoyens âgés d'au moins 50 ans (VI 755a-b).

ÉLECTORAT : L'assemblée de la cité tout entière dans un sanctuaire.

CANDIDATS ET MODE D'ÉLECTION : Il y a 300 candidats. L'élection, très complexe, reste très discutée (VI 753b-d). 1) « Chacun déposera sur l'autel du dieu le bulletin sur lequel il aura inscrit le nom (de son candidat), avec la mention du patronyme, de la tribu et du dème de celui-ci ; il écrira à côté son propre nom, de la même manière. Il sera permis à qui le voudra d'enlever celui des bulletins qui ne lui paraîtra pas rédigé selon son sentiment et de l'exposer sur la place publique dans un délai d'au moins trente jours. Les bulletins qui seront classés parmi les premiers jusqu'à trois cents seront exposés par les magistrats à la vue de toute la cité » (VI 753c-d). 2) Un deuxième vote suivant la même procédure sera organisé. Les 100 noms placés en tête seront retenus. 3) On retiendra alors les 37 noms qui auront obtenu le plus de suffrages qui seront déclarés magistrats après examen.

PÉRIODICITÉ : Les élus occupent cette magistrature pendant 20 ans, ou jusqu'à ce qu'ils aient atteint l'âge de 70 ans (VI 755a-b). Un gardien des lois peut être mis en accusation et, s'il est condamné, soumis à une amende et chassé de sa charge (XI 928d).

FONCTIONS : Elles sont extrêmement nombreuses et de différents ordres. On indique ci-dessous les principales d'entre elles.

Sauvegarde des lois et de la constitution

1) Maintien de l'équilibre démographique, avec l'aide des inspectrices pour perpétuer les 5 040 *klēroí* : surveillance des époux (VI 784a-c) ; jugement des séparations (VI 784b-d) ; répression des unions illégitimes (XI 930d-e) ; contrôle des tuteurs (XI 924b-c, 926e) ; protection des orphelins (XI 926d-928d) ; contrôle des successions (XI 925c-d) ; attribution des *klēroí* sans héritiers (IX 877c-878a) ; protection des vieillards (XI 932c-d) ; contrôle des accusations pour déraison (XI 929d-e) ; contrôle des registres (VI 745d-e) et des richesses (VI 744e-745a ; VIII 850a ; IX 855a-e, 855b) ; surveillances des cadastres (XI 914c-e) ; inscription des étrangers (VIII 850d). 2) Rédhibition d'esclaves meurtriers (XI 916c). 3) Surveillance des dépenses pour les funérailles (XII 958c-960b) et les noces (VI 775b). 4) Contrôle des activités commerciales (XI 920a-b), des importations, et des exportations (VII 847c). 5) Contrôle des observateurs (XII 951c-d). 6) Surveillance des magistrats (VI 762d, 767e). 7) Censure des poètes (VII 799a-b). 8) Proposition des candidats comme stratèges et commandants de cavalerie (VI 755c, 756a). 9) Participation au tribunal chargé de juger les vérificateurs (XII 948a).

Fonctions législatives

Lors de la fondation de la cité (XII 957a-b) et après la fondation de la cité (mode d'expérimentation, VI 772c-d). Plus généralement toute forme de décision réglementaire majeure leur est soumise (XI 918a, 924b-c). Ils représentent le savoir (XI 920b-c). Toujours dans le livre XI (926e), on affirme qu'ils représentent et personnifient la loi.

Fonctions judiciaires

Jugement

Pour juger les grands crimes contre la cité et les personnes, Platon institue une cour suprême composée des gardiens des lois et des juges élus, aussi chargés de juger en troisième instance les causes privées (IX 855c). Ce tribunal est compétent pour juger le pillage des biens sacrés (IX 855c-d), l'impiété (X 907d-910d), les grands crimes contre la cité et la constitution (IX 853b-857b), la trahison (IX 856e), les homicides volontaires (IX 865a-874d), les coups et blessures avec préméditation (IX 874d-882c). Les gardiens des lois sont chargés d'enregistrer les plaintes, de convoquer ce tribunal et de le présider (IX 871e). Ce tribunal peut juger en première instance (X 910b-e) ou arbitrer (XI 925d-926d).

Surveillance

1) Intervention contre les juges iniques (VI 767e). 2) Les gardiens des lois prononcent les peines de mort à l'encontre de ceux qui font obstruction à l'exécution d'un jugement (XII 958c). 3) Surveillance des prisons (IX 864e, 871e ; X 909c). 4) Exécution des peines (IX 873b).

Les gardiens des lois institueront deux corps spéciaux qui s'apparentent à des magistratures : celui des inspectrices et celui des observateurs.

Les inspectrices du mariage (*hai tôn gámōn kúriai tês epimeleías*) [VII 784a-c]

Pour résoudre les problèmes spécifiques liés au mariage, les conjoints sont surveillés pendant la période consacrée à la procréation, c'est-à-dire pendant les dix années qui suivent la conclusion du mariage. Cette surveillance est confiée aux gardiens des lois qui seront assistés dans cette tâche par des Inspectrices.

MODE DE SÉLECTION : Indéterminé (VI 784a-c).

NOMBRE : Indéterminé (VI 784a-c).

FONCTION : Elles se réuniront une fois par jour dans le temple d'Eilithyie, la déesse qui préside aux accouchements, et signale-

ront les hommes ou les femmes en âge de procréer qui se détournent de leur devoir. La procédure pour réprimer ces délits est la suivante. 1) Les femmes donnent des instructions ; si leurs ordres ne sont pas exécutés, elles dénoncent les coupables auprès des gardiens des lois. 2) Les gardiens des lois donnent l'ordre aux jeunes mariés de changer de conduite ; s'ils refusent d'obéir, les gardiens des lois les citent en justice. 3) Le tribunal les condamne à des dégradations civiques (*atimies*) partielles. Ces inspectrices, qui, on vient de le voir, surveillent les jeunes ménages et les enfants en bas âge, interviennent également dans la répression des adultères (XI 930d-e), dans les cas de séparation pour mariage infécond ou pour incompatibilité de caractère (XI 929e-930a), pour le remariage des veuves (XI 930c) et la protection des orphelins (XI 926d-928d) comme des parents (XI 932a-d). Ce sont là des tâches qui reviennent aux gardiens des lois.

Les observateurs (*theōroí*) [XII 951c-d]

MEMBRES : Citoyens dont l'âge est de 50 à 60 ans.

MODE DE SÉLECTION : Il faut que, jouissant d'une bonne réputation et ayant combattu, sa requête de partir à l'étranger ait été favorablement accueillie par les gardiens des lois. S'il en jugé digne par les membres du collège de veille devant lesquels il doit comparaître à son retour, il en deviendra lui-même membre.

Collège de veille (*ho nukterinòs súllogos*) [XII 908a-909a, 951e-952b, 961a-c]

MEMBRES : On trouve dans le collège quatre groupes de citoyens : 1) Les dix gardiens des lois les plus âgés (rapport avec la législation), auxquels il faut ajouter le responsable de l'éducation (rapport avec l'éducation) en charge et ses collègues sortis de charge, qui tous sont rassemblés dans le collège ; 2) les vérificateurs (pour le contrôle intérieur et la religion) qui ont reçu les plus hautes distinctions ; 3) les observateurs (pour le contrôle extérieur) qui en auront été jugés dignes ; et 4) des jeunes hommes, qui ont entre 30 et 40 ans, et qui ont été présentés par leurs aînés. La présence de ces quatre groupes correspond très exactement aux fonctions que Platon assigne au collège.

MODE DE SÉLECTION : Le choix des membres n'obéit ni au tirage au sort, ni à l'élection. La loi doit être suivie ; c'est là l'unique indication sur le compte d'une procédure de cooptation qui reste donc à la discrétion des membres du collège.

FONCTIONS : 1) Surveillance des lois établies qui prend aussi en compte les législations étrangères (XII 951e-952a). 2) Rééducation des athées (X 908a-909a). Examen des observateurs qui sont de retour de l'étranger (XII 951c-952d). Poursuite des

études qui permettent de mieux définir la nature de la vertu, but ultime de la cité (XII 968d-e). Il s'agit de définir pour la cité un but, la vertu, qui se confond avec le savoir, que confèrent l'étude et l'enseignement d'un certain nombre de disciplines.

Avec ce collège, la cité s'inscrit dans le monde et dans son ordre qu'elle prend pour modèle. Il revient au collège de mener la cité à la perfection pour laquelle elle a été fondée : lui faire atteindre la cité tout entière. Le collège est désigné à ce titre comme le pouvoir véritable de la cité, mais également et pour cette raison comme son intellect.

PÉRIODICITÉ DES RÉUNIONS : Quotidiennement au lever du jour (951d).

LIEU DES RÉUNIONS : Dans la « maison du retour à la raison » (*sōphronistérion*), la prison où sont retenus les athées récupérables (X 908b).

H. Les magistratures judiciaires

On ne peut pas vraiment parler de magistratures strictement judiciaires dans les *Lois*. Tout ce qui touche à la justice semble de près ou de loin se rapporter aux magistratures proprement dites, et ce sont des magistrats déjà installés dans leur fonction qui deviendront juges, voire des magistrats retraités. On peut voir là une critique du système démocratique en usage à Athènes, qui autorisait tout citoyen à endosser le rôle du juge. Dans la cité platonicienne, des compétences civiques et une formation judiciaire sont requises.

Les *Lois* (VI 766d-768c) retiennent la distinction courante à Athènes entre les procès privés, qui ne peuvent être intentés que par la personne lésée, et les procès publics, où tout citoyen qui souhaite défendre les intérêts de la cité peut devenir accusateur. La division n'est pas tout à fait exclusive. Les homicides forment en effet une catégorie spéciale possédant ses règles propres et ils relèvent d'une juridiction spéciale. Par ailleurs, des causes privées et des causes publiques peuvent être déferées à des cours de justice particulières.

I. Les procès privés

Tribunaux habituels

Trois espèces de tribunaux sont chargées de juger les causes privées : les tribunaux de voisins ou d'arbitres, les cours des « tribus » et le tribunal des juges élus.

– Le premier de ces tribunaux se compose de personnes que le demandeur et le défendeur auront choisies en commun (VI 767b, XII 956b-c). C'est le tribunal des arbitres ou des voisins (*en diatetais hē geitosin*). Il est permis de refuser leur sentence et d'en appeler à un tribunal de seconde instance.

– Les tribunaux de seconde instance sont décrits de façon plus vague (VI 768b-c, XI 915c, 920d, 921d, XII 956c). Ces tribunaux semblent relever d'une organisation centrale ; on peut par ailleurs penser que, pour éviter qu'ils puissent être corrompus, les juges recrutés par tribu (les « juges de tribu ») étaient tirés au sort tout juste avant le procès.

– Le tribunal de troisième instance est composé de juges choisis par leurs pairs parmi les magistrats dont la tâche dure au moins un an (VI 767c-d). Voilà pourquoi ils sont qualifiés de « juges élus » (*eklektoi dikastai* : XII 946d).

Celui qui veut intenter un procès à un particulier porte plainte auprès des intendants de la campagne de son secteur (VI 761d-e, VIII 846a) ou des intendants de la ville (VIII 847b). Après l'évaluation du litige, les magistrats rendent eux-mêmes le jugement, si sa valeur n'excède pas le taux fixé par la loi. Autrement, la cause est renvoyée devant le tribunal de première instance. Tous les litiges supérieurs à trois mines, si les intendants de la campagne en sont saisis, ou cinquante drachmes s'ils relèvent de la juridiction des intendants de la ville, sont renvoyés par les magistrats devant le tribunal de première instance. Le jugement des arbitres n'est définitif que si les deux parties en cause l'acceptent. Mais chaque fois que l'une des parties décide de se pourvoir en appel auprès d'une instance supérieure, elle s'expose à des pénalités de plus en plus lourdes (XII 956c-e).

Autres tribunaux

Quelques causes privées relèvent de juridictions particulières.

– La famille peut régler avec les gardiens des lois et leurs auxiliaires certaines questions touchant au remariage des veuves ou aux séparations. Si quelqu'un veut renier son fils, il doit défendre sa cause devant un tribunal de famille (XI 929b-c). Le tribunal de famille intervient encore dans certains cas où des blessures ont été faites. Les blessures que quelqu'un inflige par colère à un membre de sa famille sont jugées par celle-ci (IX 878d-e).

– Un tribunal formé de personnes âgées de plus de soixante ans juge les blessures involontaires (IX 878e-879a) et celles infligées par colère à un père ou à une mère (IX 879b). Par ailleurs,

les cas de manque d'égards envers des parents (IX 932c) sont jugés par un tribunal composé des cent un doyens d'âge.

– Pour les actions en réhabilitation d'esclaves malades, on a recours à l'arbitrage de trois médecins choisis de commun accord par les parties (XI 916b).

– Les prêtres jugent les procès privés impliquant un ou plusieurs étrangers, si une somme inférieure à 50 drachmes est en cause ; si la somme est plus élevée, ce sont les intendants de la campagne qui interviennent (XII 953b).

J. Les homicides

Les cas pris en compte

La législation des *Lois* sur les homicides est particulièrement complexe. Platon prend en considération trois espèces d'homicides : les volontaires (IX 870a-873c), les involontaires (IX 865a-866d) et ceux commis par colère (IX 866d-869e), dont le statut est intermédiaire. Les homicides par colère se subdivisent en outre en crimes prémédités et non prémédités. Les circonstances jouent encore, car certaines d'entre elles sont particulières et sont traitées séparément (IX 874b-d). Les suicides sont également pris en compte (IX 873c-d), tout comme les cas de mort causée par des animaux ou des objets (IX 873e-874a) ou les crimes dont l'auteur reste inconnu (IX 874a-b). Cette législation tient enfin compte du statut social ou politique des individus victimes ou criminels, de leur âge, du rang des familles impliquées ou encore de la signification ou du contexte religieux des actes.

Les magistrats

Les magistrats chargés de l'examen et de la condamnation des homicides sont les gardiens des lois (IX 867e).

La procédure

Un long passage du livre IX (871a-e) décrit la procédure. C'est la famille qui doit venger la victime. Le membre de la famille qui ne poursuit pas le meurtrier comme il le devrait peut être poursuivi pour impiété. La procédure compte deux opérations. La proclamation, faite au meurtrier par celui qui intente l'action, de se tenir à l'écart des lieux coutumiers, et qui a pour but d'écarter de la cité la souillure contractée par le criminel. Puis l'action judiciaire, ouverte par le dépôt d'une plainte auprès des gardiens des lois qui introduisent le coupable devant le tribunal (celui des juges élus).

– Il y a d'abord la « proclamation » (*prórrẽsis*) faite au meurtrier par celui qui intente l'action, de se tenir à l'écart des lieux coutumiers et de ne pas les souiller (IX 874a-b). La proclamation semble avoir une double fonction : elle sert à déclarer le meurtre, puis elle donne lieu à une proclamation officielle par la voix du héraut.

– L'inculpé dans une affaire d'homicide volontaire doit alors payer trois cautions (*eggúai*, voir IX 871e), sous peine d'être emprisonné jusqu'au procès.

– La personne reconnue coupable d'homicide involontaire ou par colère doit partir en exil. Le recours au pardon (*aidesis*) qui permet le retour est accordé par les gardiens des lois (IX 867e-868a).

– Le meurtrier dans une affaire d'homicide volontaire qui s'enfuit est banni à vie (*aeiphugia*). Le meurtrier en rupture de ban peut être mis à mort impunément ou livré aux gardiens des lois (IX 866a). La même loi s'applique aux coupables d'homicide involontaire (IX 866c-d) et aux personnes qui récidivent après avoir commis un meurtre par colère (IX 868a).

K. Les procès publics

Tribunal suprême

En plus des tribunaux formés exclusivement par les magistrats, Platon prévoit certaines cours comprenant aussi des « juges élus » (chargés de juger en troisième instance les causes privées). Pour juger les grands crimes commis contre la cité ou les personnes et pour les crimes d'impiété, les *Lois* instituent notamment une cour suprême composée des gardiens des lois et des juges élus (IX 855c).

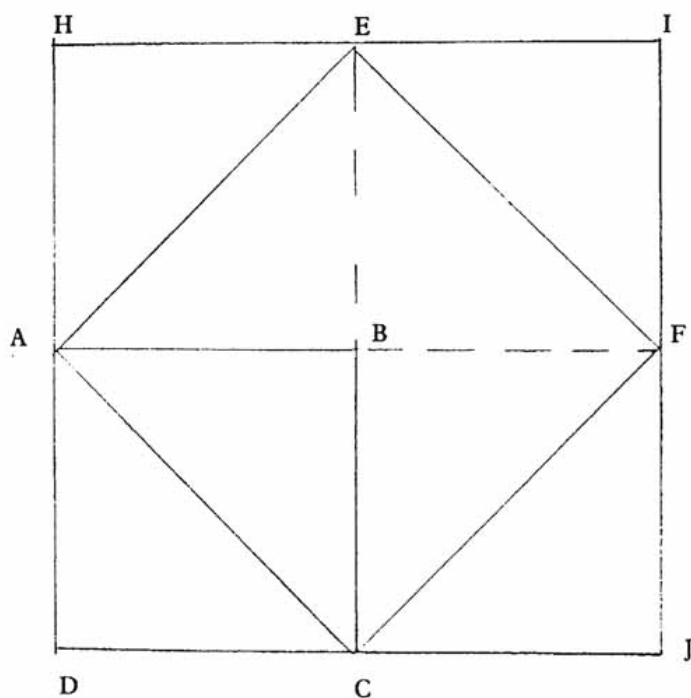
COMPÉTENCES : Ce tribunal est compétent pour juger le pillage des temples (IX 855c-d), les crimes contre la constitution (IX 856c), la trahison (IX 856e), les homicides volontaires (IX 871d) et les blessures infligées avec préméditation (IX 877b).

PROCÉDURES : La personne qui désire intenter un procès au nom de la cité à quelqu'un qui l'a lésée l'assigne en justice devant le magistrat compétent. Elle doit en général déposer une accusation écrite (*graphê*) (entre autres passages : VI 754e, XI 919e, 938b ou XII 941a). Mais on peut avoir recours à la dénonciation (*phásis* ; V 745a) ; dans plusieurs cas, Platon décrit la dénonciation (*éndeixis*, *ménusis*) comme obligatoire (XI 913d-914a, 932a-d). La répression des crimes d'impiété (X 907d-e) ou des infractions touchant l'interdiction des sanctuaires privés (X 910b-e) comporte une procédure unique ; dénonciation du coupable, jugement préalable des gardiens des lois et, s'il s'agit d'un crime grave, jugement définitif par le tribunal suprême.

On notera que, tout comme il supprime tous les pouvoirs judiciaires qui étaient ceux de l'Assemblée du peuple et du Conseil à Athènes, Platon supprime aussi la procédure de l'*eisaggelia* (dénonciation devant l'Assemblée ; XI 932d) et toutes celles qui impliquent un jugement préalable des corps délibérants.

La recherche du juste réclame une procédure lente, des interrogations et des explications (IX 855d-856a). Les procès doivent durer trois jours, alors qu'ils ne duraient qu'un jour à Athènes. Il y aura des questions et des réponses ; à Athènes, chacun des protagonistes s'exprimaient devant les juges sans qu'il leur soit possible de poser des questions ou d'y répondre. Platon exige qu'on dresse un procès-verbal auquel les juges doivent apposer leur sceau ; ils pourront ainsi vérifier le dossier avant de voter. Enfin, le vote des juges devra être public, ce qui n'était pas le cas à Athènes.

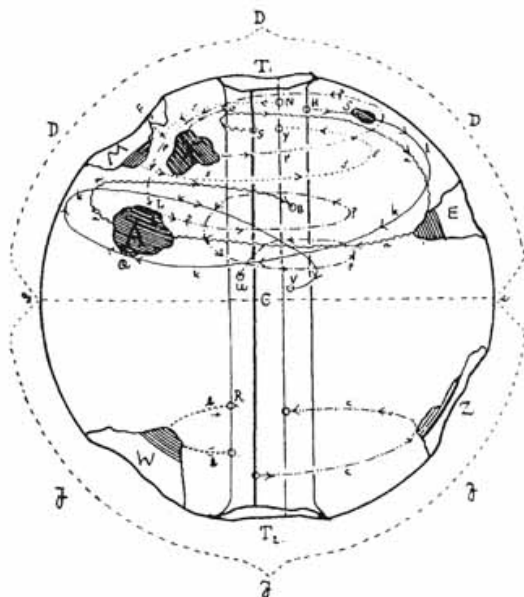
14. Le doublement d'un carré.



Socrate a tracé les lignes nécessaires pour montrer que le grand carré est divisé en quatre carrés égaux.

Les diagonales dans chacun des carrés permettent de comprendre intuitivement pourquoi le carré HIJD est le double du carré AEFC.

15. La vraie terre dans le mythe de Phédon. (schéma de O. Baensch)



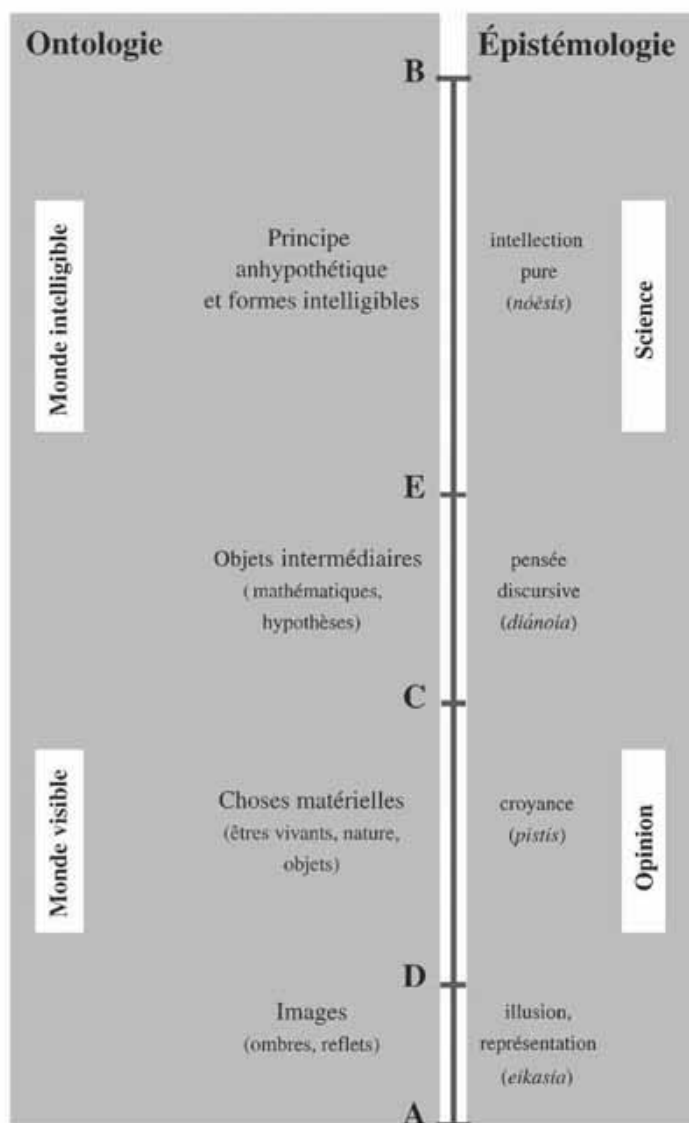
- A : lac Achérousius.
- a : Achéron.
- B : embouchure de l'Achéron.
- b : un fleuve dont l'origine et l'embouchure sont situées du même côté du Tartare.
- C : centre de la Terre.
- c : un fleuve dont l'origine et l'embouchure sont situées de deux côtés opposés du Tartare.
- D : notre hémisphère.
- E : un creux plus profond et plus étroit que celui que nous habitons.
- F : un volcan (point de contact entre la Terre et le Pyriphlégéthon).
- G : point où l'Achéron sort du Tartare.
- H : point où le Cocyte sort du Tartare.
- I : point où le Pyriphlégéthon sort du Tartare.
- J : l'autre hémisphère.
- k : Cocyte.
- L : point de contact entre le lac Achérousius et le Pyriphlégéthon.
- M : le creux habité par les hommes.
- N : point où l'Océan sort du Tartare.
- o : Océan.
- p : Pyriphlégéthon.
- Q : point de contact entre le lac Achérousius et le Cocyte.
- S : Styx.
- T : Tartare.
- U : embouchure du Pyriphlégéthon.
- V : embouchure du Cocyte.
- W : un creux plus profond et plus large que celui que nous habitons.
- X : lac de feu du Pyriphlégéthon.
- Y : embouchure de l'Océan.
- Z : un creux plus large et moins profond que celui que nous habitons.

16. La ligne.

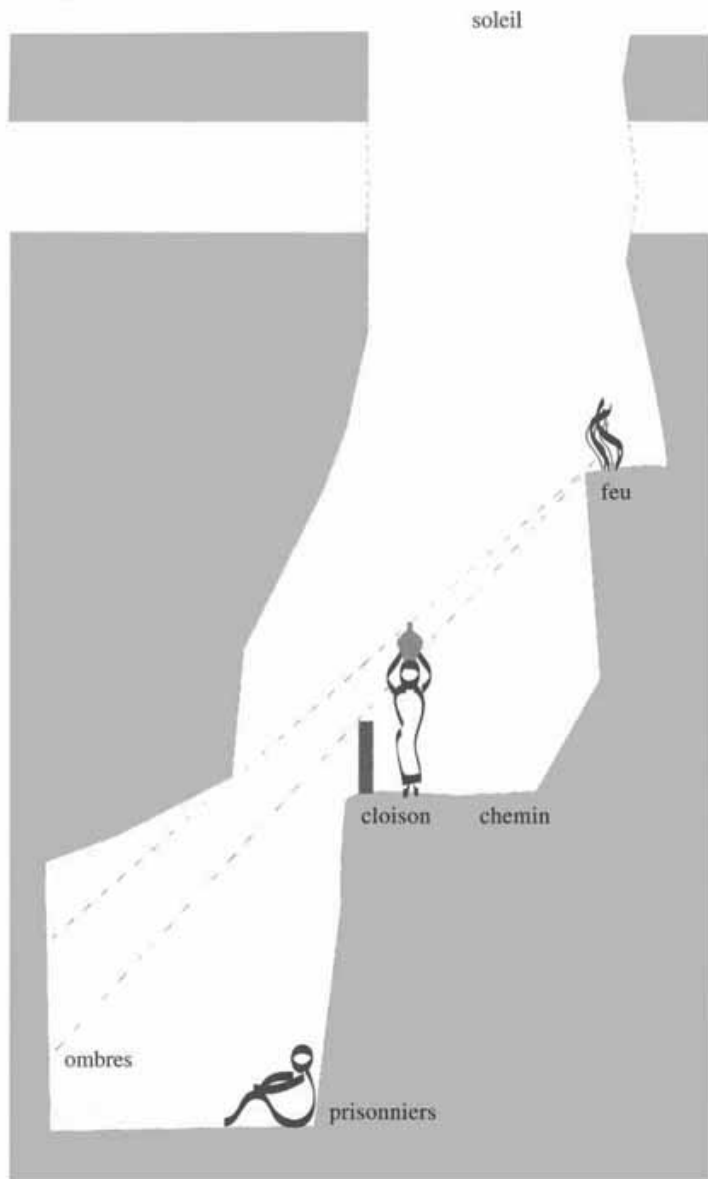
(VI, 509d-511a)

$$AC : CB = AD : DC = CE : EB$$

(dessin d'après Y. Lafrance, 1981, 159-196)



17. La caverne.
(VII, 514a–518b)



18. Le nombre nuptial (*République* VIII, 546b).

« Pour la génération divine, il y a une période que contient un nombre parfait, alors que pour celle des êtres humains, il s'agit d'un nombre dans lequel certaines multiplications dominatrices et dominées, présentant trois intervalles et quatre termes, procèdent par voie de similitude et de dissimilitude, en ordre croissant et décroissant, pour en venir à manifester toutes les correspondances et les expressions qu'ils entretiennent les uns avec les autres. »

Soit une proportion à quatre termes qui comprend forcément trois intervalles : $A - B - C - D$.

« La base épitrite de ces termes, quand elle est accouplée avec le nombre cinq, produit deux harmonies si on la multiplie trois fois : l'une est faite d'un nombre également égal et de cent pris cent fois, alors que l'autre est équilatérale pour une part, mais pour l'autre rectangulaire, avec un côté de cent multiplié par le nombre résultant des diagonales rationnelles de cinq, chacun diminué de un, ou des diagonales irrationnelles diminuées de deux, et un côté de cent multiplié par le cube de trois. »

Laissons de côté le nombre 100×100 . Si comme cela semble être le cas, ce passage a un sens astrologique, ce nombre rappelle la longueur du cycle d'une âme, soit 10 000 (100×100) ans (voir *Phèdre* 248e).

Le rapport proportionnel entre ces termes doit être « épitrite » : il s'agit du rapport à un nombre donné (n) du nombre qui le surpasse de son tiers, c'est-à-dire $n + 1/3 \times n / n$. Si sa « base », c'est-à-dire sa plus petite expression est 3, d'où $3 + 1/3 / 3$, ce qui donne $4 / 3$.

La mention du nombre 5 indique que, d'un point de vue géométrique, Platon fait référence à un triangle rectangle scalène de bases 3 et 4, et de diagonale 5. S'il s'agit bien d'astrologie (où rapport mathématique et harmonie musicale se conjoignent), comme on peut le penser en lisant Proclus qui, dans son *Commentaire à la République de Platon* (II 41, 22-32, 9), évoque l'interprétation proposée par un disciple de Plotin, Amélius (qui vécut près de cinq siècles après la mort de Platon). Le triangle rectangle de côtés 3, 4 et 5 décrit la descente des âmes dans la sphère du monde. Dans cette hypothèse, l'hypoténuse 5 correspond au diamètre de la sphère en quoi consiste notre monde et sur lequel se trouve notre terre, alors que les côtés 3 et 4 décrivent le trajet des âmes qui descendent vers la terre à partir de la sphère des astres fixes (voir l'annexe 22d).

Multipliés trois fois, c'est-à-dire élevés à la puissance 3, les nombres 3 et 4 produisent les deux termes extrêmes suivants : 64 ($4 \times 4 \times 4$) et 27 ($3 \times 3 \times 3$); et si on fait intervenir le rapport épithrite ($4/3$), on trouve $27 + 9$ (ou $27 \times 1/3$) = 36, et $36 + 12$ (ou $36 \times 1/3$) = 48, c'est-à-dire les termes moyens.

D'où la production d'une suite de rapports égaux $27/36 = 36/48$ et $36/48 = 48/64$, et cela pour la série proportionnelle 27, 36, 48 et 64, que l'on peut considérer suivant un ordre croissant ou décroissant. Comme on peut le constater, les « termes », c'est-à-dire les nombres extrêmes 27 ($3 \times 3 \times 3$) et 64 ($4 \times 4 \times 4$) sont du côté de la similitude, alors que les nombres intermédiaires 36 ($3 \times 3 \times 4$) et 48 ($3 \times 4 \times 4$) sont du côté de la dissimilitude.

Dans le cas des nombres intermédiaires, Platon fait intervenir le nombre 5, en parlant d'une diminution de 1 ou de 2. Comment interpréter cette remarque obscure ? La diagonale rationnelle (en valeur approchée bien sûr) d'un carré de côté 5 est 7 (or $7^2 = 49$ ou $50 - 1$), tandis que sa diagonale irrationnelle est $\sqrt{50}$ (or $(\sqrt{50})^2 - 2 = 48$ ou $50 - 2$). On arrive donc bien ainsi au même résultat escompté :

pour la diagonale irrationnelle : $(\sqrt{50})^2 - 2 = 48$

et pour la diagonale rationnelle : 49 ou $7 - 1 = 48$

D'où, entre les moyennes 48 et 27, le rapport harmonique et l'intervalle suivant : 48 : 27 soit 16 : 9

Pour les extrêmes 64 et 36, on trouve le même rapport, car $64 : 36$ soit 16 : 9.

La structure de cet ensemble de quatre termes est donc :

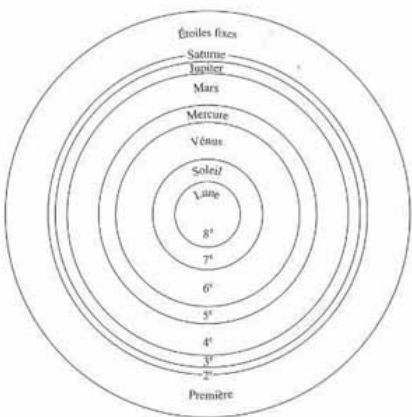
$$\begin{array}{ccccccc}
 64 & : & 48 & :: & 36 & : & 27 \\
 \left[\begin{array}{ccccccc}
 \dots\dots\dots 16/9 \dots\dots\dots & & & & & & \\
 \dots\dots\dots 16/9 \dots\dots\dots & & & & & & \\
 \dots\dots\dots 4/3 \dots\dots\dots & & & & & & \\
 \dots\dots\dots 4/3 \dots\dots\dots & & & & & &
 \end{array} \right]
 \end{array}$$

D'un point de vue musical cela correspond à deux tétracordes conjoints. Pour le reste des nombres, mieux ne pas se lancer dans des hypothèses invérifiables. Suivant cette interprétation, la dégénérescence de la cité se produit lorsque la « formule astrologique, à la fois géométrique et harmonique », qui préside à la génération des âmes pour un cycle de 10 000 se dérègle pour une cause inconnue.

19. Le fuseau de la nécessité dans le mythe d’Er (*République* X).



Figure 4. Le fuseau de nécessité (X, 616e-617b)
(Dessin d'après John Ferguson [1957, 115])



Ordre des cercles ou orbites	Rang des distances (de l'ext. à l'int.)	Rang des couleurs	Rang des vitesses de révolution
1. Étoiles fixes	1 ^{er} rang	1 ^{er} rang	1 ^{er} rang
2. Saturne	8 ^e rang	4 ^e rang	6 ^e rang
3. Jupiter	7 ^e rang	6 ^e rang	5 ^e rang
4. Mars	3 ^e rang	7 ^e rang	4 ^e rang
5. Mercure	6 ^e rang	5 ^e rang	3 ^e rang
6. Vénus	2 ^e rang	8 ^e rang	3 ^e rang
7. Soleil	5 ^e rang	2 ^e rang	3 ^e rang
8. Lune	4 ^e rang	3 ^e rang	2 ^e rang

e modèle astronomique
(X, 616d-617b)

20. Les deux mélanges d'où résulte l'âme du monde.

PREMIER MÉLANGE	SECOND MÉLANGE	RÉSULTAT
être indivisible	} être intermédiaire	} âme du monde
être divisible		
même indivisible		
même divisible		
autre indivisible	} même intermédiaire	}
autre divisible		
	} autre intermédiaire	}

L'âme du monde est constituée à la façon d'une sphère armillaire, parce que, même si elle doit être le principe des mouvements et des changements dans tout l'univers, elle a pour fonction primordiale de rendre compte des mouvements des corps célestes, de permettre une description mathématique du changement dans le domaine astronomique.

Après avoir constitué le mélange fondamental qui sert à fabriquer l'âme du monde (cf. l'Annexe 1), le démiurge, assimilé à un forgeron, va laminer cette masse pour la transformer en une plaque où il introduira un certain nombre de divisions (cf. l'Annexe 3). Il commence par découper dans le sens de la longueur cette masse en deux bandes, qu'il appelle paradoxalement la bande du Même et celle de l'Autre, même si ces deux bandes sont constituées par un mélange d'Être, de Même et d'Autre. Cette opération va rendre compte de la distinction qu'on observe entre astres fixes et planètes. Ensuite, la bande de l'Autre, il la divise en sept sections pour rendre compte du mouvement des sept planètes connues à l'époque. Le mouvement en apparence erratique des planètes explique probablement le nom d'« Autre » donné à cette bande, pour l'opposer à la bande du « Même » qui représente le mouvement en apparence régulier des étoiles fixes.

Cette première opération ne suffit pas. Elle a permis la constitution de deux bandes. Mais ces bandes doivent alors être recourbées pour donner ces cercles sur lesquels se mouvront les corps célestes avec cette permanence

qu'assure, dans un espace à deux dimensions, la parfaite symétrie du cercle.

Encore faut-il rendre compte de la régularité des mouvements des corps célestes : c'est alors que va intervenir la proportion.

La bande de l'Autre est donc divisée en sept morceaux, suivant cette suite d'entiers positifs 1, 2, 3, 4, 9, 8, 27. On aura remarqué que cette suite correspond à une double progression géométrique de raison 2 et 3 respectivement :

$$\begin{array}{cccc} 2^0 & 2^1 & 2^2 & 2^3 \\ 3^0 & 3^1 & 3^2 & 3^3 \end{array}$$

Mais l'explication mathématique va beaucoup plus loin.

Entre chacun de ces sept nombres qui représentent, comme on le verra plus loin, le rayon de l'orbite de chacune des sept planètes qui gravitent autour de la terre, laquelle reste immobile au centre – le nombre 1 correspondant à la distance de la terre à la lune – se trouvent insérées deux suites de moyens proportionnels obtenus par l'insertion, entre les sept nombres mentionnés plus haut, de ces deux types de médiétés :

1) médiété harmonique $x - a = a/n$ et $b - x = b/n$; d'où $x-a/a = b-x/b = 1/n$ et $(x-a) b = (b-x) a$ ou $x = 2ab/(a + b)$

2) médiété arithmétique $(x - a) = (b - x)$ ou $x = (a + b)/2$

Ce qui donne :

1) comme résultats de l'insertion des moyens proportionnels harmoniques et arithmétiques dans la première progression géométrique :

extrêmes		médiétés	
		harmoniques	arithmétiques
$a = 1$	$b = 2$	$4/3$	$3/2$
$a = 2$	$b = 4$	$8/3$	3
$a = 4$	$b = 8$	$16/3$	6

c'est-à-dire : 1, $4/3$, $3/2$, 2, $8/3$, 3, 4, $16/3$, 6, 8.

2) et comme résultats de l'insertion des moyens proportionnels harmoniques et arithmétiques dans la seconde progression géométrique :

est-à-dire : 1, $3/2$, 2, 3, $9/2$, 6, 9, $27/2$, 18, 27.

1 $\frac{4}{3}$ $\frac{3}{2}$ 2 $\frac{8}{3}$ 3 4 $\frac{16}{3}$ 6 8

$\frac{4}{3}$ $\frac{9}{8}$ $\frac{4}{3}$ $\frac{4}{3}$ $\frac{9}{8}$ $\frac{4}{3}$ $\frac{4}{3}$ $\frac{9}{8}$ $\frac{4}{3}$

$$\underbrace{1}_{3/2} \underbrace{3/2}_{4/3} \underbrace{2}_{3/2} \underbrace{3}_{3/2} \underbrace{9/2}_{4/3} \underbrace{6}_{3/2} \underbrace{9}_{3/2} \underbrace{27/2}_{4/3} \underbrace{18}_{3/2} \underbrace{27}_{3/2}$$

Or, ces trois types d'intervalles correspondent à des rapports musicaux, déjà connus à l'époque de Platon : la quarte : $4/3$, la quinte $3/2$ et le ton $9/8$. Pour obtenir un arrangement qui ressortisse à l'harmonie musicale, il ne restait plus qu'à y retrouver l'octave $2/1$, qui comble l'intervalle entre la quarte ($4/3$) et la quinte ($3/2$), et le leimma (= ce qui reste, en grec ancien) $256/243$ qui comble l'intervalle pouvant subsister entre deux tons ($9/8$). D'où ce tableau :

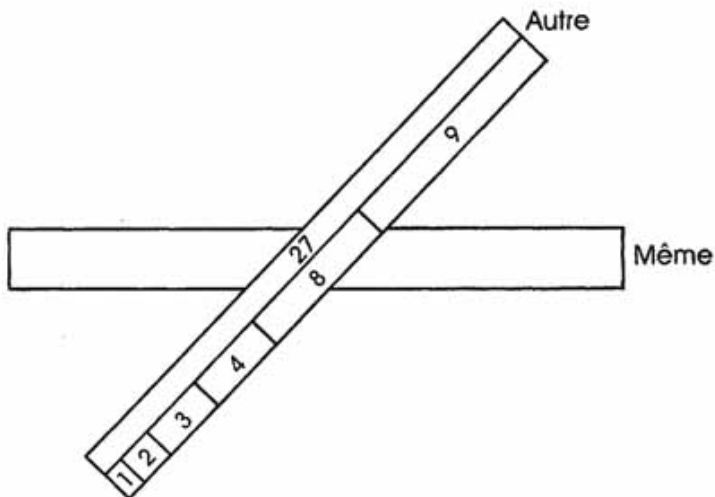
211

22. Description de la fabrication par le démiurge
de la sphère armillaire qui représente l'âme du monde.

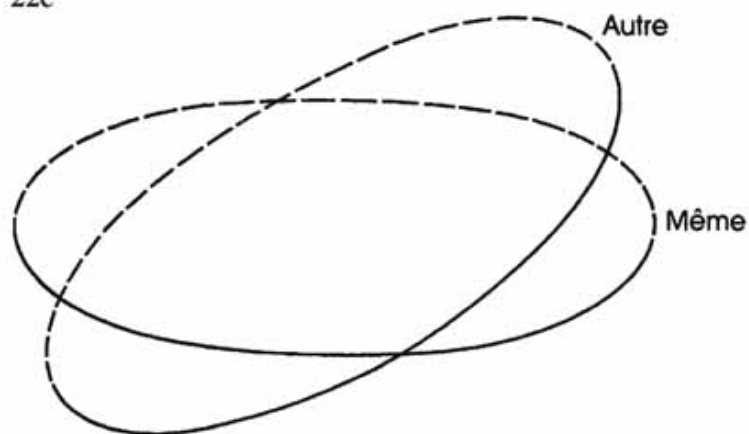
22a

						Même
27						
1	2	3	4	8	9	Autre

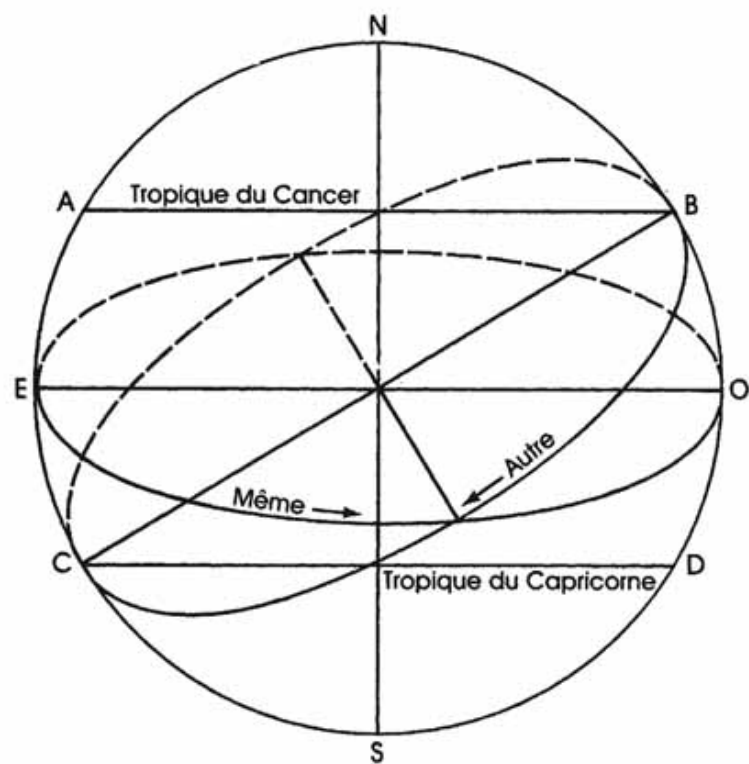
22b

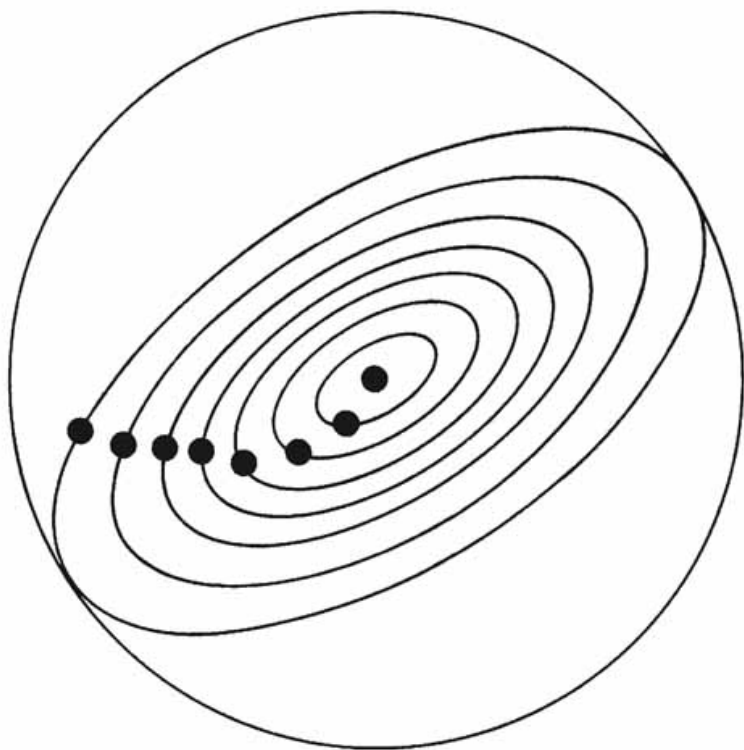


22c



22d





A partir du centre :

- Terre
- Lune
- Soleil
- Mercure
- Vénus
- Mars
- Jupiter
- Saturne

A. MOUVEMENT DU TOUT

(1) Le Même (36c) communique une rotation axiale à la totalité de la sphère du corps du monde, du centre à la circonférence (34a, b, 36e).

(2) L'Autre, considéré comme un mouvement unique (36c, 37b, 38c), communique un mouvement circulaire aux planètes (seulement) en sept cercles par division (36c, d).

B. MOUVEMENT DES PARTIES

(a) *Étoiles individuelles*

(1) Le Même communique à chaque étoile le mouvement « en avant » de la révolution diurne (40b).

(2) Mouvement propre à chacune des étoiles, et dû à l'action de l'âme qui lui est impartie : rotation axiale (40a).

(b) *Les sept planètes*

(1) Le Même communique son mouvement à chaque planète, à cause de sa suprématie (36c, 39a).

(2) L'Autre communique son mouvement à chaque planète, comme élément constitutif de son propre mouvement sur une trajectoire circulaire (les 7 cercles, 36c, d).

La résultante de ces deux mouvements produit l'apparence d'une torsion en spirale (39a).

(3) Mouvements propres à chacune des sept planètes et dus à l'action de l'âme qui leur est impartie.

a. Rotation axiale de chaque planète (qui serait impliquée en 40a, b).

b. Différence de vitesses entre les diverses planètes (36d).

1. La Lune va plus vite que le cercle de l'Autre.

2. Le Soleil, Vénus et Mercure, comme groupe, vont à la même vitesse que le cercle de l'Autre, complétant leur révolution en un an.

a) Seul le Soleil possède le mouvement du cercle de l'Autre sans aucune modification.

b) Vénus et Mercure le modifient par des rétrogradations intermittentes (38d).

3. Mars, Jupiter et Saturne ralentissent le mouvement de l'Autre par un mouvement additionnel de régression (40c). Ce sont trois cercles qui ont un mouvement en sens contraire de celui du mouvement de l'Autre, et des quatre autres planètes (36d).

c. Rétrogradation de toutes les planètes, excepté le Soleil et la Lune. C'est la « tendance contraire » explicitement attribuée à Vénus et à Mercure, et aussi partagée par Mars, Jupiter et Saturne. Ce qui implique des variations de vitesse pour chaque planète et une régression intermittente accélérée au point d'arriver à un arrêt du mouvement principal et de renverser temporairement son sens. Aucun de ces mouvements propres à chaque planète ne déforme en quelque façon la trajectoire circulaire du mouvement principal de la planète. Ainsi les planètes n'« errent »-elles pas d'une trajectoire à l'autre (cf. *Lois* VII 821b-c, *Épinomis* 982c).

(c) *La terre*

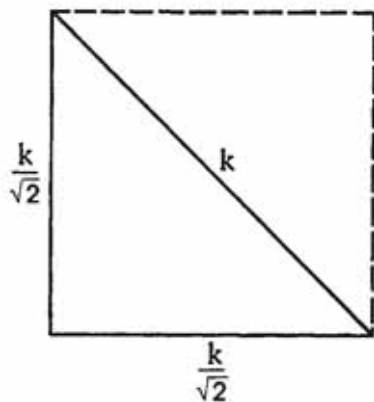
(1) Le mouvement du cercle du « Même » communiqué à la terre, comme partie du corps total du monde accomplissant une révolution sur son axe (34a, 36e).

(2) Mouvement propre à la terre et dû à l'âme qui lui fut impartie : rotation axiale, au centre, par rapport aux étoiles fixes et agissant à l'encontre du mouvement communiqué par le Même (40b).

Ce tableau reproduit pour l'essentiel celui que dresse F. M. Cornford (*Plato's Cosmology*, 1937, p. 136-137). Il a fait l'objet de critiques notamment par D.R. Dicks (*Early Greek Astronomy to Aristotle*, 1970, p. 124-127). Ces critiques portent surtout sur l'opportunité de l'attribution d'un mouvement propre à chaque planète; elles sont reprises notamment par G. Vlastos, *Plato's Universe*, Oxford, 1975, p. 49-51.

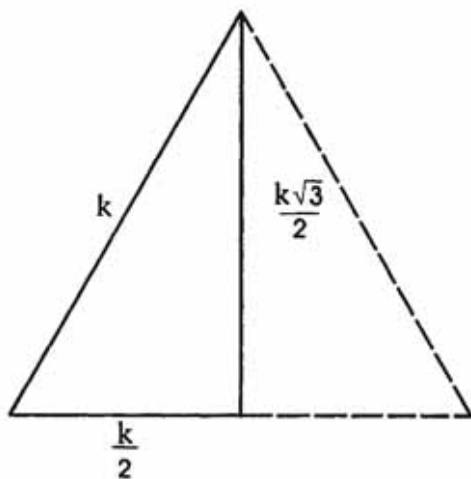
24. La constitution des éléments.

24a



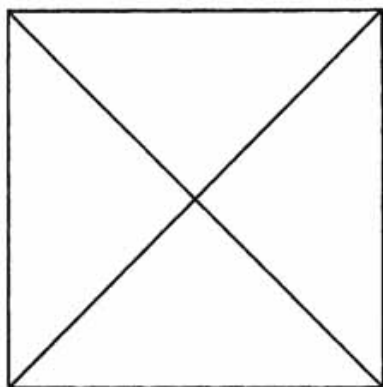
Triangle rectangle isocèle

24b



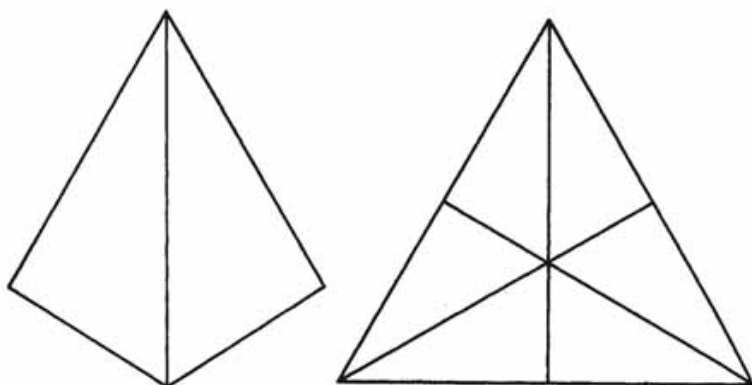
Triangle rectangle scalène

24c



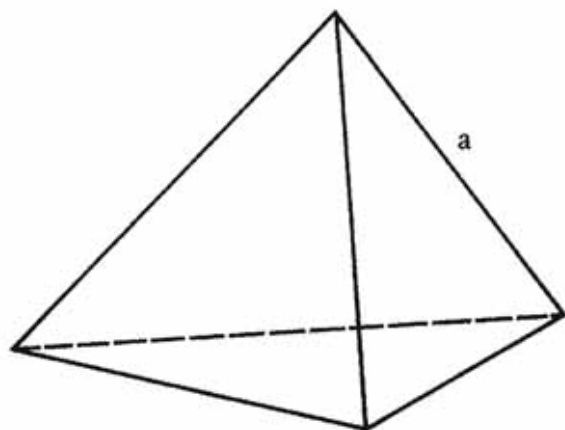
Carré de base pour l'hexaèdre ou le cube

24d



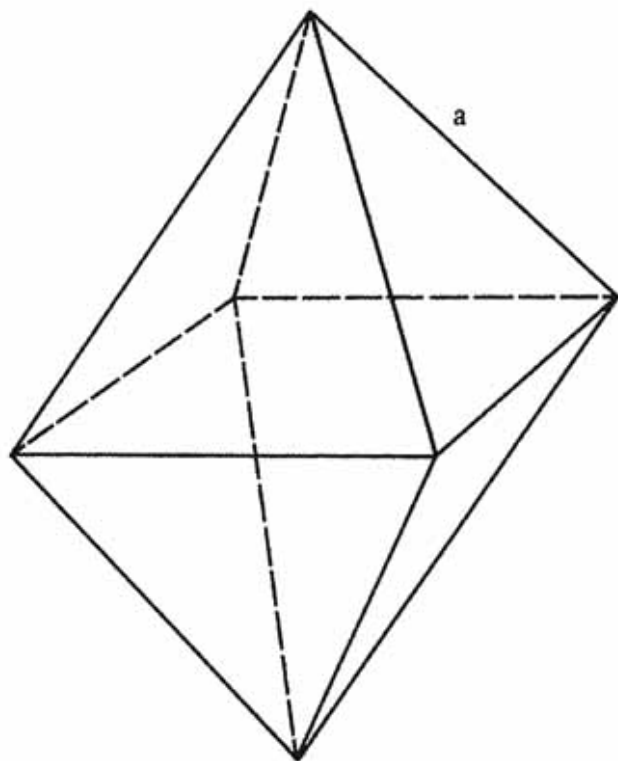
Triangle équilatéral de base pour le tétraèdre,
l'octaèdre et l'icosaèdre

24e



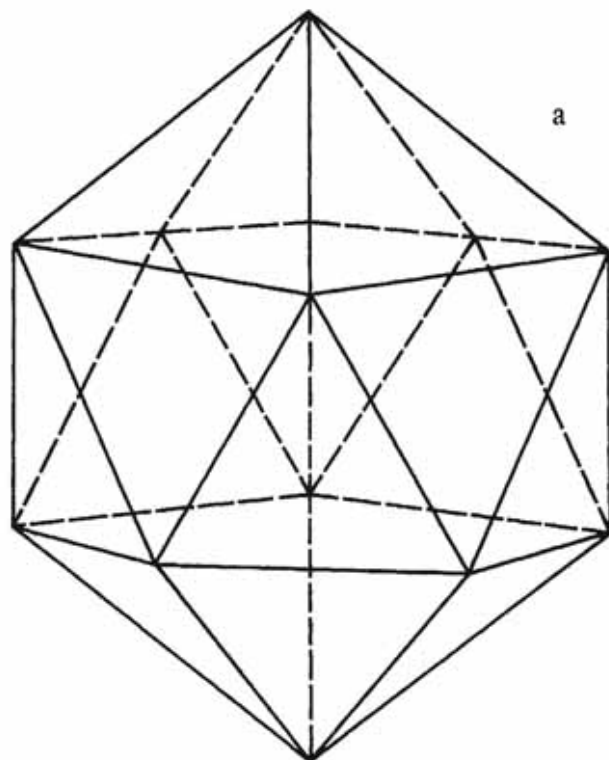
Tétraèdre

24f



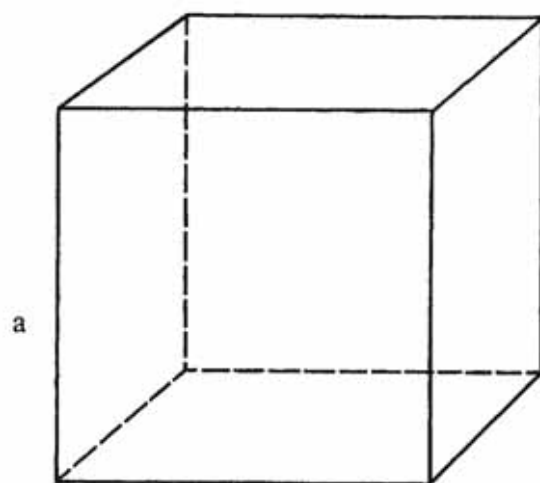
Octaèdre

24g



Icosaèdre

24h



Hexaèdre ou cube

Tableau 1

Nombre de triangles élémentaires pour chacun des polyèdres réguliers

Élément	polyèdre régulier	nombre de faces	nombre de triangles rectangles
feu	tétraèdre	4 triangles équilatéraux	24 scalènes
air	octaèdre	8 triangles équilatéraux	48 scalènes
eau	icosaèdre	20 triangles équilatéraux	120 scalènes
terre	cube	6 carrés	24 isocèles

Tableau 2

« Équations » décrivant la transmutation du feu, de l'air et de l'eau

$$1 \text{ [feu]} = 4 \triangle$$

$$2 \text{ [feu]} (2 \times 4 \triangle) = 1 \text{ [air]} (8 \triangle)$$

$$1 \text{ [feu]} (4 \triangle) + 2 \text{ [air]} (2 \times 8 \triangle) = 1 \text{ [eau]} (20 \triangle)$$

$$2 \text{ } 1/2 \text{ [air]} (2 \text{ } 1/2 \times 8 \triangle) = 1 \text{ [eau]} (20 \triangle)$$

Tableau 3

Volume et surface des polyèdres réguliers

Polyèdres	V	S
Tétraèdre	$\frac{1}{12} a^3 \sqrt{2} =$ $0,1178 a^3$	$a^2 \sqrt{3}$
Hexaèdre	a^3	$6a^2$
Octaèdre	$\frac{1}{3} a^3 \sqrt{2}$ $0,4714 a^3$	$2a^2 \sqrt{3}$
Dodécaèdre	$\frac{1}{4} a^3 (15 + 7\sqrt{5}) =$ $7,6631 a^3$	$3\sqrt{25 + 10\sqrt{5}} a^2$
Icosaèdre	$\frac{5}{12} a^3 (3 + \sqrt{5}) =$ $2,1817 a^3$	$5a^2 \sqrt{3}$

Remarque sur la dimension des triangles équilatéraux qui constituent les faces des polyèdres et sur la dimension des triangles rectangles qui servent à construire ces faces.

En *Timée* 56a-b, on lit concernant le feu associé au tétraèdre : « Et, bien entendu, parmi tous ces corps, celui qui a les faces les plus petites est forcément le plus mobile, puisqu'il est de partout le plus coupant et le plus aigu de tous; c'est encore le plus léger, puisqu'il est composé du moins grand nombre des mêmes parties. » Et *Timée* poursuit en étendant ce raisonnement à l'eau et à l'air. Dans ce contexte, la pesanteur est fonction du nombre de parties identiques qui constituent un polyèdre. Le tétraèdre est plus léger que l'octaèdre, et l'octaèdre plus léger que l'icosaèdre, parce qu'ils comportent moins de parties.

Or, ce présupposé semble entrer en conflit avec cet autre : « Mais la raison qui explique pourquoi, à l'inté-

rieur de leur genre, d'autres variétés sont nées, cette raison doit résider dans le fait que la constitution des éléments premiers de chaque corps n'a pas été réalisée à l'origine de façon que leur triangle présente le même et unique gabarit, mais de façon que ces triangles soient plus petits et plus grands, avec un nombre de variétés égal au nombre des espèces à l'intérieur des genres. » (*Timée* 57c-d) Si on applique ce principe à l'eau par exemple, on arrive à cette conclusion : « ...le genre qui est fait de composants grands et uniformes est plus stable que le premier et il est lourd, car l'uniformité l'a rendu compact ». (*Timée* 58d-e) Cette fois, la pesanteur est fonction de la dimension des éléments premiers des polyèdres.

Pour lever cette difficulté, F. M. Cornford (*Plato's Cosmology*, 1937, p. 230-239) propose une très ingénieuse solution. Chaque polyèdre de même type peut présenter des faces, triangles équilatéraux et carrés respectivement, de dimensions différentes qui admettent une division en des triangles rectangles scalènes ou isocèles conservant toujours les mêmes dimensions et la même forme. En d'autres termes, les « parties » qu'évoque *Timée* 56a-b sont des triangles rectangles, alors que les « éléments premiers » mentionnés en *Timée* 57c-d sont des triangles équilatéraux ou des carrés.

Suivant Cornford, cette solution est évoquée par Platon lui-même, lorsqu'il construit le triangle équilatéral qui constitue les faces du tétraèdre, de l'octaèdre et de l'icosaèdre à partir de six triangles rectangles scalènes (54d-e), et le carré qui constitue les faces du cube à partir de quatre triangles rectangles isocèles (55 b), alors que dans chaque cas deux suffisent. Pour sa part, Denis O'Brien (*Theories of Weight in the Ancient World. II : Plato. Weight and Sensation*, 1984, p. 85-86) estime que cette solution pourrait avoir été connue d'Aristote (*De caelo* IV, 2, 308b, 3-13).

Dans cette perspective, la dimension du triangle équilatéral constituant les faces de différentes variétés de feu, d'air et d'eau varierait en fonction du nombre de triangles rectangles scalènes entrant dans sa composition.

Dimension A (la plus petite) : 2 triangles rectangles

Dimension B (plus grande) : 6 triangles rectangles

Dimension C (plus grande) : 8 triangles rectangles

Dimension D (plus grande) : 18 triangles rectangles

Dimension E (plus grande) : 24 triangles rectangles, etc.
Toutefois, une telle solution ne s'appuie explicitement sur aucun passage du *Timée*.

En outre, elle soulève un certain nombre de difficultés qu'on ne peut résoudre qu'en multipliant les hypothèses. Pour éviter que le feu ne devienne plus lourd que l'air ou l'eau, il faut fixer des limites arbitraires à la dimension des triangles équilatéraux qui constituent le tétraèdre et les autres polyèdres. De plus et surtout, un problème se pose concernant la transformation mutuelle du feu, de l'air et de l'eau (*Timée* 56d-e, cf. les Tableaux 2 et 3 de cette Annexe). Ou bien cette transformation affecte les triangles équilatéraux qui constituent les faces de chaque polyèdre régulier; alors, toute transformation ne peut intervenir qu'entre des triangles équilatéraux de même dimension, et la solution proposée par Cornford rend bien compte de la variété des éléments, mais non de leur transformation mutuelle, ce qui limite considérablement sa portée. Ou bien cette transformation affecte les triangles rectangles qui composent ces triangles équilatéraux; alors, comme le nombre de ces triangles n'est plus constant, de nouveaux rapports mathématiques doivent être pris en compte. Par exemple, à elle seule la face d'un tétraèdre de dimension E (composé de 24 triangles rectangles scalènes) pourrait donner naissance à 12 triangles équilatéraux de dimension A (composés de 2 triangles rectangles scalènes) et donc à 4 petits tétraèdres constitués de 4 triangles équilatéraux de dimension A composés à partir de deux triangles rectangles.

Si, en revanche, on se refuse à adopter la solution de Cornford, c'est la longueur de l'hypoténuse « k » des triangles rectangles et donc le gabarit de ces triangles rectangles qui diffèrent, puisque, leur nombre restant constant, ce sont eux qui en dernière instance déterminent la dimension des triangles équilatéraux et des carrés qui constituent les faces des polyèdres. Si on adopte cette position, tout ce que dit *Timée* tient sans qu'il soit besoin de faire intervenir aucune autre hypothèse. Toutefois, cette restriction s'impose : une transformation, quelle qu'elle soit, ne peut intervenir que pour une seule dimension de triangles rectangles à la fois : un tétraèdre ayant des faces de dimension X ne peut se transformer qu'en un octaèdre ayant des faces

de dimension X et un octaèdre ayant des faces de dimension X ne peut se transformer qu'en un icosaèdre de dimension X. C'est probablement son impuissance à surmonter cette difficulté, liée à la complexité du monde des choses sensibles, qui amène Timée à conclure : « Voilà bien pourquoi, quand ils se mélangent entre eux ou avec d'autres, il y a parmi eux une infinie diversité, que doivent prendre en considération ceux qui sur la nature veulent tenir un discours vraisemblable » (*Timée* 57d). Une fois de plus, Platon reconnaît les limites (mathématiques) de l'explication qu'il propose.

Quelle que soit l'interprétation retenue, on doit admettre, à l'instar de D. O'Brien (*Theories of Weight in the Ancient World. II : Plato. Weight and Sensation*, 1984) que la théorie liant la pesanteur au nombre de triangles qui constituent un corps (*Timée* 55d sq.) s'accorde avec celle qui associe la pesanteur au mouvement et à la résistance (*Timée* 62c sq.).

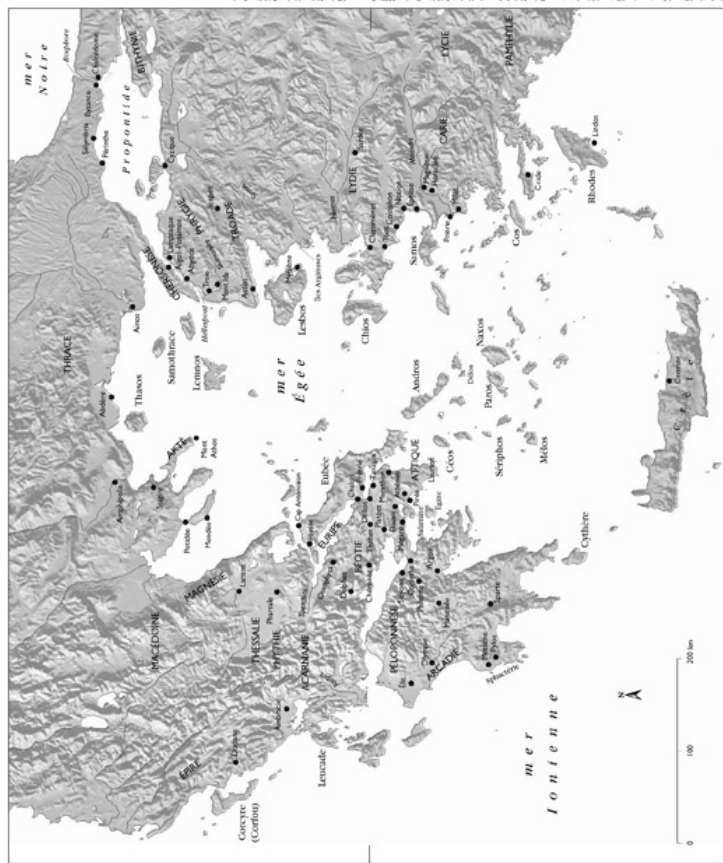
Suivant le modèle que propose le *Timée*, la terre s'est accumulée au centre de l'univers et le feu, à la périphérie. En fonction de cette répartition des éléments, Platon propose cette expérience imaginaire. Si, on se transporte à la périphérie de l'univers et si, debout sur la paroi intérieure de la sphère, on détache deux quantités inégales de feu, si on place ces parties sur les plateaux d'une balance et si on soulève le fléau, que constate-t-on ? La quantité moindre cédera à la force qu'on lui oppose et, « légère », montera vers « le haut » (c'est-à-dire vers le centre de la sphère). La quantité plus importante sera « lourde » et se dirigera vers « le bas » (c'est-à-dire vers le pourtour de la sphère). Si, par la suite, on se place au centre de l'univers, sur la terre, et si on y pèse des quantités inégales de terre, la quantité moindre, « légère », montera vers « le haut » (c'est-à-dire vers le pourtour de la sphère) et la quantité plus importante, « lourde », se dirigera vers « le bas » (c'est-à-dire vers le centre de la sphère). Paradoxalement donc les mêmes termes, « lourd » et « léger », prononcés à la périphérie ou au centre de l'univers désignent des mouvements dont la direction est inverse. Bref, le « haut » et le « bas » ne partagent pas l'univers en deux régions ; tout comme ceux de « lourd » et de « léger »,

ils ont une signification opposée suivant l'endroit où on les prononce.

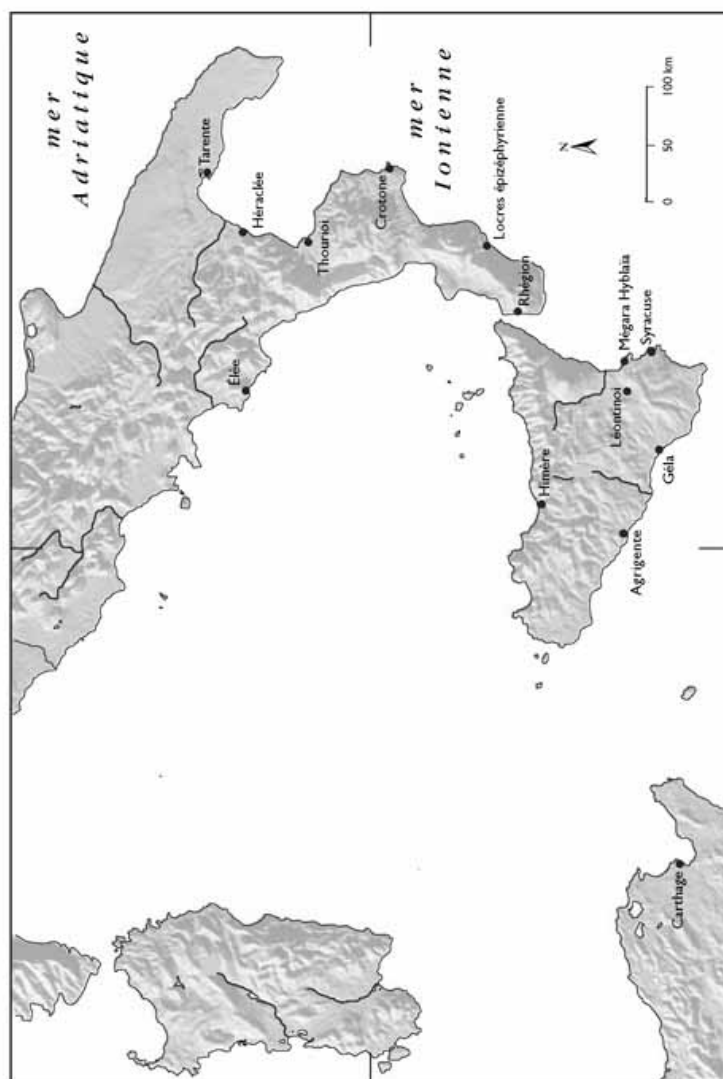
Cette explication présente l'avantage de s'accorder avec la précédente (*Timée* 55d sq.). En effet, que l'on se trouve au centre de l'univers ou à sa périphérie, si l'on détache des quantités inégales de terre ou de feu, dans les deux cas, la quantité moindre cède facilement à la force qu'on lui oppose, car elle est « légère », ce qui n'est pas le cas de la plus importante, car elle est « lourde ».

Cet accord n'est que l'un des exemples du rapport systématique établi par *Timée* entre les sensations et les réalités qui les déclenchent.

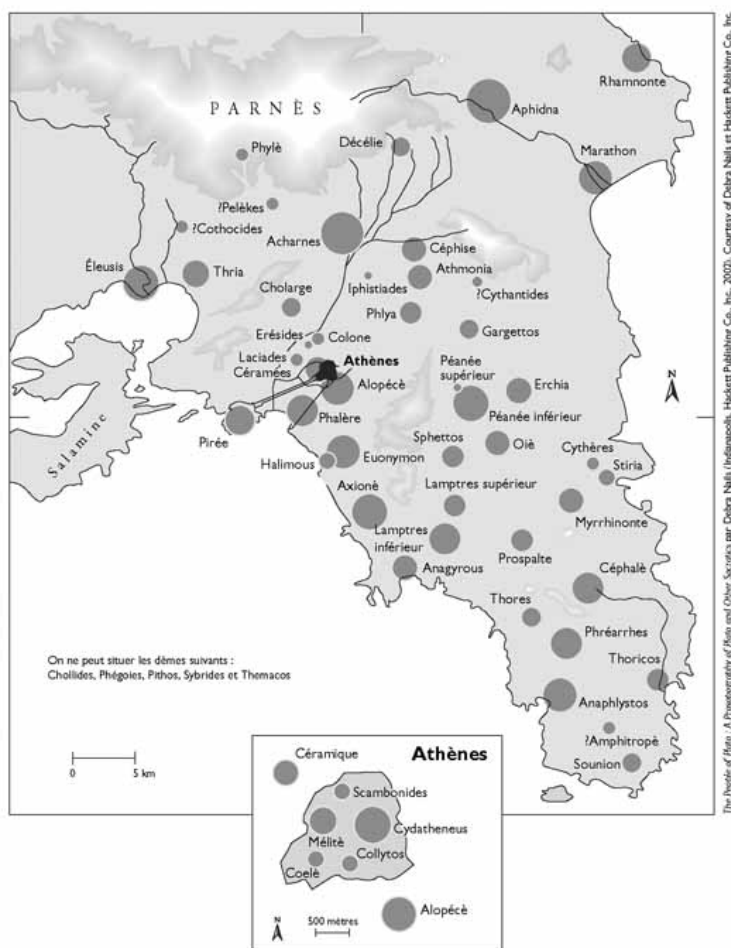
27. La Grèce et l'Asie mineure occidentale



28. La Sicile, l'Italie du Sud et le nord de la Lybie.



29. Dèmes de l'Attique.



30. Monnaies et mesures.

1 obole = $1/6$ de drachme

1 drachme = 6 oboles

1 mine = 100 drachmes = 600 oboles

1 talent = 60 mines = 6 000 drachmes = 36 000 oboles

Si l'on veut « traduire » ces sommes en termes athéniens, on peut rappeler qu'à l'époque de Platon, 1 drachme était l'équivalent du salaire moyen d'une journée de travail d'un ouvrier qualifié.

Mesures de longueur

Doigt : $1/16^e$ de pied – 0,0185 mètre

Pied : 0,296 m

Coudée : 1,5 pied – 0,444 m

Plèthre : 100 pieds – 29,6 m

Stade : 600 pieds – 177,6 m

Mesures de contenance

Cotyle : 0,27 litre

Chénice : 4 cotyles – 1,08 l

Médimne : 192 cotyles – 51,84 l

Liste des abréviations utilisées dans l'Index

<i>Alcibiade</i>	<i>Alc.</i>
<i>Second Alcibiade</i>	<i>Sec. Alc.</i>
<i>Apologie de Socrate</i>	<i>Ap.</i>
<i>Alcyon</i>	<i>Al.</i>
<i>Axiochos</i>	<i>Ax.</i>
<i>Banquet (Le)</i>	<i>Banq.</i>
<i>Charmide</i>	<i>Charm.</i>
<i>Clitophon</i>	<i>Clit.</i>
<i>Cratyle</i>	<i>Crat.</i>
<i>Critias</i>	<i>Criti.</i>
<i>Criton</i>	<i>Crit.</i>
<i>Définitions</i>	<i>Déf.</i>
<i>Démodocos</i>	<i>Dém.</i>
<i>Épigrammes</i>	<i>Épig.</i>
<i>Epinomis</i>	<i>Epin.</i>
<i>Éryxias</i>	<i>Éryx.</i>
<i>Euthydème</i>	<i>Euthyd.</i>
<i>Euthyphron</i>	<i>Euth.</i>
<i>Gorgias</i>	<i>Gorg.</i>
<i>Hipparque</i>	<i>Hippar.</i>
<i>Hippias majeur</i>	<i>Hip. maj.</i>
<i>Hippias mineur</i>	<i>Hip. min.</i>
<i>Ion</i>	<i>Ion</i>
<i>Sur le Juste</i>	<i>Just.</i>
<i>Lachès</i>	<i>Lach.</i>
<i>Lois</i>	<i>Lois</i>

<i>Lettres</i>	<i>Let.</i>
<i>Lysis</i>	<i>Lys.</i>
<i>Ménexène</i>	<i>Ménex.</i>
<i>Ménon</i>	<i>Mén.</i>
<i>Minos</i>	<i>Min.</i>
<i>Parménide</i>	<i>Parm.</i>
<i>Phédon</i>	<i>Phéd.</i>
<i>Phèdre</i>	<i>Phèdre</i>
<i>Philèbe</i>	<i>Phil.</i>
<i>Protagoras</i>	<i>Prot.</i>
<i>République (La)</i>	<i>Rép.</i>
<i>Rivaux (Les)</i>	<i>Riv.</i>
<i>Sisyphé</i>	<i>Sis.</i>
<i>Sophiste (Le)</i>	<i>Soph.</i>
<i>Politique (Le)</i>	<i>Pol.</i>
<i>Théétète</i>	<i>Théét.</i>
<i>Théagès</i>	<i>Théag.</i>
<i>Timée</i>	<i>Tim.</i>
<i>Sur la vertu</i>	<i>Vert.</i>

Index

A

Abaris : *Charm.* 158b. Shaman hyperboréen qui parcourt le monde en chevauchant une flèche d'or.

Abdère : *Prot.* 309c ; *Rép.* X, 600c. Voir l'annexe 27.

Académie : *Ax.* 367a ; *Lys.* 203a. Lieu où est située l'École de Platon, appelée ainsi par métonymie.

Acarmanie : *Euthyd.* 271c. Voir l'annexe 27.

Acharnes : *Gorg.* 495d. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Achéens : *Alc.* 112b ; *Lois* III, 682d s., III, 685e, III, 706d s. ; *Rép.* III, 389e, III, 390e, III, 393 s. Dans les poèmes homériques et chez Hésiode, le nom désigne toutes les populations de race grecque.

Achéloos : *Phèdre* 230b, 263d. Nom d'un fleuve (voir l'annexe 27), le plus long de Grèce, et nom du dieu de ce fleuve.

Achéménès : *Alc.* 120e. Le fils de Persée, l'ancêtre dont se réclament les souverains de l'empire Perse fondé par Cyrus.

Achéron : *Ax.* 371b ; *Phéd.* 112e, 113d. Fleuve infernal, voir l'annexe 15.

Achérousias (lac) : *Phéd.* 113 s. Fleuve infernal, voir l'annexe 15.

Achille : *Ap.* 28c ; *Banq.* 178a, 179e s., 180a, 208d, 221c ; *Crat.* 428c ; *Hip. maj.* 292e ; *Hip. min.* 363b, 364b s., 364e, 365b, 369a s., 370b, 370e s., 371a s. ; 371d ; *Ion* 535b ; *Prot.* 340a ; *Rép.* III, 388a s., III, 390e s., III, 391c. Fils de Pélée et de Thétis, le héros de l'*Illiade*.

Acoumène : *Banq.* 176b ; *Phèdre* 227a, 268a, 269a ; *Prot.* 315c. Père d'Érixymaque, médecin comme ce dernier.

Acousilaos : *Banq.* 178b. Historien du VI^e ou du Ve siècle, quelquefois compté au nombre des sept Sages.

acropole d'Athènes : *Criti.* 112a ; *Éryx.* 398e ; *Euthyph.* 6b ; *Mén.* 89b. Voir l'annexe 2.

acropole de l'Atlantide : *Criti.* 115d, 116c s. Voir l'annexe 7.

acropole de la cité idéale : *Lois* V, 745, VI, 778c, voir l'annexe 11.

acropole de Syracuse : *Let.* III, 315e, VII, 329e, VII, 348a, VII, 349d, VII, 350a.

acteurs : voir théâtre.

Adimante : interlocuteur du *Parménide* (126a s.) et de la *République* (I, 328a, II, 362d s., II, 376d s., IV, 419a s., V, 449b s., VI, 487a s., VIII, 548d s.) ; *Ap.* 34a ; *Parm.* 126a s. ; *Rép.* I, 327c, II, 362d, II, 368a, II, 368d, II, 376d, IV, 419, V, 449b s., VI, 487a, VIII, 548d. Fils d'Ariston, et donc, avec Glaucon, frère de Platon, voir l'annexe 3.

Adimante, fils de Cépis : *Prot.* 315e. Inconnu par ailleurs.

Adimante, fils de Leucolophidès : *Prot.* 315e. Il aurait été impliqué dans l'affaire des Hermès et accusé de trahison après la défaite de 404.

Admète : *Banq.* 179b, 208d. Dans la version du mythe racontée par Hésiode, Admète, destiné à mourir jeune, ne pourra éviter ce sort que si quelqu'un se propose comme substitut, ce que fait Alceste, son épouse.

Adonis (jardins d') : *Phèdre* 276b. Jardins en miniature, semés dans une corbeille ou une coquille, qui poussent très rapidement et que, lors des Adonies, fête célébrée au plus fort de la canicule, on jette à la mer ou dans une fontaine. Ces jardins, qui périssent rapidement, symbolisent la mort prématurée d'Adonis qu'avait aimé Aphrodite et dont s'était vengée Artémis.

adoption : *Lois* IX, 878a s., XI, 923c s., XI, 929c.

Adraste : *Phèdre* 269a. Adraste, roi d'Argos, est considéré comme l'orateur par excellence dans la légende thébaine.

Adrastée : *Rép.* V, 451a ; voir aussi Destinée, loi de la. Figure de la Nécessité, dont elle est la fille dans l'Orphisme ; elle est la représentation implacable du destin.

adultère : *Banq.* 181e ; *Éryx.* 396e-397a ; *Lois* VI, 784e, VIII, 841d s. ; *Rép.* 461a.

affaires : voir commerce.

affirmation(s) : *Alc.* 112e-113b, 114e, 116d ; *Soph.* 262 s., 263b s.

affreux : *Alc.* 107b, 132a ; *Éryx.* 400c ; *Hip. maj.* 286c, 288e s., 290c s., 295e.

Agamède : *Ax.* 367c. Fils de Stymphale, c'est un habile architecte. Avec Trophonios, son fils adoptif, ils construisent plusieurs édifices, dont le temple d'Apollon. Pour salaire, le dieu leur accorde ce qui a le plus de prix pour un être humain : une mort douce et rapide. Ils meurent tout de suite après avoir achevé leur travail.

Agamemnon : *Ap.* 41b ; *Banq.* 174c ; *Crat.* 395a s. ; *Lois* IV, 706d ; *Hip. min.* 370b s. ; *Let.* II, 311b ; *Rép.* II, 383a, III, 390e, III, 392e s., VII, 522d, X, 620b ; *Théag.* 124c. Le roi d'Argos, chargé du commandement suprême de l'armée des Achéens assiégeant Troie.

Agathoclès : *Lach.* 180d ; *Prot.* 316e. On le présente comme le maître du poète Pindare et du musicien Damon.

Agathon : interlocuteur du *Banquet* (174e s., 194a s., 199d s., 212d s.,

222e ; son discours : 194e-197e) ; *Banq.* 172c, 173a, 174a, 175e, 194a s., 194e-197, 212d s. ; *Épig.* 6 ; *Prot.* 315d, 315e. Le poète Agathon gagne le concours de tragédies en 416, et, à cette occasion, offre une fête dont le *Banquet* décrit le déroulement. Agathon vit avec Pausanias pendant plus de trente ans ; c'est pour cette raison qu'il est moqué par Aristophane dans les *Thesmophories*.

agent et patient : *Gorg.* 476b s. ; *Phil.* 27a ; *Rép.* IV, 437 ; *Théét.* 157a, 159 s., 182a s.

Agis, fils d'Archidamos : *Alc.* 124a. Roi de Lacédémone, il dirige toutes les opérations militaires contre Athènes depuis 426 jusqu'à la victoire spartiate. Il accueille aussi Alcibiade lors de l'exil de ce dernier.

Aglaïon : *Rép.* IV, 439e. Père de Léontios.

Aglaophon : *Gorg.* 448b ; *Ion* 532e. Aglaophon, peintre, est le père d'Aristophon et de Polygnote.

agora d'Athènes : *Éryx.* 400c. Voir l'annexe 2.

agora de la cité idéale : *Lois* VI, 778c, VIII, 849, XI, 917 ; voir aussi intendants, dans la cité idéale (de la place publique).

Agra : *Phèdre* 229c. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

agriculture : *Alc.* 131a-131b ; *Ax.* 368c ; *Clit.* 408e ; *Épig.* 14 ; *Hippar.* 225b-226a ; *Just.* 375b ; *Lois* III, 681a, VIII, 842e s., VIII, 843 s., VIII, 844c, VIII, 844d s., VIII, 845d s. ; *Min.* 316e, 317d ; *Phil.* 56b ; *Rép.* II, 370c ; *Riv.* 134e ; *Soph.* 219a ; *Théag.* 121b, 124a, 125c ; *Tim.*, 77a ; voir aussi exploitants agricoles/exploitation ; cité idéale (lois particulières).

Aiantodore : *Ap.* 34a. Frère d'Apollodore, inconnu par ailleurs.

air : *Déf.* 411c ; *Epin.* 981c, 984e s. ; *Phéd.* 98c, 109c, 111b ; *Sis.* 389a ; *Tim.* 32b s., 48b, 49c, 53b s., 56, 58d, 63b, 78b, 84d.

Aixonè : *Lach.* 197c ; *Lys.* 204e. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29. Les habitants de ce dème passent pour chicaniers et querelleurs.

Ajax : *Ap.* 41b ; *Crat.* 428c, *Hip. min.* 371b s. ; *Rép.* V, 468d, X, 620b ; *Banq.* 219e. Fils de Télamon, il règne sur Salamine. Guerrier par excellence, il se suicide parce que les armes d'Achille ont été attribuées à Ulysse et non à lui.

Alceste : *Banq.* 179b s., 180b, 208d. L'une des filles de Pélidas ; elle consent à mourir à la place de son mari, Admète.

Alcibiade l'Ancien : *Euthyd.* 275b. Grand-père de l'homme politique. Les noms passent traditionnellement du grand-père au petit-fils en Grèce ancienne.

Alcibiade, homme politique athénien controversé : interlocuteur de l'*Alcibiade* (104c s.), et du *Second Alcibiade* (138a s.), du *Banquet* (212e s., 222e s. ; son discours, 215a-222a) et de *Protagoras* (336b s., 347b s.) ; *Alc.* 103a-107b, 107e, 110a-110c, 112c, 113b, 118c, 119c-119e, 121a-121b, 122a-122d, 123c-124d, 127d, 127e, 131d, 131e, 135b, 135d-135e ; *Sec. Alc.* 138a, 141b, 143e, 144a, 150, 151 ; *Banq.* 212c, 213b s., 215a s., 219e s., 221a s. ; *Euthyd.* 275a, 275b ; *Gorg.* 481d, 519a s. ; *Prot.* 309a s.,

309c, 316a, 320a, 336b s., 336e, 347b, 348b. Voir l'annexe 1.

Alcméon : *Sec. Alc.* 143c. Fils du devin Amphiaraos et d'Ériphyle, il prend part à l'expédition contre Thèbes, et, sur l'ordre de son père tué au cours de cette guerre, tue sa mère qui avait tramé la perte de son époux parce qu'elle s'était laissée séduire par un riche collier offert par Polynice.

Alcyon : *Al.* 1-2, 8. Épouse inconsolable de Cèys transformée en oiseau de mer au chant plaintif par les dieux.

Aleuades : *Mén.* 70b. Famille aristocratique dominante à Larisse, en Thessalie.

Alexandre : *Gorg.* 471b. Fils d' Alkétès.

Alexidème : *Mén.* 76e. Père de Ménon ; nous ne savons pratiquement rien sur lui.

Alexis : *Épig.* 4. Auteur comique connu (qui vécut entre 375 et 275).

aliments : voir nourriture.

Alkétès : *Gorg.* 471a. Frère de Perdiccas, roi de Macédoine.

Alkinoos : *Rép.* X, 614b. Le roi de Phéacie, île sur laquelle un naufrage rejette Ulysse.

Alopécé : *Gorg.* 495d. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

alphabet : *Phil.* 176, 18b s. ; *Phèdre* 274c ; voir aussi lettres (de l'alphabet).

amant(s) : *Alc.* 131c-132a ; *Sec. Alc.* 141d, 151c ; *Banq.* 179a, 180a, 181d, 182a, 183a, 183b, 183e, 184 s., 191 s. ; *Épig.* 3, 5, 7, 8, 11 ; *Euthyd.* 283e ; *Hippar.* 229c-229d ; *Lois* V, 731e ; *Lys.* 204 s., 210e, 218a ; *Phèdre* 231, 232b s., 239 s., 240 s., 249e, 251 s., 252c s., 253b s., 255d, 256e ; *Phil.* 65c ; *Rép.* III, 403b, V, 474d s., V, 475a s., V, 475d s., V, 476b, V, 479a, V, 480, VI, 485b ; *Riv.* 132a-132c, 133a-133b.

Amasis : *Tim.* 21e. Règne sur l'Égypte à partir de 570-569.

Amazones : *Lois* VII, 806b ; *Ménex.* 239b. Peuple de femmes guerrières, descendant d'Arès et d'Harmonie, que l'on situe au nord de la Grèce. Plusieurs mythes racontent les combats de héros grecs contre elles.

ambition : *Alc.* 105a-106a, 122d ; *Banq.* 208c s. ; *Let.* VII, 344c ; *Lois* IX, 870 ; *Phèdre* 256 ; *Rép.* I, 347b, V, 475a, VI, 485b, VIII, 545, VIII, 548, VIII, 550b, VIII, 553d, IX, 581a s. ; *Tim.* 90b ; voir aussi rivalité.

ambrosie : *Phèdre* 247e. Breuvage d'immortalité consommé par les dieux.

âme(s) : *Al.* 5 ; *Alc.* 117b, 130a-131e, 132c, 133b-133c ; *Sec. Alc.* 146e-147a, 149e-150a, 150e ; *Ax.* : 365a, 365e-366a, 366c, 370a-372 ; *Banq.* 209 ; *Clit.* 407e-408a, 409a, 410e ; *Crat.* 400c, 403 s., 420b ; *Déf.* 411c, 411e, 412a, 412d, 412e, 413a, 413b, 413d, 414a, 414b, 414c, 414e, 415d, 415e, 416, 411d-411e ; *Épig.* 6, 18 ; *Epin.* 974c, 980d s., 981b s., 983d s., 988c s., 989b, 991d ; *Gorg.* 479b, 493b s., 523-525 ; *Hip. min.* 372d s., 375e s. ; *Just.* 372a ; *Let.* VII, 331b, VII, 335a, VII, 341d, VII, 344b, 8.355b ; *Lois* II, 653a s., III, 689a s., V, 726 s., V, 731c, V, 743e, VIII, 828d, IX, 863b s., X, 891c s., X, 892a s., X, 893 s., X, 903d s., X,

904c s., X, 904e, XII, 957e, XII, 959a, XII, 959b, XII, 961d s., XII, 966d s., XII, 967a, XII, 967b, XII, 967d ; *Mén.* 81b s., 85e s. ; *Min.* 318a, 321a, 321d ; *Phéd.* 70, 71, 72, 72e-76, 77 s., 78, 79 s., 85e s., 86c, 87, 92 s., 93, 94, 99e, 103 s., 105 s., 106d, 107 s., 113a s. ; *Phèdre* 245c s., 245e s., 247, 248-250, 251, 253c s., 271, 273, 277c ; *Phil.* 30a s., 32c, 33c s., 34c s., 35d, 38b s., 38e s., 41c, 46b s., 47c s., 50d, 55b, 58d, 66b ; *Pol.* 278d s. ; *Rép.* I, 353d s., III, 401c s., III, 402d, IV, 430e s., IV, 435 s., IV, 443d s., IV, 445d, V, 449, V, 462d, VI, 495e, VI, 498c s., VI, 504a, VI, 508c s., VI, 511d s., VII, 518, VII, 521c, VII, 524b s., VII, 527e, VII, 533d, VII, 533e, VII, 535d s., VII, 540a, VIII, 550b, IX, 571b s., IX, 577c, IX, 580d s., IX, 585d, IX, 588c s., IX, 591c s., X, 602c s., X, 603d, X, 604d s., X, 608c s., X, 611a s., X, 611d s., X, 614b s., X, 617d s. ; *Riv.* 134d-134e ; *Soph.* 223e s., 227e s. ; 246e s. ; *Théét.* 153b s., 184c s. ; *Tim.* 30b s., 34b s., 41c s., 42e s., 44c, 69c s., 69e-72, 86b s., 87d s., 89e, 90a, 90d s. ; *voir aussi* esprit.

Amestris : *Alc.* 123c-123e. Femme de Xerxès.

ami(s)/amitié : *Alc.* 109d, 115b-115c, 115e, 116a, 126c-127d ; *Sec. Alc.* 142e-143a ; *Clit.* 409d-409e, 410b ; *Déf.* 413a-413b, 413c, 416 ; *Dém.* 386a-386c ; *Éryx.* 393e ; *Gorg.* 508a, 510 ; *Hippar.* 229b, 229d-229e ; *Hip. maj.* 301b s. ; *Just.* 374d ; *Lois* IV, 718d, IV, 723a, V, 738d s., V, 739c, V, 743c, VI, 759b ; *Let.* VI, 322d s., VII, 325d, VII, 331e s., VII, 333e s., VIII, 354a, IX, 358a ; *Lys.* 207c, 210c, 211e-222e ; *Phèdre* 232, 240c, 255 s., 279c ; *Rép.* I, 335a s., V, 449c, V, 461b-465, VIII, 567d s., IX, 575e s. ; *Riv.* 136c, 138e ; *Théag.* 128d ; *voir aussi* amour.

Ammon : *Sec. Alc.* 148e-149b, 150a ; *Lois* V, 738c ; *Phèdre* 274d, 275c ; *Pol.* 257b. Ammon, ou Amous, est le père des dieux en Égypte ; il est représenté avec une tête de bélier.

Amorgos : *Let.* XIII, 363a. Île des Cyclades, célèbre pour la qualité de son lin.

Amour (le dieu) : *Banq.* 177a s., 178a, 178c, 180b, 182c, 186e s., 187e, 188a s., 189c s., 193b, 195, 196, 197, 201e s., 201e s., 202c s., 203 ; *Phèdre* 242d s., 242e, 257a ; *Rép.* IX, 373b s. ; *voir aussi* Éros.

amour de soi : *Lois* V, 731e.

amour : *Al.* 1 ; *Alc.* 122b, 127a-127b, 131, 135d, 135e ; *Banq.* 177d, 178-180, 180c-185d, 185e-188, 189b-193 ; 194e-197, 200 s., 201c-212c, 215 s. ; *Épig.* 3, 5, 7, 8 ; *Hippar.* 227a-227c ; *Lois* I, 636b s., VIII, 836c s., VIII, 837 s. ; *Let.* VI, 322d ; *Lys.* 207d s., 210, 211e s., 212 s., 214, 215 s., 216d s., 218b s., 219, 221e s. ; *Phéd.* 68b ; *Phèdre* 231-234, 237-241, 243c, 244-257, 257a, 265a ; *Phil.* 47e, 50c ; *Rép.* I, 329c, I, 351d s., III, 401c s., III, 403a s., V, 474c s., VI, 485b, VIII, 545a s. ; *Soph.* 243a, 222e ; *Théag.* 128b ; *Tim.* 42a, 86c s., 91a s. ; *voir aussi* ami(s)/amitié ; appétit(s) ; désir(s).

Amphérès : *Criti.* 114b. Nom de l'un des dix rois atlantes.

Amphiaros : *Ax.* 367e-368a. Devin protégé par Zeus et par Apollon, et roi d'Argos ; il meurt lors de l'expédition contre Thèbes par suite de la trahison de son épouse, Ériphyle, qui sera tuée par leur fils, Alcméon.

Amphilytos : *Théag.* 124d. Devin dont Hérostrate (I, 62) cite un oracle rendu à Pisistrate. Originaire d'Acarnanie, il est peut-être fait citoyen athénien.

Amphion : *Gorg.* 485e, 506b ; *Lois* III, 677d. Inventeur de la lyre.

Amphipolis : *Ap.* 28e. Ville de Chalcidique, connue pour une bataille à laquelle Socrate participa comme soldat.

Amphitryon : *Théét.* 175a s. Roi de Thèbes. Lors de l'une de ses absences, Zeus prend son apparence et abuse son épouse Alcmène qui donne naissance à Héraclès.

Amycos : *Lois* VII, 796a. Fils de Poséidon, et roi des Bébryces ; il provoque tous ceux qu'il rencontre au « pancrace ».

Amyndandre : *Tim.* 21b s. Personnage inconnu par ailleurs.

Amyntor : *Lois* XI, 931b. Père de Phénix qui appelle sur son fils qui l'a contrarié la vengeance des Érinées.

Anacharsis : *Rép.* X, 600a. D'origine scythe, il est quelquefois compté au nombre des sept Sages (VI^e siècle).

Anacréon : *Charm.* 158a ; *Hippar.* 228c ; *Phèdre* 235c ; *Théag.* 125d. Poète lyrique (VI^e siècle), originaire de Téos.

Anagyrous : *Théag.* 127e. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

analyse/analytique : *Crat.* 421c s., 424 s. ; *Phèdre* 270d ; *Pol.* 285a s. ; *Soph.* 235b s. ; voir aussi dialectique/dialecticien(s).

anarchie : *Let.* VIII, 54d s. ; *Lois* III, 701a s. ; XII, 942d ; *Rép.* IV, 424d s., VIII, 562d s. ; voir aussi illégalité.

anatomie : abdomen, *Tim.* 73a ; bouche, *Déf.* 414d, *Tim.* 75d s., 78c ; chair, *Phéd.* 98d ; cheveux, *Parm.* 130c, *Tim.* 64c, 76c s., 91e ; crâne, *Euthyd.* 299e, *Tim.* 73e s. ; défauts, *Hip. min.* 374d ; déglutition, *Tim.* 80a ; doigts, *Alc.* 128a ; *Tim.* 61c s., 73b, 74b s., 82c s. ; fibres, *Tim.* 85c s. ; fibrine (du sang), *Tim.* 82d ; foie, *Tim.* 71b ; intestins, *Tim.* 73a ; langue, *Tim.* 77d s. ; larmes, *Tim.* 68a, 83e ; mains, *Alc.* 116e, 128a, 128c, 129c-129d, *Just.* 374e ; membres, *Phéd.* 98d, *Tim.* 44e s. ; moelle, *Tim.* 73b s., 81d, 82c s., 84c, 85e, 91a ; mucus, *Tim.* 84d, 88a ; narines, *Just.* 374e ; nez, *Tim.* 66d, 78c ; nombril, *Tim.* 70a, 77b, *Rép.* IV, 427c ; ongles, *Tim.* 76e ; oreilles, *Alc.* 126b, *Clit.* 407e, *Hip. min.* 374d, *Min.* 314a ; os, *Déf.* 411c ; passages de l'air, *Tim.* 78 ; peau, *Phéd.* 98d, *Tim.* 75e s. ; pieds, *Alc.* 128a-128c, *Al.* 7 ; phlegme, *Tim.* 82e s., 84d s. ; pores, *Ax.* 366a ; poumons, *Tim.* 70c s., 78c, 84d, 91a ; pupille de l'œil, *Alc.* 133a ; reins, *Tim.* 91a ; respiration, *Tim.* 78e s. ; sérum, *Tim.* 82e ; sueur, *Tim.* 83e, 84e ; tendons, *Phéd.* 98c s., *Tim.* 74b s., 75b s., 82c s., 84a s. ; tête, *Tim.* 69c s. ; thorax, *Tim.* 69e s. ; torse, *Tim.* 70a, 77b, 84d ; utérus, *Epin.* 973d, *Tim.* 91c s. ; veines, *Tim.* 77d s. ; ventre, *Tim.* 78a s., 80d ; yeux, *Alc.* 116e, 126b, 129c-129d, 132d-133b, *Clit.* 407e, *Épig.* 1, *Just.* 372a, 374e, *Min.* 314a.

Anaxagore : *Alc.* 118c ; *Ap.* 26d ; *Crat.* 400a, 409b, 413c ; *Gorg.* 465d ; *Hip. maj.* 281c, 283a ; *Let.* II, 311a ; *Phéd.* 72c, 97b s. ; *Phèdre* 270a ; *Riv.* 132a ; *Sis.* 389a. « Philosophe » (VI^e siècle) célèbre pour avoir fait de

l'Intellect (*noûs*) le principe de l'organisation de l'univers.

ancêtres : *Alc.* 120e-121c ; *Gorg.* 512c s. ; *Just.* 375c ; *Let.* VII, 337b ; *Ménex.* 237a, 247b ; *Théét.* 175a s.

Andromaque : *Ion* 535b. Femme d'Hector et belle-fille de Priam ; elle est emmenée en captivité par Néoptolème qui a tué son fils Astyanax.

Andromède : *Let.* XIII, 362b. Andromède d'Égine, inconnu par ailleurs.

Andron : *Gorg.* 487c ; *Prot.* 315c. Fils d'Androtion, il fait partie avec Calliclès, Tisandre et Nasycide d'un groupe de « philosophes ».

Andros : *Ion* 541d. Île des Cyclades.

Androtion : *Gorg.* 487c ; *Prot.* 315c. Le père d'Andron, inconnu par ailleurs.

année : *Tim.* 39d, 47a.

Antée : *Lois* VII, 796a ; *Théét.* 169b. Fils de Poséidon et de Gaia (la Terre), c'est un géant invincible.

Anténor : *Banq.* 221c. Chez les Troyens, Anténor illustre l'éloquence aisée ; voilà pourquoi on le compare à Périclès.

Anthémion : *Mén.* 90a. Le père d'Anytos, l'un des accusateurs de Socrate.

Antiloque : *Ion* 537a. Fils de Nestor, qui accompagne son père sous Troie ; il participe à la course de chars lors des jeux en l'honneur de Patrocle.

Antimoïros : *Prot.* 315a. Antimoïros de Mendée est le seul disciple connu de Protagoras.

Antiochide : *Ap.* 32b. Tribu à laquelle appartient Socrate.

Antiphon de Céphise : *Ap.* 33e. Père d'Épigène, qui fait partie de l'entourage de Socrate.

Antiphon de Rhamnonte : *Ménex.* 236a. Orateur judiciaire.

Antiphon, le Jeune : narrateur du *Parménide* (127a s.) ; *Parm.* 126b s. Demi-frère de Platon, que la mère de ce dernier eut avec Pyrilampe, son second époux.

Antisthène : *Phéd.* 59b. Il fait partie de l'entourage de Socrate. On considère qu'il est à l'origine du Cynisme.

antre de Zeus : *Min.* 319e.

Anytos : interlocuteur du *Ménon* (90c s.) ; *Ap.* 18b, 23e, 25b, 28a, 29c, 30b, 30d, 31a, 34b, 36a ; *Mén.* 90a, 90c-94, 94e, 95a. Fils d'Anthémion, il est l'un des amoureux d'Alcibiade et fait partie de l'entourage de Socrate, avec lequel il se brouille. Ce sera l'un de ses accusateurs.

Apatouries : *Tim.* 21b. Fêtes qui durent trois jours durant le mois de Pyanopsion, et au cours desquelles les nouveaux-nés et les jeunes mariées sont intégrés dans la phratricie.

Apémantos : *Hip. maj.* 286b ; *Hip. min.* 363b, 373a. Père d'Eudicos.

Aphidna : *Gorg.* 487c. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Aphrodite : *Banq.* 177e, 180d s., 181c, 196d, 203c ; *Crat.* 406b s. ; *Épig.* 11, 17 ; *Epin.* 987b ; *Let.* VII, 335b ; *Phèdre* 242d, 265b ; *Phil.* 12b s. ; *Rép.* III, 390c. Divinité présidant à l'amour sous toutes ses formes. Il y a deux

Aphrodite, l'une, la Céleste, naît du sperme qui, dans la mer, s'écoule du sexe d'Ouranos coupé par Kronos ; l'autre, la Vulgaire, fille de Zeus et de Dioné.

Apollodore de Cyzique : *Ion* 541c. Personnage inconnu par ailleurs.

Apollodore de Phalère : frère d'Aïantodore : *Ap.* 34a, 38b. Narrateur du *Banquet* (172a s.) *Banq.* 172a s., 172e, 173a, 173d s. ; *Phéd.* 59a s., 117d. Membre de l'entourage de Socrate qu'il essaie d'imiter de façon outrancière en paroles et en actes.

Apollodore, père d'Hippocrate : *Prot.* 310a, 316b, 328d. Le père d'Hippocrate et de Phason.

Apollon : *Alc.* 124b, 129a, 132c ; *Ap.* 21b ; *Ax.* 367c, 368a ; *Banq.* 190e s., 197a ; *Crat.* 404e s., 405a, 405c ; *Criti.* 108c ; *Euthyd.* 302c s. ; *Gorg.* 472b ; *Let.* III, 315b, XIII, 361a ; *Lois* I, 624a, I, 632d, II, 653d, II, 654a, II, 662c, II, 664c, II, 665a, II, 672d, III, 686a, VI, 766b, VII, 796e, VIII, 833b, XI, 936e, XII, 945e, XII, 946c s., XII, 947a, XII, 950e ; *Phéd.* 58b, 60d, 61a, 61b, 85a ; *Phèdre* 253b, 265b ; *Prot.* 343b ; *Rép.* II, 383a, III, 391a, III, 394a, III, 399e, III, 408b s., IV, 427b, V, 469a ; voir aussi Delphes/oracle de Delphes/dieu de Delphes. Fils de Zeus et de Léto, c'est le frère jumeau d'Artémis, honorés tous les deux sur l'île de Délos. Très beau, c'est le dieu qui préside à la musique, à la poésie et à la divination ; c'est lui qui fonde Delphes.

apparence/apparaître : *Hip. maj.* 294a s. ; *Prot.* 356d ; *Rép.* II, 365 s. ; *Soph.* 235e s., 264a ; *Théét.* 152b s., 158e s., 163 s., 170a.

apparitions, visions : *Epin.* 984e s. ; *Lois* V, 738c, X, 910a ; *Phéd.* 81d ; *Tim.* 72a ; voir aussi fantômes.

appétit(s) : *Gorg.* 491e s., 505b s. ; *Lois* III, 687 s., III, 689a s. ; *Phèdre* 253d s. ; *Rép.* IV, 439c s., V, 475e ; VIII, 558d s., VIII, 559c, IX, 571b s., IX, 580e s. ; *Tim.* 70a, 70e, 90b ; voir aussi désir(s) ; passion/passionné.

apprendre : *Alc.* 106d, 109e, 110c-110d, 112d, 113c, 113e-114a, 118d, 120b, 123d ; *Déf.* 413d, 415e ; *Dém.* 381e ; *Epin.* 989c s. ; *Éryx.* 398d, 404c-404d ; *Euthyd.* 278a ; *Gorg.* 454e ; *Hippar.* 228d ; *Lois* II, 667c ; *Mén.* 81d s. ; *Min.* 314b, 315a-315b, 317d, 321b ; *Phéd.* 73, 75e s. ; *Phil.* 52a s. ; *Rép.* VI, 486c, IX, 581b s. ; *Riv.* 133c, 134d-135b, 137b, 139a ; *Sis.* 388b-390b ; *Théag.* 130d ; *Théét.* 153b ; *Vert.* 376b-376c.

arbres : *Tim.* 77a.

arc/archers/tir à l'arc : *Sec. Alc.* 145c, 145e ; *Hippar.* : 226c-226d ; *Hip. min.* 375a s. ; *Lois* I, 625d, VII, 805a, VII, 804c, VII, 813d ; VIII, 833b s. ; *Riv.* 135a ; *Sis.* 391a-391b.

Arcadie/Arcadien(s) : *Banq.* 193a ; *Rép.* VIII, 565d. Territoire du Péloponnèse, voir l'annexe 27.

Archéanassa : *Épig.* 5. Courtisane de Colophon célébrée dans une épigramme ; personnage inconnu par ailleurs.

Archédème : *Let.* II, 310b, II, 312d, II, 313d s., III, 319a, VII, 339a, VII, 349. Disciple d'Archytas, l'un des Siciliens dont Platon fait le plus de cas.

Archélaos : *Sec. Alc.* 141d ; *Gorg.* 470d, 471a, 472d, 479a, 479e, 525d ; *Théag.* 124d. Tyran qui s'empare du trône de Macédoine en 413. C'est un allié d'Athènes.

Archidamos : *Alc.* 124a. Le père d'Agis, roi de Lacédémone.

Archiloque : *Ion* 531a, 531d, 532a ; *Rép.* II, 365c ; cité, *Éryx.* 397e. Poète (VIIIe et VIIe siècles) qui écrit des vers iambiques et des élégies.

Archinos : *Ménex.* 234b. Homme politique modéré qui, après la capitulation d'Athènes, met fin à la guerre du Péloponnèse.

Archippe : *Let.* IX, 357e. Archippe de Samos, un pythagoricien.

architectes/architecture : voir construction/art de construire.

archonte(s) : *Euthyph.* 2a ; *Hip. maj.* 285e ; *Ménex.* 238d ; *Phèdre* 235e ; *Pol.* 290e ; *Théét.* 210d ; voir aussi magistrats, dans la cité idéale ; charges publiques/officiers publics. Dans l'Athènes classique, il s'agit des neuf magistrats (symboliquement) les plus importants : six thesmothètes, l'archonte-polémarque, l'archonte-roi et l'archonte-éponyme, celui qui donne son nom à l'année.

Archytas : *Let.* VII, 338c, VII, 339a, VII, 339d, VII, 350a s., IX, 357e, XII, 359c, XII, 359d, XIII, 360b. Archytas de Tarente, un pythagoricien contemporain de Platon. Il est stratège de Tarente sept années de suite, probablement entre 367 et 360.

Arctouros : *Lois* VIII, 844e. Le lever d'Arctouros (le « Gardien de l'Ourse ») désigne l'équinoxe d'automne, c'est-à-dire le 22 ou le 23 septembre.

ardeur : *Lois* V, 731b ; *Rép.* II, 375c s., III, 410d s., IV, 435e, IV, 439e s., IV, 441a, IV, 441e, VI, 503b s., VIII, 548c, VIII, 550b, IX, 572a, IX, 581a s., IX, 586d s. ; *Tim.* 18a, 69d s., 70a, 90b ; voir aussi esprit(s) ; *thumos*.

Ardiée : *Rép.* X, 615c s. Personnage de tyran cruel inventé par Platon.

Aréopage (Conseil de l') : *Ax.* 367a. Conseil réunissant tout les anciens archontes, membres à vie après leur année d'archontat ; il compte environ 150 membres.

Arès : *Banq.* 196d ; *Crat.* 407c s. ; *Epin.* 987c ; *Lois* VIII, 833b, XI, 920e ; *Phèdre* 252c ; *Rép.* III, 390c. Dieu de la guerre.

argent (métal) : *Alc.* 122b-122c ; *Éryx.* 392d, 393b, 394c, 400e, 402b-404b ; *Hippar.* 228c, 231c-231d ; *Hip. maj.* 301a ; *Lois* III, 679b, V, 742a, V, 743d, XII, 955e ; *Lys.* 220a ; *Phéd.* 110e ; *Rép.* III, 415a, III, 416e, IV, 419, IV, 422d, V, 464c, VIII, 547a ; *Tim.* 18b ; *Vert.* 378d, 379b.

argent : *Alc.* 123a, 131b-131c ; *Sec. Alc.* 148e ; *Ax.* 367b ; *Déf.* 412d ; *Dém.* 383b, 384b-384c ; *Eryx.* : 393b, 393c-393d, 394b, 396e, 401d, 402b-404e ; *Hip. maj.* 283b ; *Hip. min.* 282d, 283a, 368b ; *Let.* 13, 361b, VIII, 355b ; *Lois* V, 742a s., V, 743d, V, 744b s., VIII, 831d s., VIII, 842d ; *Lys.* 211e ; *Rép.* I, 330b, I, 347b, II, 371b, III, 390e, IV, 422, IV, 436a, VIII, 551b, VIII, 553, VIII, 555e s., VIII, 562a, IX, 580e s., IX, 581c s., IX, 586d s., IX, 589e s. ; *Vert.* 378d ; voir aussi commerce/commerçants ; fortune ; monnaie ; richesse/riche. Pour un tableau des équivalences, voir l'annexe 30.

Arginusus : *Ap.* 32b. Îles de la côte d'Asie mineure, voir l'annexe 27. À l'été de 406, les Athéniens y gagnent une bataille navale, mais ne recueillent pas ceux qui sont tombés à la mer. Les commandants sont condamnés à mort de façon injuste à leur retour à Athènes ; seul Socrate s'oppose à cette décision.

Argos/Argiens : *Alc.* 121a ; *Ax.* 367c ; *Let.* VIII, 354b ; *Lois* III, 683c s., III, 690d, III, 692e, IV, 708a ; *Ménex.* 239b, 245c ; *Phéd.* 89c ; *Rép.* III, 393e ; *Théag.* 124c. Cité du Péloponnèse, voir l'annexe 27.

Ariphron : *Prot.* 320a. Ariphron est le frère de Périclès, et avec lui le tuteur d'Alcibiade et de Clinias.

Aristide, l'ancien : *Gorg.* 526b ; *Lach.* 179a s. ; *Mén.* 94a ; *Théag.* 130a ; *Vert.* 376c-376d, 377d. Illustre politicien, c'est un homme politique athénien qui est l'un des principaux partisans de la résistance à la Perse ; il appuie Thémistocle pour la construction des Longs Murs et la constitution de la Ligue de Délos. C'est le père de Lysimaque.

Aristide, le jeune : *Lach.* 179a ; *Théag.* 130a-130e ; *Théét.* 151a. C'est le fils de Lysimaque qui porte, comme le veut la tradition, le nom de son grand-père.

Aristippe de Cyrène : *Phéd.* 59c. Membre de l'entourage de Socrate, considéré comme le fondateur des Cyrénaïques pour lesquels la fin de l'homme réside dans le plaisir.

Aristippe de Larissa : *Mén.* 70b. Ami de Ménon, qui fait partie de la famille des Aleuades et qui accompagne Cyrus dans son expédition contre son frère Artaxerxès.

aristocrates : *Gorg.* 472b.

aristocratie/aristocratique : *Alc.* 104b, 120d-121b, 122b, 123e ; *Lois* III, 681d ; *Ménex.* 238c s. ; *Pol.* 291e, 301a ; 302d ; *Rép.* I, 338d, IV, 445d, VII, 541b, VIII, 544e, VIII, 545d, VIII, 546 ; *Théag.* 128a ; voir aussi constitution(s) ; dirigeant(s) ; gardiens de la cité idéale ; roi/royauté ; philosophe(s).

Aristocrite : *Let.* III, 319a, XIII, 363d. Sicilien, inconnu par ailleurs.

Aristodème (héros) : *Lois* III, 692b. Le père des deux jumeaux, Eurysthénès et Proclès, qui sont les premiers rois de Sparte.

Aristodème de Kydathénéon : narrateur (174a s.) et interlocuteur (174b s.) du *Banquet* ; *Banq.* 173b, 174a, 176c, 223c. Membre de l'entourage de Socrate, qui cherche à l'imiter et qui affiche un mépris souverain à l'égard de la religion officielle.

Aristodore : *Let.* X, 358c. Destinataire de la *Lettre* X, inconnu par ailleurs.

Aristogiton : *Hippar.* 229c-229d ; *Banq.* 182c. L'un des assassins en 514 du tyran Hippias, fils et successeur de Pisistrate.

Ariston : *Ap.* 34a ; *Rép.* I, 327a, II, 368a. Père d'Adimante, de Glaucon et de Platon.

Ariston, père d'Hégésippe : *Let.* II, 314e. Personnage inconnu par

ailleurs.

Aristonyme : *Clit.* 406a ; *Rép.* I, 328b. Père de Clitophon.

Aristophane : interlocuteur du *Banquet* (176b, 185d, 189a s. ; son discours, 189d-193d) ; *Ap.* 19c, 18d ; *Épig.* 18 ; *Banq.* 176b, 177e, 185c s., 213c, 221b, 223c. Auteur comique célèbre.

Aristophon : *Gorg.* 448b. Frère de Polygnote, le peintre célèbre.

Aristote : interlocuteur du *Parménide* (137c s.) ; *Parm.* 127d, 135d, 136e. Il est peut-être l'un des Trente tyrans.

arithmétique : *Alc.* 126c ; *Epin.* 978b ; *Gorg.* 451b ; *Hip. maj.* 285c ; *Hip. min.* 367c ; *Lois* V, 737e, V, 747a s., VII, 809c, VII, 818c s., VII : 819b, VII, 819c ; *Phéd.* 96e s., 101b ; *Phèdre* 274c ; *Phil.* 55d s., 56d s. ; *Prot.* 357a ; *Pol.* 258d ; *Rép.* VI, 511d, VII, 521d-526c, IX, 587c s. ; *Théét.* 147d s., 185c s., 198a s. ; *Tim.* 39b s., 47a ; voir aussi calcul ; figures ; géomètre/géométrique/géometrie ; mathématique/mathématicien/mathématiques ; nombre(s).

armée : voir militaire ; guerre ; voir aussi généraux ; auxiliaires ; soldat(s).

Armenios : *Rép.* X, 614b. Père d'Er.

armes : *Lois* VIII, 847d ; *Rép.* V, 469e s.

art(s) : *Sec. Alc.* 145e ; *Banq.* 197b ; *Clit.* 407c ; *Crat.* 423d s. ; *Epin.* 975c s. ; *Éryx.* 402d ; *Euthyd.* 274e, 289e s., 290b s. ; *Euthyph.* 6c ; *Gorg.* 448b ; *Hip. maj.* 285e, 298a ; *Hip. min.* 368d, 369a ; *Ion* 530b s., 531b, 540a ; *Lois* II, 656d s., II, 667d-670a, II, 672e s., X, 888e s., X, 890d, X, 892b ; *Mén.* 90e ; *Phéd.* 60e s. ; *Phèdre* 268a s., 269e s. ; *Phil.* 58a, 58e s., 66b s. ; *Pol.* 277a s., 280a s., 283d s., 289c, 290b s., 292d, 295d, 300c s., 302b, 304a s., 306d, 309d s. ; *Prot.* 321d, 322c, 327a s., 356d s. ; *Rép.* II, 376e-III, 402c, III, 410a s., V, 472d, V, 475d s., VII, 522a s., IX, 588c s., X, 595a-608b ; *Soph.* 235e s., 260d s., 264c s., 266c ; voir aussi artisan(s) ; artisanat ; commerce/commerçant(s) ; expert/expertise ; habileté ; profession/professionnel ; science(s).

Artaxerxès : *Alc.* 121b, 123c-123d. Fils de Xerxès.

Artémis : *Crat.* 406b ; *Lois* VIII, 833b ; *Théét.* 149b. Sœur jumelle d'Apollon ; déesse de la chasse, elle reste vierge.

Artémision : *Lois* IV, 707c ; *Ménex.* 241a. Promontoire à l'extrémité nord de l'Eubée, voir l'annexe 27, où les Grecs remportèrent une victoire navale décisive sur les Perses en 480.

articulations (les) : *Phéd.* 98d ; *Tim.* 74a, 74e s.

artisan(s) : *Sec. Alc.* 145e ; *Ap.* 22d ; *Hippar.* 226c-226d ; *Lois* XI, 920 s. ; *Rép.* I, 340d, II, 370d s., III, 406c s., V, 466e s., X, 596d s.

artisanat : *Criti.* 109e ; *Epin.* 974e s. ; *Gorg.* 448b s., 449a s., 450b s., 451a s., 456c, 462c s., 500a s., 511c, 512c ; *Lois* III, 677b s., VIII, 846d s. ; *Phil.* 55d s. ; *Rép.* I, 332c s., I, 342a s., I, 345b-347a, IV, 421d s., IV, 429d s., VI, 495c s., VII, 522b, VII, 533b, X, 596b s., X, 601d ; *Pol.* 274c, 303d s. ; *Théét.* 146d s., 147b ; *Tim.* 23a s. ; voir aussi art(s)/artiste(s) ; artisan(s) ;

habileté.

ascension dans le monde intelligible : *Rép.* VI, 510b s. ; voir aussi hypothèses/hypothétique.

Asclépiade(s) : *Banq.* 186e ; *Phèdre* 270c ; *Rép.* III, 405e s., X, 599c ; voir aussi médecin(s). Familles de médecins qui se prétendaient les descendants d'Asclépios.

Asclépios : *Banq.* 186e ; *Ion* 530a ; *Phéd.* 118a ; *Rép.* III, 405d s., III, 406c, III, 407e s. ; voir aussi Asclépiade(s). Le fils d'Apollon et de la nymphe Coronis, le dieu guérisseur d'Épidaure.

Asie : *Alc.* 105c, 121a, 121c ; *Charm.* 158a ; *Criti.* 108e, 112e ; *Gorg.* 523e s. ; *Lys.* 209d ; *Ménex.* 239d ; *Tim.* 24b, 24e s.

Asopos : *Criti.* 110e. Fleuve qui coule au nord-ouest de l'Attique, voir l'annexe 27.

Aspasie : *Ménex.* 235e s., 236b, 249d. Compagne de Périclès ; suivant ce que l'on lit dans le *Ménexème*, elle aurait enseigné la rhétorique à Socrate.

Assemblée du peuple (à Athènes) : *Alc.* 107a, 113b, 114b ; *Ax.* 368d-368e ; *Euthyph.* 3c ; *Hip. maj.* 282b ; *Prot.* 319b s. Instance suprême du pouvoir dans l'Athènes démocratique. Tout citoyen adulte mâle a le droit d'y prendre la parole et de voter.

Assyrien (empire) : *Lois* III, 685c s.

astronomes : *Epin.* 990b s., 991b, 992b, 992d ; *Hip. min.* 367e s., 368b.

astronomie : *Banq.* 188b ; *Epin.* 987a, 990a s. ; *Gorg.* 451c ; *Lois* VII, 817e, VII, 821, XII, 967a ; *Phèdre* 274d ; *Prot.* 315c ; *Rép.* VII, 527d-530c, X, 616e s. ; *Riv.* 132b ; *Tim.* 38c s. ; voir aussi céleste ; ciel ; corps ; étoiles ; planètes.

Astyanax : *Crat.* 392d. Fils d'Hector (qui l'appelle aussi Scamandrios) et d'Andromaque ; il est jeté du haut d'une tour après la prise de Troie.

Astyle : *Lois* VIII, 840a. Astyle de Crotone, vainqueur à la course aux Jeux de 488 et de 484.

Atalante : *Rép.* X, 620b. Héroïne du Péloponnèse changée en lionne, d'après la prédiction d'un oracle, après avoir cédé à la course la victoire à son prétendant, Mélanion.

Atè : *Banq.* 195d. Personnification de l'Erreur, c'est une divinité légère dont les pieds ne se posent que sur la tête des mortels, à leur insu.

Athamas : *Min.* 315c. Roi d'Orchomène, en Béotie, il aurait offert son propre fils en sacrifice.

athéisme/athées : *Ap.* 18c, 26 ; *Lois* X, 885b-899b, X, 907e s., XII, 948c, XII, 967a ; voir aussi croyance ; dieux ; impiété/impies.

Athéna : *Sec. Alc.* 150d ; *Crat.* 406d s., 417e ; *Criti.* 109c, 110b, 112b ; *Euthyd.* 302d ; *Euthyph.* 6b, 6c ; *Hip. maj.* 290b s. ; *Ion* 530b ; *Lois* I, 626d, V, 745b, VII, 796b s., VII, 806b, VIII, 848d, XI, 920e, XI, 921c ; *Parm.* 127b ; *Pol.* 274d ; *Prot.* 321d ; *Rép.* II, 379e ; *Tim.* 21e, 23d s.

Athènes :

Batailles, expéditions et campagnes militaires : Amphipolis (437-436 ou

422, aucune information) : *Ap.* 28e ; Arginuses (été 406, victoire mais conséquences désastreuses) : *Ap.* 32b ; *Ménex.* 243c ; Artémision (480, victoire) : *Lois* IV, 707c ; *Ménex.* 241a ; Céos (vers 440, guerre de Sparte contre Messène) : *Lois* I, 638b ; Corinthe (voir Léchaïon) : *Ménex.* 245e ; *Théét.* 142a ; *Alc.* 112b ; Chypre (459 et 449 ; victoire) : *Ménex.* 241e ; Délion (424, défaite) : *Ap.* 28e ; *Lach.* 181b ; *Banq.* 221a s. ; Coronée (447, défaite) : Égypte (même date que pour Chypre, avec un désastre en 454) : *Ménex.* 241e ; l'Eurymédon (468, victoire) : *Ménex.* 241e ; Léchaïon (393, défaite par trahison) : *Ménex.* 245e ; Marathon (490, victoire) : *Gorg.* 516d ; *Lois* III, 698e s., IV, 707c ; *Ménex.* 240c s. ; Oïnochyta (457, aucune information) : *Ménex.* 242b ; Platées (479, victoire) : *Ménex.* 241c, 245a ; Potidée (siège de 432 à 429, victoire) : *Ap.* 28e ; *Charm.* 153 ; *Banq.* 219e s., 221a ; Salamine 480, victoire) : *Lois* III, 698c, IV, 707b s. ; *Ménex.* 241a, 245a ; Sicile (expédition désastreuse de 415 à 413 : *Éryx.* 392 ; Sphagie (424, victoire) : *Ménex.* 242c s. ; Tanagra (457, défaite) : *Alc.* 112b ; *Ménex.* 242a ;

Demeures privées : *Alc.* 122d ; *Ax.* 364d-365a ; *Banq.* 174e s., 223d ; *Charm.* 153a ; *Éryx.* 394c-394e, 400b ; *Euthyd.* 271a, 272d s., 273a ; *Euthyph.* 2a ; *Gorg.* 447b ; *Lys.* 203a s., 204a ; *Parm.* 126c ; *Phèdre* 227b ; *Prot.* 311a, 337d ; *Rép.* I, 328b ;

Histoire : *Alc.* 120a ; 2Alc 148d-149e ; *Ap.* 21a, 32c, 37c ; *Ax.* 365b, 369a ; *Banq.* 182c, 201d ; *Criti.* 108e s., 110a s. ; *Éryx.* 392b-392c ; *Euthyph.* 4c ; *Gorg.* 515, 519 ; *Hippar.* 228b-229d ; *Hip. maj.* 285e ; *Let.* VII, 324c s. ; *Lois* I, 642d s., III, 692c s., III, 698b s., III, 700c s., IV, 706b, IV, 707b s. ; VII, 332b ; *Ménex.* 237b-246d ; *Min.* 320e-321a ; *Parm.* 127d ; *Phéd.* 59e, 85b, 116b ; *Théag.* 124d, 125e-126a ; *Tim.* 21d s., 24e s. ; *Vert.* 376c ;

Lois et institutions politiques : *Alc.* 106c-106e, 107a-107e, 113b, 114b ; *Ax.* 365b, 369a ; *Ap.* 25d, 32b, 37b ; *Banq.* 183c, 182a ; *Cri.* 43d, 50d s. ; *Euthyph.* 3c ; *Gorg.* 461e, 473e ; *Hip. maj.* 282b, 292b ; *Lois* I, 642b, III, 693 ; *Lys.* 209d ; *Ménex.* 234a s., 238c, 243c ; *Min.* 315b-316a ; *Phéd.* 58a s. ; *Prot.* 319b s., 322e s., 324c ; *Rép.* IV, 439e ; *Théag.* 125e-126a, 127e ;

Religion (dieux, fêtes, autels, temples, etc.) : *Sec. Alc.* 148d-149e ; *Charm.* 153a ; *Euthyd.* 302c s. ; *Euthyph.* 6b ; *Hippar.* 229c ; *Ion* 530b ; *Lois* I, 626d, I, 637b, VII, 796b s. ; *Lys.* 206d ; *Min.* 315b-316a ; *Phéd.* 58b ; *Phèdre* 227b, 229c, 235e ; *Parm.* 127b ; *Pol.* 290e ; *Prot.* 327d ; *Rép.* I, 327a, I, 354a, V, 475d ; *Tim.* 21b ;

Topographie, lieux et bâtiments publics : *Ap.* 32c s. ; *Ax.* 364a, 364d-365a ; *Charm.* 153a ; *Cri.* 43a ; *Criti.* 111e s. ; *Éryx.* 394, 397c, 398e ; *Euthyph.* 2a, 6b ; *Gorg.* 447a, 455e ; *Hippar.* 229a ; *Lys.* 203a s. ; *Mén.* 89b ; *Ménex.* 234a, 244c, 245b ; *Phéd.* 59d ; *Phèdre* 227a, 229a s. ; *Parm.* 126a, 127c ; *Théag.* 121a ; *Théét.* 210d ; *Tim.* 21a, 21d s. ; voir l'annexe 2.

athlètes : *Alc.* 119b ; *Sec. Alc.* 145e ; *Ap.* 36d ; *Ax.* 365a ; *Lois* VII, 824a, VIII, 830a s. ; *Rép.* III, 403e s., III, 410c s., IV, 422b s., VII, 521d, VIII, 543b, X, 620b ; *Riv.* 133e, 135e-136a, 138e ; *Théag.* 123e.

Athos : *Lois* III, 699a. Le mont Athos, à la pointe de la péninsule de l'Aktè ; en 481, la péninsule est percée par un canal par les Perses, pour éviter une défaite comme celle de Mardonios en 492 devant le mont Athos.

Atlantide : *Criti.* 108e, 113c s. ; *Tim.* 24e s., 25d.

Atlas : *Criti.* 114a, 120d ; *Phéd.* 99c. Clïto donne à Poséidon dix couples de jumeaux, dont l'aîné est Atlas.

Atrée : *Crat.* 395b s. ; *Pol.* 268e s. Fils de Pélops et d'Hippodamie, et frère de Thyeste qui lui vole la toison d'or dont il se prévaut pour obtenir le trône de Mycènes ; mais c'est par un prodige (évoqué dans le mythe du *Politique*), le renversement de la course du soleil, que Zeus témoigne en sa faveur.

Atropos : *Lois* XII, 960c ; *Rép.* X, 617c, X, 620e. L'une des trois Moires ; elle préside à l'avenir.

attique (langue) : *Crat.* 398b, 401c, 410c, 418b s., 420b, 426c.

Attique : *Criti.* 109b s. ; *Lois* III, 698b s., IV, 706b ; *Ménex.* 237b s. ; *Rép.* III, 404d ; *Tim.* 24a s. Voir l'annexe 5.

audition : *Alc.* 126b ; *Ax.* 367b ; *Clit.* 407e ; *Éryx.* 404c-404e ; *Hip. maj.* 297e s., 302b s. ; *Lois* XII, 961d ; *Min.* 313c-314a ; *Phéd.* 65a ; *Rép.* V, 477c, VI, 507c ; *Théét.* 156b, 157e, 182d s., 184b s. ; *Tim.* 47c s., 67b s.

aulos : voir flûte, art de la flûte. Traduire *aulós* par « flûte » est un contresens, difficile à éviter cependant. La flûte est un instrument dans lequel le son est produit par la brisure contre un biseau de la colonne d'air provenant directement du souffle producteur, canalisé dans un tuyau. En revanche, l'*aulós* est un instrument à anche, lamelle élastique que fait vibrer directement le souffle producteur. Ce sont les vibrations de l'anche qui sont transmises par amplification et réglage de hauteur à la colonne d'air d'un tuyau, ce qui produit une sonorité très différente de celle des flûtes.

autochthones : *Criti.* 109d, 113c ; *Ménex.* 237b, 237e, 245d ; *Pol.* 269b, 271a s.

Autochthonos : *Criti.* 114c. Le nom de l'un des cinq jumeaux qui règnent sur l'Atlantide.

autocratie/autocrate : *Lois* II, 661b, III, 697c s., III, 701e, IV, 709e s., IV, 714d s. ; voir aussi tyrannique/tyrannie/tyran(s).

Autolykos : *Rép.* I, 334b. Père d'Anticlée et grand-père maternel d'Ulysse.

auto-suffisance : *Déf.* 412b ; *Lois* V, 738d ; *Lys.* 215a s.

autre(s) : *Parm.* 139b s., 164b s., 165e s. ; *Théét.* 158e s. ; *Tim.* 36c s., 43d ; voir aussi contraire(s)/contrariété ; différence(s)/ différent ; un.

auxiliaires dans la cité idéale : voir gardiens de la cité idéale ; auxiliaires. auxiliaires : *Rép.* III, 414b, III, 415a, III, 416a, III, 416d s., IV, 440d, V, 451d ; voir aussi gardiens de la cité idéale.

avantageux, profitable : *Alc.* 113d-115a, 116c-117e ; *Clit.* 409c, 410b ; *Déf.* 414a, 414e ; *Éryx.* 394a, 395a-395d, 396b ; *Hippar.* : 227d, 231e ;

Hip. maj. 284d, 284e s., 296e s., 297c, 303a ; *Prot.* 333d s. ; *Riv.* 132d, 134d. ; *Théét.* 177c s.

avarice : *Rép.* VIII, 555a, VIII, 559d.

avortement : *Rép.* V, 461c ; *Théét.* 149d.

Axiochos : interlocuteur de l'*Axiochos* (365a s.) ; *Ax.* 364a-365c, 369a, 371d-371e ; *Euthyd.* 271a, 275a. Fils d'Alcibiade l'ancien et cousin du célèbre Alcibiade ; père de Clinias, voir l'annexe 1.

Azaès : *Criti.* 114c. Nom de l'un des dix rois Atlantes.

B

bacchanales/bacchants/possession bachique : *Ion* 534a ; *Lois* II, 672b, VII, 815c, VII, 790e ; *Phèdre* 253a. Femmes en délire qui se disent les servantes de Dionysos. L'eau qu'elles puisent dans les fleuve, elles la versent en lait et en miel sur ceux qui s'associent à leur délire. Pour une description saisissante, voir les *Bacchantes* d'Euripide.

Bacchéos : *Let.* I, 309c. Personnage inconnu par ailleurs.

Bacis : *Théag.* 124d. Nom qui désigne un groupe de devins Béotiens.

barbares : *Sec. Alc.* 141c ; *Crat.* 409d s., 417c, 421c s., 425e ; *Let.* III, 319d, VII, 331e, VII, 332b, VII, 336a, VIII, 355d, VIII, 356b, VIII, 357a ; *Lois* IX, 870a s. ; *Pol.* 262d ; *Rép.* V, 452c, V, 470c, VIII, 544d.

Basilè : *Charm.* 153a. Divinité qui personnifie l'antique royauté athénienne.

Beauté (déesse) : *Banq.* 206d.

Beauté/beau :

beauté en soi, la forme du beau (par opposition aux beautés particulières, relatives et imparfaites) : *Banq.* 201c s., 204d s., 210, 211 ; *Crat.* 439c s., *Euthyd.* 300e s. ; *Hip. maj.* 286d s., 287c s., 287e s., 288e s., 289c s., 292d s., 293b, 296e s., 304d s. ; *Let.* II, 312e, VII, 342d ; *Lois* II, 655c ; *Parm.* 130b ; *Phéd.* 65d, 75d, 78d, 100 ; *Phèdre* 249e, 250, 254b ; *Rép.* V, 476b s., V, 479a s., VI, 493e s., VI, 501b, VI, 507b ; *Soph.* 257d s. ;

beauté personnelle : *Alc.* 104a, 107b, 113b, 121d, 123e, 131c-132a ; *Banq.* 217a, 218e, 219c ; *Charm.* 154 ; *Clit.* 409c, 410b ; *Déf.* 414a, 414e ; *Épig.* 4, 5, 7 ; *Éryx.* 395a-395d ; *Hippar.* 227d, 231e ; *Lois* V, 727d, IX, 859c s. ; *Prot.* 309a ; *Riv.* 132d, 133a, 134d ; *Théét.* 185e ;

La nature de la beauté, comparée aux autres qualités et aux autres objets : *Banq.* 201b s., 204e, 206 ; *Éryx.* 400c ; *Gorg.* 474d s. ; *Hip. maj.* 286c, 289e, 290c s., 291d s., 293e s., 294b s., 295a, 295b s., 296d, 296e s., 297b, 297c s., 297d, 297e s., 302b s., 303d, 303e s. ; *Lois* V, 727d, VIII, 841c ;

Lys. 216c s. ; *Phèdre* 250 s. ; *Phil.* 51b s., 64e, 65 s. ; *Rép.* III, 401c s., V, 452e.

Bendis : *Rép.* I, 327a, I, 354a. Déesse thrace dont le culte fut introduit à Athènes vers 430.

Béotie/Béotien(s) : *Alc.* 112c ; *Banq.* 182b ; *Lois* I, 636b ; *Ménex.* 242a s., 244d, 245c ; *Phéd.* 99a. Voir l'annexe 27.

berger(s) : *Criti.* 109b s. ; *Lois* III, 677b s., IV, 713d s., V, 735b s. ; *Min.* 318a, 321c ; *Pol.* 271d s., 275 s., 276d ; *Rép.* I, 343a, I, 345c, II, 359d s., II, 370d ; *Théét.* 174d.

Bias : *Hip. maj.* 281c, 281e ; *Prot.* 343a ; *Rép.* I, 335e ; allusion à, *Ax.* 368b. Un des sept Sages.

blessures : *Ax.* 367a ; *Banq.* 176d ; *Lois* IX, 874e s., IX, 875e, IX, 876e-882.

boire, beuveries : *Ax.* 371d ; *Éryx.* 405e ; *Lois* I, 639d s., I, 641c s., I, 642a, I, 645d, I, 649d s., II, 652, II, 667b s., II, 671c s., II, 673e s., VI, 775c s., VI, 782e, VI, 783c ; *Min.* 319e-320a ; voir aussi intoxication ; ivre/ivresse ; vin.

bon/bien/bonté :

Le bien comme entité, qualité, ou forme, par rapport aux autres entités, qualités, formes, etc. Le bien comme but de l'ation et comme objet de connaissance et de désir : *Alc.* 116 ; *Sec. Alc.* 138b, 141a-146e, 148b-148c, 150c-150e ; *Banq.* 201c s., 204e s., 206a, 212a ; *Crat.* 384b, 439c s. ; *Déf.* 411a, 411d, 412e, 413a, 414e, 415b, 415d, 416 ; *Euthyd.* 278e s., 281 ; *Gorg.* 468, 474d, 497 s., 504, 506c s. ; *Hippar.* 227a-228a ; *Hip. maj.* 287c, 296e s., 303e s. ; *Let.* : VII, 342d ; *Lois* III, 696b, IV, 705e, V, 728a, VI, 782e s., X, 896e, X, 900d, XII, 966a ; *Lys.* 216b, 216d s., 220d ; *Mén.* 88 ; *Min.* 321d ; *Phéd.* 65d, 75d, 100b ; *Phil.* 11b s., 20 s., 55a s., 60a s., 62 s., 65 s. ; *Prot.* 332c, 333d s., 352 s., 354 s., 358 ; *Rép.* II, 379c, II, 380e s., V, 452e, VI, 504e s., VI, 507b, VI, 508b s., VI, 509, VII, 517b s., VII, 518c, VII, 526e, VII, 534b s., VII, 540a, X, 608e ; *Théét.* 177c s. ;

L'homme bon, la cité bonne, la vie bonne, les biens particuliers, etc. : *Alc.* 107a-107b, 107d-109d, 115a-117a, 124b, 124e-125c, 127d, 128b-128e, 131b, 132a, 133a-133c, 134a, 135b-135c ; *Sec. Alc.* 138b, 141a-146e, 146d, 148b-148c, 149c, 150c-150e ; *Ap.* 28a, 30d, 41 ; *Ax.* 369e-370a ; *Banq.* 212a ; *Charm.* 156e s. ; *Clit.* 407a, 409d-409e ; *Criti.* 110d ; *Déf.* 412b, 412c, 412d, 412e, 415b, 415d, 416 ; *Dém.* 382d, 385a ; *Epin.* 979c ; *Eryx.* : 393e, 395d-399d, 403b, 404c, 405a-405e ; *Euthyd.* 279 s., 281d s. ; *Euthyph.* 15a ; *Gorg.* 451e s., 497 s., 500c s., 503d s., 526c, 527c ; *Hippar.* 227a-229b, 229e-232b ; *Hip. maj.* 284d s., 291d ; *Hip. min.* 376b s. ; *Let.* IV, 320b, VII, 335a, 8.355b ; *Lois* I, 626e s., I, 631b s., I, 644b, II, 660e s., II, 663a s., III, 696b s., III, 697b, IV, 705e, IV, 716d s., V, 728a, V, 730d s., V, 731d, V, 739c, V, 742d s., VI, 770e, VI, 782e s., VII, 792b, VII, 807b, IX, 870a s., X, 900d, X, 908b, XII, 951b ; *Lys.* 214c s. ; *Mén.* 78c s., 88 s., 93 s. ; *Ménex.* 248a ; *Min.* 314d, 317b, 319a ; 321b, 321d ; *Phéd.* 63, 78a, 108, 114 ; *Phèdre* 255b ;

Phil. 11b s., 22, 39e s., 55a s., 61b s., 65 s. ; *Prot.* 324d s., 334, 354a ; *Rép.* I, 347, I, 350b, II, 357b s., II, 363d, II, 364a, II, 367c s., III, 387d s., III, 395e s., III, 400e, III, 409a s., III, 416d s., V, 464b s., VI, 491c, VI, 495a, VIII, 543a s., VIII, 568a, X, 603e s., X, 613a ; *Riv.* 133d-134c, 136b, 136e-137a, 137c-138a ; *Sis.* 390c-391d ; *Théag.* 122e, 127a ; *Théét.* 176b, 177c s. ; *Vert.* 376a-379d ; voir aussi droit (adj.)/rectitude (des actes) ; héros ; juste/justice ; plaisir(s) ; vertu(s).

bonheur : *Alc.* 134 ; *Banq.* 204e ; *Charm.* 173 s. ; *Clit.* 410e ; *Déf.* 411d ; 415d ; *Éryx.* 393e ; *Euthyd.* 278e s., 280b s., 289 s. ; *Gorg.* 470d s., 494d s. ; *Let.* VII, 326b, VII, 327b, VIII, 354c s., VIII, 355c ; *Lois* I, 631b, II, 660e s., II, 662b s., V, 742e s., VIII, 828d s., IX, 870a s., X, 899e s., X, 905b ; *Mén.* 88c ; *Phéd.* 81a ; *Phil.* 47b ; *Rép.* I, 354 ; II, 364a ; IV, 419 s., V, 465e s., V, 465d, V, 466a, VII, 519e, VIII, 545a, IX, 576b s., IX, 580b s.

Borée : *Lois* II, 661a ; *Phèdre* 229b s. Dieu qui représente le vent du Nord.

bourdons : *Lois* X, 901a ; *Rép.* VIII, 552, VIII, 554b s., VIII, 555d s., VIII, 559c, VIII, 564b s., VIII, 567e, IX, 573a s.

boutiquiers : voir négoce ; commerce/commerçants.

Brasidas : *Banq.* 221c. Général spartiate qui est au combat à Amphipolis en 422.

bravoure : voir courage/courageux.

Briarée : *Euthyd.* 299c ; *Lois* VII, 795c s. Géant, fils de Gaïa (la Terre) et d'Ouranos (le Ciel), qui se joint aux Olympiens contre les les Titans révoltés : il a cent bras.

broderie : *Rép.* III, 401a.

bruits : *Hip. maj.* 298a ; *Let.* VII, 342c ; *Phil.* 17c s. ; *Rép.* VII, 531a ; *Tim.* 47c s., 67b s. ; 80a s.

Bryson : *Let.* XIII, 360c. Originaire d'Héraclée-sur-Pont, il serait un disciple d'Euclide de Mégare.

C

Cadmos/Cadméen(s) : *Lois* I, 641c, II, 663e ; *Ménex.* 239b, 245d ; *Phéd.* 95a. À la recherche de sa sœur Europe, enlevée par Zeus, il tue un dragon gardien de source, dont il sème les dents. De ces dents naissent les ancêtres des Béotiens ; Cadmos devient roi de Thèbes.

calcul : *Gorg.* 451b s. ; *Hip. min.* 366c s. ; *Phèdre* 274d ; *Prot.* 356d s. ; *Rép.* VII, 524-526c, X, 602d ; *Pol.* 259e ; *Théét.* 198a s. ; voir aussi arithmétique ; dénombrement ; mesure(s).

calculer, art de : *Lois* VI, 785b ; *Rép.* VII, 526b, X, 602d ; voir aussi calcul.

Callaischros : *Charm.* 153c, 169b ; *Prot.* 316a. Père de Critias, le Tyran, voir l'annexe 9.

Calliadès : *Alc.* 119a.

Père de Callias d'Aixonè.

Callias d'Alopécè, fils d'Hipponicos : interlocuteur du *Protagoras* (317d, 335d s.) ; *Ap.* 20a ; *Ax.* 366c ; *Crat.* 391c ; *Éryx.* 395a ; *Phil.* 19b ; *Prot.* 311a, 314e, 315d, 335d, 336e, 337d, 362a ; *Théét.* 165a. Homme le plus riche d'Athènes, et fort prodigue envers les Sophistes.

Callias d'Aixonè, fils de Calliadès : *Alc.* 119a. C'est probablement sous ses ordres que Socrate et Alcibiade servent à Potidée. Suivant l'*Alcibiade*, il aurait acquis pour une somme d'argent son savoir politique de Zénon.

Calliclès : interlocuteur du *Gorgias* (447a s., 458d, 481b s.) ; *Gorg.* 447b, 481b s., 481d s., 487b s., 491e s., 495d, 499c s., 506c, 513b, 515a, 526e s. Le personnage de Calliclès ne nous est connu que par le *Gorgias*.

Callicrite : *Théag.* 125d-125e. Fille de Cyanè, la fille de Liparos, roi des Ausoniens ; comme sa mère, elle passe pour habile dans l'art de gouverner.

Calliope : *Phèdre* 259d. Muse de l'éloquence et de l'épopée.

Callipe : *Let.* VII, 333e s. Allié de Dion, il est tenu par Platon comme

responsable de sa mort.

Callirhoé : *Ax.* 364a. Une fontaine « au beau débit », non loin du Cynosarge.

Callistrate : *Sis.* 388c. Nom propre pris en exemple.

Callixène : *Ax.* 368d. Il aurait été acheté par Théramène pour faire accuser et condamner les généraux impliqués dans l'affaire des Arginuses, où Socrate se distingue en s'opposant à une procédure inique.

calme : *Charm.* 159b s. ; *Pol.* 307a s. ; *Théét.* 144b.

calomnie : *Ap.* 18d ; *Déf.* 416 ; *Let.* III, 315e s.

Cambyse : *Lois* III, 694c, III, 695b s. ; *Ménex.* 239e. Fils aîné de Cyrus, il fait tuer son propre frère Smerdis dont il craint la concurrence. Cet assassinat déclenche une révolte dont est victime Cyrus en 521. C'est Darius, qui n'est pas de descendance royale, qui rétablit l'ordre.

caractère(s) : *Banq.* 207e ; *Let.* VII, 342d ; *Lois* II, 669b s., V, 747d, VII, 791b s., VII, 798d s., VIII, 831e, X, 904c, XI, 929c ; *Rép.* I, 329d, III, 395c s., III, 400e, IV, 435e s., V, 456a, VI, 491e, VI, 495a s., VI, 503c s., VII, 519a ; *Pol.* 306e s. ; *Théét.* 144b ; voir aussi tempérament.

carien : *Euthyd.* 285c ; *Lach.* 187b ; *Lois* VII, 800e. Originaire de Carie, voir l'annexe 27.

Carthaginois : *Éryx.* 399e-400d ; *Let.* VII, 333a, VII, 349c, VIII, 353a ; *Lois* I, 637d, II, 674a ; *Min.* 315b-315c, 316a. Colonie phénicienne fondée par Tyr au IX^e siècle, voir l'annexe 27.

Castor et Polux : *Euthyd.* 293a ; *Lois* VII, 796b. Ce sont les « fils de Zeus » né de l'amour du roi des dieux pour Lédä.

cause(s) : *Déf.* 411a, 411b, 414b, 414e, 416 ; *Epin.* 983c ; *Euthyph.* 10c ; *Hip. maj.* 296e s. ; *Lois* VII, 821a, X, 891c ; *Mén.* 98a ; *Phéd.* 96, 101 ; *Phil.* 26e s., 30b s. ; *Pol.* 281d s., 287b s. ; *Tim.* 28, 29a, 46c s., 48a s., 61c s., 68e s.

causes finales : *Phéd.* 97-98 ; *Rép.* I, 352e s. ; voir aussi cause(s) ; fin(s).

cavalerie, art équestre : *Alc.* 124e ; *Éryx.* 396a, 403c ; *Euthyph.* 13a s. ; *Hippar.* 226a ; *Hip. maj.* 284a ; *Lach.* 193b ; *Lois* VII, 804e s., VII, 813e, VII, 834d ; *Mén.* 70a ; *Théag.* 126b ; *Vert.* 377b, 377e, 378d ; voir aussi équitation ; vivants (espèces particulières).

Caverne (image de la) : *Rép.* VII, 514 s., VII, 532b s., VII, 539e.

Cébès : interlocuteur du *Phédon* (60c s., 69e s., 77c s., 86e s., 91e s., 95a s.) ; *Cri.* 45b ; *Let.* XIII, 363a ; *Phéd.* 59b, 60c s., 61d, 62a, 63a, 70a s., 73d s., 77a s., 87b s., 103c. Jeune béotien qui fut le disciple de Philolaos.

Cécrops : *Criti.* 110a. Premier roi d'Athènes qui arbitre la querelle entre Poséidon et Athéna pour la possession de la cité.

célibat : voir mariage.

Celtes : *Lois* I, 637d. Peuples qui habitent au nord-ouest de la Grèce.

censure : *Lois* VII, 801b s., VII, 817d, VIII, 829d ; *Rép.* II, 377b s., III, 386 s., III, 401b s., X, 595 s. ; voir aussi fiction, poésie.

Centaure : *Ax.* 369c ; *Phèdre* 229d ; *Pol.* 291b, 303c.

Céos : *Ap.* 19e ; *Eryx.* 397c ; *Hippar.* 228c ; *Hip. maj.* 282a ; *Lois* I, 638b ; *Prot.* 314c, 315d, 316c, 341b s., 341e ; *Rép.* X, 600c ; *Théag.* 127e. Ce sont des êtres mi-hommes, mi-chevaux.

Céphale de Clazomènes : narrateur du *Parménide* (126a s.).

Céphale l'ancien, père de Lysanias : *Rép.* I, 330b.

Céphale le jeune, fils de Lysanias, père de Lysias et Polémarque : interlocuteur de la *République* (I, 328c s.) ; *Phèdre* 227a, 263d, *Rép.* I, 327b, I, 328c, I, 329, I, 329e s., I, 330b, I, 331d. Métèque originaire de Syracuse, c'est un riche fabricant d'armes.

Céphise : *Ap.* 33e. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Cépis : *Prot.* 315e. Père d'Adimante.

Céramique : *Parm.* 127c. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Cercyon : *Lois* VII, 796a. Un rejeton de Poséidon, violent comme Antée ; il est tué par Thésée.

Céyx : *Al.* 1. Époux de cette femme inconsolable qui est transformée en alcyon.

chaîne et la trame, la : *Crat.* 388b ; *Lois* V, 734e s. ; *Pol.* 281a, 282c s., 305e s., 309b.

chair : *Lois* VI, 782c ; *Phéd.* 98d ; *Tim.* 61c s., 73b, 74b s., 82c s.

chaleur : *Déf.* 411c ; *Eryx.* 401d ; *Phéd.* 103c ; *Phil.* 32a, 32d ; *Théét.* 156b, 182a ; *Tim.* 62a.

changement(s) : *Banq.* 207d s. ; *Déf.* 411a ; *Lois* VII, 797d s., X, 893c s., X, 903d s., X, 904c s., XI, 929c ; *Parm.* 138c, 163e s. ; *Rép.* IV, 424b s. ; *Soph.* 249a s. ; *Théét.* 181 s. ; voir aussi innovation ; mouvement(s).

chant(s) : *Gorg.* 451e ; *Let.* VII, 348b ; *Lois* II, 659e, II, 665b s., VII, 798e, VII, 802d, VII, 812b, VII, 816c ; *Min.* 317d ; *Rép.* III, 398d ; voir aussi hymne(s).

Chaos (dieu) : *Banq.* 178b. Le dieu originel dont tout le reste vient par distinctions successives.

chaos : *Ax.* 371e ; *Gorg.* 465d ; *Phéd.* 72c ; *Pol.* 273b s. ; *Théét.* 153d ; *Tim.* 52e s., 69b.

char, cocher : *Phèdre* 246 s., 253c s. ; *Théag.* 123c-123d.

charges publiques/officiers publics : *Déf.* 415b, 415c ; *Let.* VII, 329e ; *Lois* IV, 715b s., VI, 761e, VI, 766c, VI, 785a, VII, 808c ; *Pol.* 290b, 290e ; *Rép.* VII, 520d s., VIII, 557a ; *Théag.* 127e ; voir aussi dirigeant(s) ; magistrats, dans la cité idéale.

Charmantide : *Rép.* I, 328b. Né en 427-426, il est l'un des disciples d'Isocrate.

charmes (magie) : *Euthyd.* 290a ; *Rép.* II, 364c ; voir aussi magie/magiciens ; sorcellerie ; sortilèges.

Charmide : interlocuteur du *Charmide* (155e s., 176a s.) ; *Ax.* 364a ; *Banq.* 222b ; *Charm.* 154a s., 175e, 176c ; *Prot.* 315a ; *Théag.* 128e. Cousin de Critias, il est le frère de Périclès, la mère de Platon, et donc l'oncle de ce dernier. Il est l'un des Trente tyrans.

Charondas : *Rép.* X, 599e. Législateur fameux de Catane en Sicile.

charpentiers : voir construction/art de construire.

Charybde : *Let.* VII, 345e. Fille de Gaia (la Terre) et de Poséidon, c'est un monstre qui, sur un rocher près de Messine, contrôle le détroit entre l'Italie et la Sicile. Ulysse doit l'affronter.

chasser/chasseur(s) : *Alc.* 121e ; *Déf.* 415c ; *Epin.* 975c ; *Euthyd.* 290b s. ; *Euthyph.* 13a s. ; *Lois* VI, 763b, VII, 823b ; *Prot.* 322a ; *Rép.* II, 373b ; *Soph.* 219c s. ; *Vert.* 378d.

chasteté : *Lois* VIII, 835d s.

châtiment : *Ax.* 367a, 371e-372 ; *Gorg.* 469b, 472d s., 476 s., 478 s., 480 s., 507d s., 523b, 525, 527b s. ; *Lois* V, 735d s., VI, 777e, VII, 793e, IX, 854e, IX, 855a, IX, 856d, IX, 860e s., IX, 862e s., IX, 870e, IX, 881a, X, 905a s., XI, 934a s., XII, 944d, XII, 959b s., XII, 964b ; *Phéd.* 108b, 114 ; *Phèdre* 249a ; *Pol.* 293d, 308e ; *Prot.* 323d-324d, 325b s., 326e ; *Rép.* II, 363d s., II, 380b, X, 614d s. ; *Riv.* 138b ; *Théét.* 176d s. ; voir aussi Hadès ; jugement(s) ; mort ; rétribution.

Chérédème : *Euthyd.* 297e s. Père de Patroclès et demi-frère de Socrate.

Chéréphon : interlocuteur du *Charmide* (153b s.), du *Gorgias* (447b s., 458c, 481b), et de l'*Alcyon* (1 s.) ; *Ap.* 21a ; *Charm.* 153b s. ; *Gorg.* 447a s. Ami d'enfance de Socrate, son « assistant » en quelque sorte, il est d'un caractère impétueux. C'est lui qui pose à l'oracle de Delphes la question de savoir s'il y a quelqu'un de plus savant que Socrate. C'est son frère, Chérécrate, qui témoigne pour Socrate, car en 399 Chéréphon est déjà mort.

cheval/chevaux : voir vivants (espaces particulières) ; voir aussi cavalerie, art équestre ; équitation.

chevaux de l'âme : *Phèdre* 246 s., 253c s.

cheveux/poils : *Lois* XII, 942d ; *Phéd.* 89b ; *Parm.* 130c ; *Tim.* 64c, 76c s., 91e.

chien(s) : voir vivants (espèces particulières).

Chilon : *Prot.* 343a.

Originaire de Lacédémone, il est considéré comme l'un des sept Sages.

Chimère : *Phèdre* 229d ; *Rép.* IX, 588c. Fille d'Échidna et de Typhon, c'est un être malfaisant qui a une queue de serpent et trois têtes : une tête de lion, une tête de serpent et au milieu une tête de chèvre crachant du feu ; elle est tuée par Bellérophon.

Chios : *Euthyd.* 271c, 288a. Île de la mer Égée, voir l'annexe 27.

Chiron : *Hip. min.* 371d ; *Rép.* III, 391c. Le plus sage et le plus savant des Centaures, qui éduque Achille.

chœurs : *Alc.* 125d-125e ; *Gorg.* 501e ; *Let.* II, 654a, XIII, 362a ; *Lois* II, 654b, II, 665 s., II, 666d, II, 672e ; *Théag.* 123e ; voir aussi musique/musical.

Chrysès : *Rép.* III, 392e s. Père de Chryséis, la captive d'Agamemnon.

Chrysippe : *Crat.* 395b. Fils de Pélops, il est tué par ses demi-frères, Atrée et Thyeste.

Chypre : *Lois* V, 738c ; *Ménex.* 241e. Île au sud-est de la Grèce.

ciel et la terre (le) : *Tim.* 40e.

ciel : *Ax.* 366a, 371b ; *Épig.* 1 ; *Al.* 4, 6 ; *Epin.* 988b ; *Lois* XI, 931c, XII, 966e s. ; *Phèdre* 247c s. ; *Pol.* 269d ; *Rép.* VII, 530b ; *Tim.* 28b s., 31b, 39d, 92c ; *voir aussi cosmos* ; dieu(x) ; étoiles ; univers.

Cimon : *Gorg.* 503c, 515d, 516d, 519a ; *Théag.* 126a. Homme politique qui joue un rôle important à Athènes au cours du Ve siècle.

Cinésias : *Gorg.* 501e. Auteur de dithyrambes de la seconde moitié du Ve siècle.

Cinyras : *Lois* II, 660e. Prêtre d'Aphrodite et roi de Chypre, Cinyras est l'une des figures convenues de la richesse.

cire : *Al.* 4 ; *Lois* XI, 933a s. ; *Théét.* 191c s., 193b-196a, 200c ; *Tim.* 61c.

cité (la) des *Lois* :

La cité : V, 737c s., V, 745b s., VI, 760e s., VI, 763c s., VI, 778 s., VI, 779c, VIII, 848c s. ;

Les citoyens : IV, 721b s., V, 737c s., V, 741e, V, 742a, V, 743d, V, 744c, V, 745a, V, 745d s., V, 746a, VI, 754d s., VI, 771a s., VI, 772d, VI, 773d, VI, 774a s., VI, 780a s., VI, 781c s., VI, 783b s., VI, 785a, VI, 785b, VII, 804e s., VII, 806d s., VII, 822e s., VIII, 839d, VIII, 842b, VIII, 848c, VIII, 850a, IX, 855b, XI, 914c, XI, 919d s. ;

L'éducation : VI, 765d s., VII, 788-793, VII, 793e s., VII, 794c s., VII, 795d s., VII, 796b s., VII, 798c s., VII, 798e, VII, 801c s., VII, 801d, VII, 804c, VII, 804d, VII, 804e s., VII, 808d s., VII, 810b s., VII, 811d, VII, 812b s., VII, 812e, VII, 813 s., VII, 816d s., VII, 818c s., VII, 820e s., VII, 823b s., VIII, 829b, VIII, 829d, VIII, 830c s., VIII, 832d s., VIII, 833a s., VIII, 833c s., VIII, 833e, VIII, 834a s., VIII, 834e s., XI, 936a, XII, 951e, XII, 953d ;

Les Magistrats et les Dirigeants, *voir* l'annexe 13.

La religion : V, 738b s., VI, 759 s., VI, 771d, VI, 775a, VII, 800b s., VII, 801a s., VII, 801e, VIII, 828, VIII, 848c s., IX, 865d, IX, 871d, IX, 873d, X, 909d s., XI, 916c, XII, 955e s., XII, 958d, XII, 964b ;

Lois particulières concernant :

1. Le crime : IX, 853d s., IX, 856b s., IX, 857a s., IX, 864e-874b, IX, 876e-882, X, 884 s., XI, 916c s., XI, 933e s., XII, 941b s., XII, 954a s., XII, 955b s. ;

2. Les étrangers et les affaires étrangères : VIII, 850, IX, 866b s., XII, 941a, XII, 952d s. ;

3. Les familles, les enfants, les héritages et les mariages : IV, 721b s., V, 742c, VI, 772d, VI, 774a s., VI, 783b s., VI, 784, VI, 785a, VI, 785b, VII, 794b, IX, 868c s., IX, 872d s., IX, 877d s., X, 909c, XI, 920a, XI, 922b-930b, XI, 930d, XI, 930e s., XI, 932b, XII, 949e s. ;

4. Les affaires, le commerce et les esclaves : V, 741e, V, 742c, V, 743d,

VIII, 846d, VIII, 847b s., VIII, 847d s., VIII, 848e, VIII, 849 s., XI, 913c s., XI, 915d s., XI, 916a s., XI, 917b, XI, 918-921d, XI, 930d, XI, 936c s., XII, 953e s. ;

5. L'agriculture, les terres et la propriété : V, 741b s., V, 743d, VI, 776b s., VIII, 842d s., VIII, 844a s., VIII, 844d s., VIII, 845d s., VIII, 845e s., VIII, 847e s., XI, 913-916d, XI, 923b s., XII, 954c s., XII, 955d s. ;

6. Autres lois : V, 742a, V, 746d s., VI, 760b s., VIII, 838e-841, VIII, 842e s., IX, 865b, IX, 873e s., X, 907d-909c, XI, 913 s., XI, 923d, XI, 928c, XI, 932e s., XI, 934c s., XI, 934e s., XI, 935e s., XII, 942-945b, XII, 949 s., XII, 951c s., XII, 952b s., XII, 955b s., XII, 958e s., XII, 959c s.

cité(s) : *Alc.* 111c, 122e, 125c, 125d-127c, 133e, 134b-135b, 135e ; *Ax.* 370b ; *Clit.* 407d-407e, 409d ; *Déf.* 413b, 415b, 415c, 416 ; *Éryx.* 396e ; *Hip. maj.* 285d ; *Lois* III, 680e s., IV, 704a, IV, 705a, IV, 712e s., VI, 758a, VIII, 829a ; *Min.* 314c-314e, 317a, 317c, 321b ; *Prot.* 322b s. ; *Rép.* II, 372d, III, 415d s., IV, 422e s., VIII, 551d, IX, 592 ; *Riv.* 138b, 138e ; *Théag.* 124a, 125e-126a, 126c, 128a ; *Vert.* 379c ; voir aussi cité idéale ; constitution(s) ; État(s) ; gouvernement(s) ; société.

cithare : voir lyre.

Cithéron : *Criti.* 110d. Montagne qui s'élève entre l'Attique et la Béotie.

citoyen(s) : *Alc.* 126c-126d, 127c ; *Ax.* 369a ; *Cri.* 50e s. ; *Dém.* 385c ; *Épig.* 12 ; *Hippar.* 228c ; *Lois* I, 643e, II, 666e, III, 689, V, 730d, V, 737a s., V, 738d s., V, 742b, V, 743c s., V, 744c, VI, 754d, VI, 759b, VI, 770b s., VI, 771a s., VI, 771e, VII, 801e s., VII, 807a s., VII, 816e, VII, 822e s., VIII, 830a s., VIII, 832d, VIII, 840 s., VIII, 842d, VIII, 846d, VIII, 847d, IX, 877d, XI, 919d s., XI, 929a ; *Min.* 320a-320b ; *Pol.* 308d s. ; *Rép.* IV, 419, V, 462b s., VIII, 543b s., VIII, 551e s. ; *Théag.* 125e-126a ; *Tim.* 18b ; *Vert.* 376d ; voir aussi gardiens de la cité idéale.

classe(s) (sociales/politiques/économiques) : *Criti.* 110c, 112b s. ; *Lois* V, 744c, VI, 754d ; *Rép.* III, 415a s., IV, 421a s., IV, 433a s., IV, 441e, IV, 443c s., V, 453b s., VIII, 551e s., VIII, 564e s. ; *Tim.* 17c, 24a s.

classe(s) (sortes, espèces, groupes, aggrégats, genres, etc.).

Clazomènes : *Ap.* 26d ; *Ion* 541d ; *Parm.* 126a s.

Cité d'Asie mineure, voir l'annexe 27.

Cléobule : *Prot.* 343a. Cléobule de Lindos, l'un des sept Sages.

Cléombrote : *Phéd.* 59c. Personnage inconnu par ailleurs.

Cléopâtre : *Gorg.* 471c. Épouse du roi de Macédoine, Perdiccas II.

Cléophante : *Mén.* 93c ; *Vert.* 377a-377c. Fils de Thémistocle.

climat : *Lois* V, 747d, VI, 782a ; voir aussi saisons.

Clinias : interlocuteur de l'*Axiochus* (364b s.) et de l'*Euthydème* (275e s., 288d s.) ; *Euthyd.* 271a, 273a, 275a s., 275d-282d, 288d-290e. Cousin d'Alcibiade, voir l'annexe 1.

Clinias : *Alc.* 104b, 118e ; *Ax.* 364a-364d ; *Prot.* 320a. Frère d'Alcibiade, voir l'annexe 1.

Clinias, le Crétois : interlocuteur des *Lois* (624a s.) et de l'*Epinomis*

(973a s.). Personnage inconnu par ailleurs.

Clinias : *Alc.* 103a, 104b, 105d, 112c, 113b, 121a, 131e ; *Sec. Alc.* 141b ; *Grg.* 481d ; *Prot.* 309c. Père d'Alcibiade, voir l'annexe 1.

Clisthène : *Ax.* 365d. Homme politique athénien (VI^e siècle), présenté par la tradition comme le fondateur de la démocratie.

Clitô : *Crit.* 113d, 116c. Fille d'Événor et de Leucippe qui donne à Poséidon les cinq couples de jumeaux qui deviendront les rois de l'Atlantide.

Clitomaque : *Théag.* 129a. Personnage inconnu par ailleurs.

Clitophon : interlocuteur du *Clitophon* (406a s.) et de la *République* (I, 340a s.) ; *Clit.* 406a-407a, 410d-410e ; *Rép.* I, 328b, I, 340a. Homme politique athénien aux alliances changeantes.

Clotho : *Lois* XII, 960c ; *Rép.* X, 617c, X, 620e. L'une des trois Moires, celle qui règne sur le présent.

Cnide : *Épig.* 17. Cité d'Asie mineure, voir l'annexe 27.

Cnossos : *Lois* I, 625b, I, 629c, III, 702c, IV, 707e, IV, 712e, VI, 752d s., VI, 753a, VI, 754b s. ; *Min.* 319b. Cité de Crète, voir l'annexe 27.

Coccyte : *Ax.* 371b ; *Phéd.* 113c, 114a ; *Rép.* III, 387b. Fleuve de l'Hadès.

Codros : *Banq.* 208d. Roi mythique d'Athènes, qui donne sa vie pour sauver sa cité.

cœur : *Tim.* 70b.

Colarge : *Gorg.* 487c. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

colère : *Déf.* 412d, 415e ; *Lois* XI, 935a ; *Phil.* 40e, 47e, 50c ; *Rép.* IV, 440c s. ; *Tim.* 42b ; voir aussi passion/passionné.

collège de veille : *Epin.* 992e ; *Lois* X, 908a, X, 909a, XII, 951d s., XII, 961a s., XII, 968a.

colonisation/colonie : *Let.* III, 315d, III, 316b, III, 319b, VII, 331e, VII, 332e, VII, 336a, VII, 336d, 8.357a s. ; *Lois* III, 702c, IV, 707e, IV, 708c s., V, 736a, V, 740e, VI, 752d s., VI, 754b s., XI, 923d, XI, 925b, XI, 929a, XII, 950a, XII, 969 ; installation de colonies : *Lois* XI, 923d, XI, 925b s., XI, 928e ; voir aussi émigration, cité idéale.

colonne des Amazones : *Ax.* 365a.

Colophon : *Épig.* 5.

Cité d'Asie mineure, voir l'annexe 27.

combat en armes (le) : *Euthyd.* 271e, 273c, 273e ; *Lois* VII, 813e, VIII, 833e ; *Lach.* 178a, 179e, 181d s. ; voir aussi combat.

combat : *Lois* VII, 795b ; *Soph.* 219c, 225a s. ; voir aussi boxe/boxeurs ; combat en armes ; guerre.

comédie : *Banq.* 223d ; *Lois* II, 658d, VII, 816e s., XI, 935d s. ; *Phil.* 48a, 50b ; *Rép.* III, 394d s., III, 397d, X, 606c.

commandant(s) : voir généraux.

commerce/commerçants : *Alc.* 131a-131b ; *Ax.* 368a-368b ; *Lois* IV, 705a, V, 741e s., 5943d s., VIII, 846d ; *Pol.* 260d ; *Prot.* 313d ; *Riv.* 135d, 136b-137a, 138d ; *Sis.* 390d ; *Soph.* 219c s. ; voir aussi négoce.

communauté de propriété : *Criti.* 110d ; *Lois* V, 739c s., VII, 807b ;

Rép. III, 416d s., IV, 420a, IV, 422d, V, 464b s., VIII, 543b ; *Tim.* 18b s.

communauté des femmes et des enfants : *Lois* V, 739c, VII, 807b ; *Rép.* V, 449c s., V, 457d s., VIII, 543a ; *Tim.* 18c s.

compétitions athlétiques : *Alc.* 107e ; *Sec. Alc.* 145c-145d ; *Lois* I, 633a s., VI, 764c s., VI, 765c, VIII, 828c, VIII, 830c s., VIII, 832d s., IX, 865a s., XII, 947e, XII, 955a s. ; *Riv.* 135e-136a, 138e ; *Vert.* 377e, 378e ; voir aussi gymnastique ; entraînement et culture physique ; entraînement/entraîneur.

concours : *Gorg.* 501e ; *Ion* 530a s. ; *Lois* I, 646d, II, 657d s., V, 731a s., VI, 764d s., VII, 807c, VIII, 828c s., VIII, 833e s., VIII, 839e s., VIII, 865a, XII, 947e, XII, 949a, XII, 955a s. ; *Ménex.* 249b ; *Rép.* III, 404a, VI, 504a ; voir aussi compétitions et événements athlétiques ; jeux ; sports.

confiance : *Déf.* 412c ; *Lois* I, 644d, I, 647a s. ; *Lach.* 197b ; *Mén.* 88b ; *Prot.* 349c s., 350c, 351, 359 s. ; voir aussi espoir.

conflits : *Rép.* VII, 521a s. ; *Soph.* 242c s. ; voir aussi faction(s) ; guerre ; inimitié ; révolution.

connaissance de soi : *Alc.* 124a, 129a, 130e-131b, 132c-133e ; *Charm.* 169e s. ; *Phèdre* 230a ; *Riv.* 138a.

« Connais-toi toi-même » : *Alc.* 124a, 129a, 130e, 132c-132d ; *Charm.* 164d s. ; *Hippar.* 228e ; *Lois* XI, 923a ; *Phèdre* 230a ; *Phil.* 48c ; *Prot.* 343b ; *Riv.* 138a.

connaître/connaissance : *Alc.* 106c-107c, 109e-114c, 117a-119b, 124a, 125e, 126e-127c, 128e-129b, 130e-131b, 132b-134a, 135 ; *Sec. Alc.* 140e, 143c-144c ; *Ap.* 22, 29 ; *Charm.* 164d s., 169e s., 173 s. ; *Clit.* 409e, 410c ; *Crat.* 384a, 400d, 425c, 436c s., 440 ; *Criti.* 107b s. ; *Déf.* 411d, 412a, 413b, 413c, 414a, 414b, 414b-414c, 414e, 415a, 416 ; *Dém.* 380b-380d, 381c, 382a-382b ; *Epin.* 978b ; *Éryx.* 398d, 403c, 405a-405b ; *Euthyd.* 281, 289, 292b, 293e s. ; *Gorg.* 454d s., 495c s. ; *Hippar.* 225a-226e ; *Hip. maj.* 296b s. ; *Hip. min.* 366 ; *Ion* 531d s. ; *Just.* 375b-375c ; *Lach.* 184d s., 193, 197 s. ; *Let.* VII, 342 s. ; *Lois* III, 689c s., III, 701a, V, 727b, V, 732a s., IX, 875c, X, 895d, XI, 921b, XI, 923a, XII, 965d s. ; *Lys.* 209c s. ; *Mén.* 81c s., 87b-89d, 97-99 ; *Ménex.* 246e ; *Min.* 314b, 316c-317c ; *Parm.* 133b-135a ; *Phéd.* 65 s., 75, 92 ; *Phèdre* 230a, 237c, 247 s., 262 ; *Phil.* 13e s., 17b, 34c, 48c, 55d, 57b, 62b ; *Pol.* 259d s., 293c s. ; *Prot.* 313c s., 343b, 345b, 350 s., 352d, 356 s., 359c s. ; *Rép.* II, 365e, IV, 428b s., IV, 429 s., IV, 435e, V, 476d-478, V, 479 ; VI, 484b s., VI, 505b s., VI, 508d, VI, 510a, VII, 514 s., VII, 529, X, 618c ; *Riv.* 133b, 137d-138a ; *Sis.* 388b-390a, 390c ; *Soph.* 230, 233 s., 248d s., 257c, 267b s. ; *Théag.* 122e-123e, 128b ; *Théét.* 146d, 151e s., 160 s., 163 s., 165b, 170b, 178, 179c, 182e, 183c, 184 s., 186 s., 196e s., 201 s., 202 s., 208b s. ; *Tim.* 37c, 90b s. ; voir aussi apprendre ; études ; entendement ; sage/sagesse ; science(s).

conscience : *Lois* III, 699c ; *Phil.* 34, 43b ; voir aussi respect.

Conseil (à Athènes) : *Ap.* 32b ; *Hip. maj.* 282c, 304a s. ; *Ménex.* 234a s., 235e. Le Conseil se composait de 500 membres, tirés au sort à raison de 50

pour chacune des 10 tribus. Les conseillers d'une même tribu devaient servir pendant un dixième de l'année ; c'était la prytanie.

Conseil (dans les *Lois*) : *Epin.* 992e ; *Lois* VI, 756b s., VI, 758b s., VI, 766b, X, 908a, X, 909a, XII, 951d s., XII, 961a s., XII, 968a, XII, 969b ; voir aussi sénat.

conseil/conseiller : *Alc.* 106c-107e, 108e-109c, 113b, 116d, 125e-126a, 127d ; *Sec. Alc.* 144e-145c ; *Déf.* 413c ; *Dém.* 380a-382e ; *Éryx.* 394e ; *Let.* V, 322a s., VII, 330c s. ; *Prot.* 313a s. ; *Théag.* 122a-122c.

constitution(s) : *Déf.* 415c ; *Let.* V, 321d, 8.355e s. ; *Lois* III, 676b s., III, 681d, III, 693d, IV, 712e s., IV, 715b, V, 739, VI, 782a, VII, 807b ; *Ménex.* 238c s. ; *Pol.* 271e, 276e, 291d s., 301a s., 302c s. ; *Rép.* I, 338d, IV, 420b s., IV, 445c, VIII, 544 s., VIII, 550c s., VIII, 555b s., VIII, 557d, VIII, 562 s., IX, 576c s. ; voir aussi aristocratie/aristocratique ; démocratie/démocratique ; État(s) ; gouvernement(s) ; oligarchie/oligarchique ; tyrannie/tyrannique/ tyran(s).

construction/art de construire : *Alc.* 107a ; *Sec. Alc.* 140b-140c ; *Clit.* 409b-409d ; *Criti.* 115c s. ; *Epin.* 975c ; *Éryx.* 403d, 403e ; *Ion* 537d ; *Phil.* 56b ; *Pol.* 280c ; *Prot.* 312d, 319b, 322a, 324e ; *Rép.* III, 401a s., IV, 438d ; *Riv.* 135b-135c ; *Sis.* 390C ; *Soph.* 266d ; *Théag.* 124b ; *Vert.* 376c-376d.

contes : *Euthyph.* 6b s. ; *Hip. maj.* 298a ; *Rép.* II, 376e, X, 614b s. ; voir aussi histoires ; mythes/mythologie ; tradition(s).

contradiction : *Euthyd.* 285d s. ; *Rép.* IV, 436b s., V, 454a, X, 602e.

contraire(s)/contrariété : *Déf.* 416 ; *Lois* VII, 816d, X, 889c, X, 896d ; *Lys.* 215e, 218b ; *Parm.* 129a s., 155a, 159a, 160a s. ; voir aussi opposés.

contrat(s) : *Cri.* 51d s. ; *Let.* VI, 323c s. ; *Lois* V, 729e, VIII, 847b, XI, 920d s. ; *Rép.* VIII, 556b.

contredire soi-même (se) : *Gorg.* 482b s. ; *Rép.* X, 603d.

contrefaire : *Soph.* 236b s., 260e, 264c, 267a.

convention : *Gorg.* 482e ; *Lois* X, 889e ; *Théét.* 172a s., 177c s. ; voir aussi noms.

convoitise : des honneurs, voir ambition ; de la richesse, voir cupidité.

copie et modèle : *Tim.* 29b, 31a ; voir aussi image(s) ; imitation/imitatif/ imitateurs ; similitude.

Corinthe : *Let.* III, 318a ; *Ménex.* 244d, 245c, 245e ; *Rép.* III, 404d ; *Théag.* 124c ; *Théét.* 142a. Cité du Péloponnèse, voir l'annexe 27.

Corinthos : *Euthyd.* 292e. Fils de Zeus, héros éponyme de Corintyhe.

Coriscos : *Let.* VI, 322c, VI, 322d, VI, 323a. Personnage qui fréquentait probablement l'Académie.

Coronée : *Alc.* 112c. La bataille de Coronée (voir l'annexe 27), en Béotie, eut lieu en 447. Clinias, le père d'Alcibiade, y trouva la mort.

corps :

Les corps, entendus comme choses matérielles en général (éléments, corps inanimés, corps célestes) : *Déf.* 411b, 411c ; *Epin.* 981b s., 983c ;

Let. VII, 342d ; *Lois* XII, 967a ; *Phéd.* 78c s. ; *Riv.* 132b ; *Soph.* 246a s. ; *Tim.* 53c s., 56d s. ; voir aussi âme(s) ; éléments ; étoiles ; planètes ;

Les corps des animaux et des hommes :

1. Origine, structures et caractéristiques ; santé et maladie du corps ; soin et culture du corps : *Alc.* 126a, 128c ; *Clit.* 410d ; *Déf.* 412d, 414c ; *Éryx.* 401c-402e, 404a-404b, 405e-406a ; *Gorg.* 504e s., 524b s. ; *Hippar.* 230e ; *Hip. maj.* 295c ; *Let.* VII, 331b ; *Lois* V, 728d s., VII, 788c s., VII, 795d, XII, 959b, XII, 964d s. ; *Lys.* 217b, 219a ; *Min.* 317e ; *Phéd.* 79, 87d, 96c ; *Prot.* 326b ; *Rép.* I, 341e, III, 407b s., V, 462d, V, 464b, IX, 591c, IX, 591d ; *Théét.* 184b s. ; *Tim.* 61c, 91c ; *Vert.* 378e ; sur les organes et les fonctions du corps, voir anatomie ;

2. Le corps humain par rapport à l'âme/ esprit/intellect humain : *Alc.* 128a, 129e-132c ; *Ax.* 365a, 365e-366a, 370d, 371a ; *Clit.* 407e, 408e, 410d ; *Crat.* 400c, 403b, 403e s. ; *Déf.* 414c ; *Gorg.* 493a, 517 s., 524b ; *Let.* VIII, 355b ; *Lois* V, 728d s., V, 743e, VIII, 828d, IX, 870b, X, 892a s., X, 896c s., X, 904a, XII, 959a s., XII, 966d s. ; *Min.* 321c-321d ; *Phéd.* 64c s., 66 s., 80 s., 87d, 94b ; *Phèdre* 250c, 258e ; *Prot.* 326b ; *Rép.* III, 402d, III, 407b s., IX, 585d, IX, 591d ; *Riv.* 134d-134e ; *Théét.* 184b s. ; *Tim.* 34c, 44c s., 61c-72d, 88c s. ; voir aussi perception, plaisir(s).

corruption de la jeunesse : *Ap.* 24 s. ; *Euthyph.* 2c, 3a s., 5b ; *Rép.* VI, 492a.

Corybantes : *Banq.* 215e ; *Euthyd.* 277d ; *Ion* 534a ; *Lois* VII, 790d s. En grec, le terme *korúbas* désigne quelqu'un qui participe, à un titre ou à un autre, à des rites appartenant à ce genre de cérémonies appelées initiations (*teletai*). Une initiation est une forme de rituel qu'on exécute non pour rendre hommage à une divinité, mais pour obtenir un bénéfice immédiat. Les rites corybantiques comprennent trois étapes. 1) La cérémonie commence par des sacrifices offerts pour se gagner la faveur de la divinité et pour s'assurer de l'opportunité de l'entreprise. 2) Alors a lieu l'intronisation. Celui en faveur de qui le rite est pratiqué monte sur un « trône », pendant que les officiants et les autres participants dansent autour de lui dans un vacarme assourdissant. Tout cela pour l'exciter et pour l'émouvoir, au point de lui faire perdre conscience de son environnement, exception faite du rythme obsédant de la musique (*auloi* et tambourins) et de la danse. 3) Vient ensuite l'initiation proprement dite au cours de laquelle, on peut le supposer, le bénéficiaire se met aussi à danser et cède à l'ivresse du rythme pour entrer dans un état de transe, de possession. À la fin, quand tout est terminé, ceux qui avaient participé à la cérémonie sortent de ce tumulte pour se retrouver dans un état de calme et de tranquillité, l'esprit en paix, débarrassé de toute anxiété.

Cos : *Prot.* 311b. Île de la mer Égée, voir l'annexe 27.

Cosmos (dieu) : *Epin.* 977b, 987b.

cosmos : *Al.* 2, 6 ; *Phil.* 29e ; voir aussi monde ; ordre ; univers.

courage/courageux : *Alc.* 115b-115e, 121e-122a, 122c ; *Ax.* 365a ; *Déf.* 412a, 412c, 416 ; *Epin.* 975e ; *Gorg.* 495c s. ; *Lois* I, 630a s., I, 634a s., III, 696b, V, 733e, X, 901e, XII, 963c s., XII, 963e ; *Lch.* : 190d-199e ; *Mén.* 88b ; *Phéd.* 68c s., 114e ; *Pol.* 306b s., 308a, 308e s., 309e ; *Prot.* 329e s., 349a-360d ; *Rép.* III, 386, IV, 429c s., IV, 442c, VI, 486a, VI, 487a, VI, 490c, VI, 494b, VI, 503d s. ; *voir aussi* confiance ; valeur.

courant de vision : *Tim.* 45c s. ; *voir aussi* rayon visuel.

Courètes : *Lois* VII, 796b. Divinités guerrières qui protègent Zeus enfant, lorsqu'il est élevé dans une grotte du mont Ida en Crète.

course à pied : *voir* course/coueurs.

course/coueurs : *Hip. maj.* 295c ; *Hip. min.* 373c s. ; *Lois* VIII, 833a s. ; *Prot.* 335e s. ; *Riv.* 135e ; *Théag.* 128e-129a.

courtisans : *Phèdre* 240b ; *Rép.* III, 404d.

coutume : *Crat.* 434e ; *Just.* 372a ; *Lois* I, 637d, III, 680a, III, 681b, VI, 782, VIII, 841b, XII, 959e ; *Min.* 313b-313c, 316b-317c, 320a ; *Pol.* 295a, 298d ; *Prot.* 337d ; *voir aussi* convention ; loi(s)/législation ; tradition(s).

Cratinos : *Let.* XIII, 363a. Peut-être ce commandant de cavalerie qui participe à l'expédition d'Agoura (en 350) et qui, à son retour, est accusé par Démosthène d'avoir été pour Athènes un objet de honte.

Cratistolos : *Let.* II, 310c. Personnage inconnu par ailleurs.

Cratyle : interlocuteur du *Cratyle* (383a, 427e s.). Athénien, le fils de Smicrion.

crédit : *Lois* VIII, 849e, XI, 915d s. ; *Let.* XIII, 361c, XIII, 362a s.

Créon (roi de Thèbes) : *Sec. Alc.* 151b-151c ; *Let.* II, 311b. Roi de Thèbes.

Créon de Thessalie : *Prot.* 339a. Le père de Scopas. On ne sait rien d'autre sur lui.

Créophyle : *Rép.* X, 600b. Compagnon d'Homère ; Platon se moque de son nom et de ses rapports avec le poète.

Cresphontès : *Lois* III, 683d, III, 692b. Roi de Messène.

Crète/Crétois : *Cri.* 52e ; *Lois* I, 624a-626b s., I, 629b, I, 631b, I, 633a, I, 635b s., I, 636b s., I, 641e, II, 660b s., II, 662b, II, 662c, II, 666e, II, 673b s., II, 674a, III, 680c, III, 683a, III, 693e, III, 702c, IV, 704d, IV, 705d, IV, 707b, IV, 707e s., IV, 712e, VI, 752d s., VI, 754b s., VI, 780b s., VII, 796b, VIII, 834d, VIII, 836b, VIII, 842b, VIII, 847e, XII, 950c ; *Min.* 318d-321b ; *Phéd.* 58a ; *Prot.* 342a s. ; *Rép.* V, 452c, VIII, 544c, VIII, 545b, IX, 575d. Île au sud du Péloponnèse, *voir* l'annexe 27.

Crésus : *Let.* II, 311a ; *Rép.* VIII, 566c. Roi de Lydie, célèbre pour sa richesse ; Hérodote lui fait jouer le rôle de conseiller auprès de Cyrus.

crime(s) : *Sec. Alc.* 143c-144c ; *Cri.* 50b s. ; *Éryx.* 396e-397a ; *Lois* IX, 854b, IX, 860d s., IX, 864d s., IX, 870a s., X, 908c s. ; *Rép.* I, 344a s., I, 348d, VI, 491e, VI, 495b, VIII, 552c s., IX, 575a.

criminel(s) : *Gorg.* 525e ; *Let.* VIII, 352c ; *Lois* IX, 853b s. ; *Phéd.* 113e s. ; *Prot.* 325b ; *Rép.* VI, 491e, VI, 495b, VIII, 552d s., X, 615e.

Crison : *Lois* VIII, 840a ; *Prot.* 335e s. Originaire d'Himère, il est vainqueur à la course trois fois de suite aux Jeux de 448, 444 et 440.

Critias : interlocuteur du *Charmide* (153d s., 161c, 162d s.), *Critias* (106b s.), *Eryxias* (395e s.), *Protagoras* (336d s.) et du *Timée* (20d s.) ; *Charm.* 153c, 155a, 156a, 157c, 161b, 162e s., 176c ; *Criti.* 106b s., 108c s. ; 113b ; *Éryx.* 392a, 396-397c, 399b-399e, 403c, 405b ; *Let.* VII, 324c s. ; *Prot.* 316a s., 336d s. ; *Tim.* 20a. Le plus connu des Trente tyrans.

Critias, fils de Dropidès, grand-père du précédent : *Charm.* 157e ; *Tim.* 20e s.

critique : *Criti.* 107b s. ; *Hip. maj.* 286c ; *Ion* 531d s. ; *Lois* I, 635a ; *Phèdre* 262c s. ; *Pol.* 299b s. ; *Prot.* 343 s.

Critobule : *Ap.* 33e, 38b ; *Euthyd.* 271b, 306d ; *Phéd.* 59b. Fils de Criton.

Criton : interlocuteur du *Criton* (43a s.), *Euthydème* (271a s., 290e s., 304c s.) et du *Phédon* (63d s., 115b s.) ; *Ap.* 33e, 38b ; *Cri.* 43a s., 44c, 45a s., 53d ; *Euthyd.* 272d, 290e-292e, 304c, 305b, 306d s. ; *Phéd.* 59b, 60a, 63d, 115b, 115d, 117d, 118a. Riche athénien, ami d'enfance de Socrate.

Cronos ou Kronos : *Banq.* 195b s. ; *Crat.* 396b, 402a, 404a ; *Epin.* 987c ; *Euthyph.* 6a, 8b ; *Gorg.* 523a s. ; *Hippar.* 229b ; *Lois* IV, 713b s. ; *Min.* 315c ; *Rép.* II, 378a ; *Pol.* 269a, 271c, 272a s., 276a ; *Tim.* 40e. Le fils de Gaia et d'Ouranos. Il détrône son père, qu'il châtie, mais il est lui-même détrôné par Zeus.

croyance : *Clit.* 409e ; *Epin.* 978b ; *Gorg.* 454d s. ; *Rép.* VI, 511d, VII, 533e s. ; *Théét.* 200e s., 206c s., 208b s. ; *Tim.* 29c, 37c ; voir aussi jugement(s), opinion.

cryptie : *Lois* I, 633c. Sorte de service militaire spartiate qui place les jeunes gens en position de « survie », en les contraignant à subvenir par eux-mêmes à leurs besoins, et qui leur assigne de veiller à la surveillance du territoire rural, avec pour mission d'éliminer les hilotes suspects.

Ctésippe : interlocuteur de l'*Euthydème* (283e s., 294b s.) et du *Lysis* (204c s., 211c s.) ; *Euthyd.* 273a, 274b s., 283e s., 285c s., 288a, 294b s., 300d ; *Lys.* 203a s., 206d, 211c s. ; *Phéd.* 59b. Personnage inconnu par ailleurs.

cuisine : *Alc.* 117c ; *Epin.* 975a s. ; *Gorg.* 462d s., 465b s., 500b, 500e s., 501a, 518b s. ; *Lys.* 209 s. ; *Min.* 316e-317b ; *Rép.* I, 332c ; *Théag.* 125c ; *Vert.* 376b-376d.

culte : voir religion.

culture de soi : *Alc.* 119b, 120c-120d, 124b, 124d, 127e-129a, 132b-132c, 135e.

culture du corps et entraînement physique : *Lois* I, 646d, II, 673a, VII, 795d s., VII, 804e, VII, 813a s., VII, 813d s. ; *Prot.* 315d ; *Riv.* 133e-134e ; *Théag.* 123e ; voir aussi athlète(s) ; compétitions et événements athlétiques ; corps (humain/animal) ; gymnastique.

cupidité : *Hippar.* 225a-227d, 232c ; *Let.* VII, 335b ; *Lois* V, 736e ;

Rép. III, 390e s., VI, 485e.

cycles (dans la nature) : *Lois* III, 677a ; *Pol.* 269c s. ; *Rép.* VIII, 546a ; *Tim.* 22c s.

Cyclopes : *Lois* III, 680b, III, 682a. Êtres primitifs d'une force prodigieuse, ils n'ont qu'un seul œil au milieu du front. Ce sont des pasteurs qui vivent isolés dans des grottes, sans organisation politique.

Cydias : *Charm.* 155d. Poète par ailleurs inconnu.

Cynosargue : *Ax.* 364a, 372. Le temple du « Chien blanc », c'est-à-dire celui d'Héraclès, voir l'annexe 2.

Cypsélides : *Phèdre* 236b. Les descendants de Cypsélos. Leur offrande à Delphes est célèbre.

Cypsélos : *Théag.* 124c. Le père de Périandre (qui est considéré comme l'un des sept Sages) ; il est tyran de Corinthe au VIIe siècle.

Cyrène : *Théét.* 143d. Colonie grecque de Lybie.

Cyrnos ou Kyrnos : *Lois* I, 630a. Un fils d'Héraclès.

Cyrus : *Alc.* 105c ; *Let.* II, 311a, IV, 320d ; *Lois* III, 694c s., III, 695b s. ; *Ménex.* 239d, 239e. Le petit-fils d'Astyage qui régna de 558 à 528 sur l'empire Perse ; au livre III des *Lois*, Platon évoque la lignée : Cyrus, Cambyse, Darius, Xerxès.

Cyzique : *Ion* 541c ; *Let.* XIII, 360c. Colonie de Milet en Propontide, voir l'annexe 27.

D

Damon : *Alc.* 118c ; *Ax.* 364a ; *Lach.* 180c, 197d, 200a s. ; *Rép.* III, 400b s., IV, 424c. Maître de musique célèbre et respecté.

Danaïdes : *Ax.* 371e. Les cinquante filles du roi Danaos qui, toutes sauf une, tuèrent leur mari le soir de leur noce. Dans l'Hadès, elles reçurent pour châtiment de remplir d'eau un vase percé.

Danaos : *Ménex.* 245d. Né en Égypte, Danaos réussit à obtenir le trône d'Argos.

danse(s) : *Alc.* 108a, 108c, 125d ; *Ax.* 366a, 371d ; *Clit.* 407c ; *Epin.* 982e ; *Ion* 536a ; *Lois* II, 654a s., II, 656e, II, 660b, II, 672e s., VI, 771e s., VII, 791a, VII, 795d s., VII, 796b s., VII, 798e s., VII, 802a s., VII, 804b, VII, 809b, VII, 813a s., VII, 814d s., VII, 816c, XII, 942d ; *Prot.* 347c ; *Rép.* II, 373b, III, 412b ; *Tim.* 40c ; voir aussi bacchanales/bacchantes/possession bachique.

Dardanie : *Lois* III, 681e, III, 702a ; voir aussi Troie/Troyen. Cité fondée par Dardanos.

Dardanos : *Hip. maj.* 293b ; *Lois* III, 702a. Fils de Zeus et d'Électre, l'une des Pléiades. Il fonde Dardanie sur les hauteurs voisines de Troie.

Darius : *Gorg.* 483d ; *Let.* VII, 332a s. ; *Lois* III, 695c s., III, 698c s. ; *Lys.* 211e s. ; *Ménex.* 239e, 240a ; *Phèdre* 258b. Roi de Perse ; père de Xerxès.

Datis : *Lois* III, 698c ; *Ménex.* 240a. Mède qui dirige les armées de Darius lors de l'expédition contre la Grèce qui s'achève par la défaite perse de Marathon en 490.

débat : *Euthyd.* 275d s. ; *Mén.* 75c s. ; *Phèdre* 261c s. ; *Prot.* 337b ; *Soph.* 225c ; voir aussi éristique.

découvrir, trouver : *Alc.* 106d-110e ; *Dém.* 381e ; *Éryx.* 398d ; *Hippar.* 228d ; *Min.* 314b, 315a s., 317d, 321b ; *Sis.* 388b-390a ; voir aussi connaître/connaissance ; penser/pensée.

Dédale : *Alc.* 121a ; *Euthyp.* 11b s., 15b ; *Hip. maj.* 282a ; *Ion* 533a ; *Lois* III, 677d ; *Mén.* 97d ; *Rép.* VII, 529e. Descendant de Cécrops, Dédale est la figure par excellence de l'inventeur ; les statues qu'il fabrique donnent l'impression d'être en mouvement.

définition : *Déf.* 414d ; *Euthyph.* 6d ; *Let.* VII, 344b ; *Lois* X, 895d s. ; *Mén.* 71e s., 74 s., 79d ; *Phèdre* 263, 237d ; *Soph.* 218c s.

Délien : *Ap.* 28e ; *Banq.* 221a s, *Lach.* 181b. Le temple d'Apollon Délien à Lébadée (voir le Carte 27). À l'automne 424, une armée athénienne, où se trouve Socrate, est écrasée près de ce temple par l'armée thébaine.

délire/délirant : *Sec. Alc.* 140c, 142e, 150c ; *Lois* III, 688d s., III, 691a, III, 691d ; *Let.* III, 315c, VII, 336b ; *Phèdre* 231e ; *Prot.* 332 s. ; *Rép.* IX, 585b ; voir aussi ignorance/ignorant ; fou/folie.

Délos (île) : *Ax.* 371a ; *Cri.* 43d ; *Phéd.* 58a s., 59e. Île de la mer Égée, haut-lieu du culte à Apollon, voir l'annexe 27.

Delphes/oracle de Delphes/dieu de Delphes : *Alc.* 124a, 129a, 132c-132d ; *Ap.* 20e s. ; *Charm.* 164d s. ; *Epin.* 988a ; *Euthyd.* 299b ; *Hippar.* 228e ; *Lois* III, 686a, V, 738b s., VI, 759c s., VIII, 828a, IX, 856e, IX, 865b, XI, 914a, XI, 923a, XII, 947d ; *Let.* III, 315b ; *Phèdre* 230a, 235e, 244b ; *Phil.* 48c ; *Prot.* 343b ; *Rép.* IV, 427b s., V, 461e ; VII, 540c ; *Riv.* 138a ; voir aussi Apollon. Célèbre lieu oraculaire.

Delta (égyptien) : *Tim.* 21e. Delta du Nil.

déluge(s) : *Criti.* 111a, 112a ; *Lois* III, 702a ; *Tim.* 22a ; voir aussi inondations.

démagogues : *Lois* X, 908d ; *Rép.* VIII, 564b s. ; *Soph.* 268b ; voir aussi orateurs/oratoire.

démence : *Lois* IX, 864d, XI, 926b ; voir aussi extravagance ; fou/folie.

démésure (vanité) : *Alc.* 119d ; *Ap.* 21c s., 22, 29a ; *Lois* V, 727b, V, 732a s., IX, 863c ; *Phèdre* 237e ; *Phil.* 48d s. ; *Soph.* 230b s.

Déméter : *Ax.* 371e ; *Crat.* 404b ; *Lois* VI, 782b. Déesse de la terre cultivée ; par l'épisode de l'enlèvement de Perséphone, elle est associée au culte d'Éleusis.

demi-dieux : *Ap.* 27 ; *Epin.* 985b ; *Tim.* 42a s. ; voir aussi démon(s) ; esprit(s) ; pouvoir(s).

démocrates : *Lys.* 204e, 205c, 208, 209a.

démocratie/démocratique : *Ax.* 368d-369b ; *Let.* V, 321d ; VII, 326d ; *Lois* III, 693d, IV, 710e ; *Pol.* 291d s., 292a, 302d s., 303b ; *Rép.* I, 338d s., VIII, 544c, VIII, 555b s., VIII, 557b, VIII, 557d, VIII, 557e, VIII, 558c s., VIII, 561, VIII, 562e, VIII, 563c, VIII, 564c s., IX, 572c s., IX, 587c.

Démodocos : interlocuteur du *Théagès* (121a s., 127b s., 131a) ; *Ap.* 33e ; *Dém.* 380a ; *Théag.* 121a-122a, 122e-123a, 127b-127e, 128c. Père de Théagès. Peut-être cet homme politique qui est le collègue d'Aristide en 424.

démon(s) (esprits) : *Ap.* 27 s. ; *Ax.* 371c ; *Banq.* 202e ; *Crat.* 397e s. ; *Epin.* 984d s. ; *Lois* IV, 713d, IV, 717b, V, 727a, V, 738b, V, 738d, V, 740a, VII, 801e, VIII, 848d, X, 906a, X, 910a ; *Pol.* 271d s. ; *Rép.* IV, 427b ; *Tim.* 41a s. ; voir aussi esprits (entités).

Démophon : *Lys.* 207b. Le père de Ménexène.

démós (athénien) : *Alc.* 132a ; *Gorg.* 481d s., 513b.

Démós : *Gorg.* 481d s. ; 513b. Personnification du peuple d'Athènes.

dénombrément : *Epin.* 978b s. ; *Just.* 373b-373d ; *Pol.* 259e ; voir aussi arithmétique ; calcul.

dénonciateurs : *Sec. Alc.* 142a ; *Cri.* 45a ; *Lois* V, 730d, V, 742b, V, 745a, IX, 868b, X, 907e, XI, 914a, XI, 917d, XI, 928c, XI, 932d.

Denys (un maître d'école) : *Riv.* 132a. Inconnu par ailleurs.

Denys I^{er} : *Let.* II, 313a, VII, 327b, VII, 332a, VII, 332c, VII, 333a, VII, 348a, 8, 353a s., 8, 354d, 8, 356a, 8, 356b, 8, 356c, 8, 357c, 13, 362b. Tyran de Syracuse pendant 38 ans.

Denys II : *Let.* I, 309a, II, 310d, II, 312a, II, 312c, II, 313a s., II, 314c, II, 314d, III, 316c s., III, 318b, III, 318c, III, 319b, IV, 320d, VII, 328a, VII, 329b, VII, 329d, VII, 330a s., VII, 332d s., VII, 333b s., VII, 334e, VII, 335c, VII, 338a s., VII, 339b s., VII, 340a s., VII, 341a s., VII, 344d s., VII, 345b s., VII, 346a s., VII, 347e, VII, 348a, VII, 348e s. Le fils et le successeur de Denys I^{er}.

désir(s) : *Banq.* 191 s., 200 s. ; *Crat.* 403c ; *Déf.* 411e, 413c, 414b, 415d ; *Éryx.* 405e ; *Gorg.* 496d ; *Hippar.* 229e, 232b-232c ; *Lois* III, 689a s., VI, 782d s., XI, 918d ; *Lys.* 218a, 221 ; *Phèdre* 237d s., 251, 253d s. ; *Phil.* 34c s., 35b s., 41c s. ; *Prot.* 340b ; *Rép.* IV, 430b, IV, 437d s., VIII, 558d s., VIII, 561c, IX, 571c s. ; *Théét.* 156b ; *Tim.* 69d s. ; voir aussi amour ; appétit(s), passion/passionné ; plaisir(s).

despote/despotisme : voir autocratie/autocrate ; monarchie ; tyrannique/tyrannie/ tyran(s).

dessin(s) : *Hip. maj.* 298a ; *Phil.* 39b s., 40a ; *Rép.* VI, 511e.

Destinée (loi de la) : *Phèdre* 248c s. ; voir aussi Adrastée.

destinée(s) : *Lois* VII, 799b, X, 904c ; *Pol.* 272e ; *Rép.* X, 617e ; *Tim.* 41e ; voir aussi Adrastée ; Atropos ; Clotho ; Lachésis ; Moires ; nécessité.

destructions (de toute vie humaine, dans le passé) : *Criti.* 109d ; *Lois* III, 677a ; *Pol.* 270c s. ; *Tim.* 22c s.

Deucalion : *Criti.* 112a ; *Tim.* 22a. Fils de Prométhée, il épouse Pyrrha, la fille d'Épiméthée et de Pandore, la première femme fabriquée par les dieux. Lorsque Zeus veut détruire les hommes, il avertit Deucalion et Pyrrha qui échappent au déluge.

devenir : *Déf.* 411a ; *Phil.* 53c s., 54 s. ; *Prot.* 340b s. ; *Rép.* VII, 518c, 521d ; *Soph.* 248a s. ; *Théét.* 152d s., 157 ; *Tim.* 27d s., 29c ; voir aussi

génération(s)/genèse ; génération et destruction.

devins/divination : *Alc.* 107b ; *Ap.* 39c ; *Banq.* 188b s. ; *Déf.* 414b ; *Euthyph.* 4c s. ; *Ion* 538e ; *Lois* XI, 913b, XI, 933c s. ; *Min.* 314b ; *Phèdre* 244c ; *Phil.* 67b ; *Sis.* 387e, 388b, 390b ; *Pol.* 290 ; *Théag.* 131a ; *Tim.* 71e s. ; voir aussi oracles.

dialecte(s) : vieil attique, *Crat.* 398b, 401c, 410c, 418b s., 420b, 426c ; de Céos, *Prot.* 341b s. ; dorique, *Crat.* 409a ; érétrien, *Crat.* 434c ; lesbien, *Prot.* 341c, 346e ; thébain, *Let.* VII, 345a, *Phéd.* 62a ; thessalien, *Crat.* 405c.

dialectique/dialecticien(s) : *Crat.* 390c s. ; *Epin.* 991c ; *Euthyd.* 275 s., 293 s. ; *Gorg.* 448d, 471d s. ; *Hip. maj.* 301d ; *Let.* VII, 343d s. ; *Lois* X, 891d ; X, 892d s. ; *Mén.* 81e s. ; *Parm.* 135d s. ; *Phéd.* 101e ; *Phèdre* 265d s., 266, 270d s., 276e, 277b s. ; *Phil.* 15d s., 16c, 17a, 57e s., 59a ; *Pol.* 258b s., 261-268c, 286a, 286d, 287c ; *Rép.* V, 454a, VI, 499a, VI, 511, VII, 532a, VII, 533c, VII, 534, VII, 536d s., VII, 537d s., VII, 538c s., VII, 539a s. ; *Soph.* 216b, 227a s., 235b, 240a, 253d ; *Théét.* 161e, 165e, 167e ; voir aussi philosophe(s).

dialogues : *Let.* II, 314c, XIII, 363a.

« dialogues socratiques » : *Let.* XIII, 363a.

dianoia : voir pensée discursive.

Diaprèpès : *Criti.* 114c. Le nom de l'un des dix rois Atlantes.

dictateur : *Déf.* 415c ; voir tyrannie/ tyrannique/tyran(s).

dieu(x) : *Al.* 2-4, 8 ; *Alc.* 103a, 105a-105c, 105d, 105e, 108c-108d, 122a, 124c, 135d ; *Sec. Alc.* 138b, 141a, 142d, 148a, 148c-151b ; *Ap.* 26 ; *Ax.* 367b-367d, 371b, 371e ; *Banq.* 180b, 183b, 188d, 190b, 195c ; *Clit.* 407a ; *Crat.* 391e s., 397c s., 400d s., 402b, 406c, 408e s., 416c, 425c, 438c ; *Criti.* 1076 s. ; 109b s. ; *Déf.* 411a, 412e-413a, 414a-414b, 415a, 415b ; *Épig.* 3 ; *Epin.* 977a, 978c, 980 s., 983c, 988a s., 991d ; *Éryx.* 398c-398e ; *Euthyph.* 6, 8, 9b, 14-15 ; *Hip. maj.* 288b, 289a s., 293b ; *Ion* 534 ; *Let.* III, 315b s., VI, 323d, VIII, 353b, VIII, 356d, VIII, 357c, 13, 363b ; *Lois* I, 641d, I, 643a, II, 653d, II, 665a, II, 672b, III, 682a, IV, 709b, IV, 716a s., IV, 719c, V, 726 s., V, 729c, V, 729e s., V, 738b s., V, 741a, V, 745d, VI, 771d, VI, 783a, VII, 792d, VII, 807a, VII, 818b, VII, 821a s., VIII, 828c, VIII, 848d, IX, 854b, IX, 871c, IX, 879d, IX, 881d, X, 885b-910, XI, 916e s., XI, 917d, XI, 920d s., XI, 927b, XI, 930e s., XII, 941b, XII, 948c, XII, 955e s., XII, 958d, XII, 966c s. ; *Ménex.* 237c, 238b ; *Min.* 314b, 318b-319a ; *Parm.* 134c s. ; *Phéd.* 62b s., 106e ; *Phèdre* 246e s., 252c s., 273e s., 278d ; *Phil.* 33b, 65c ; *Pol.* 269c s., 271d s., 274c s., 275a s., 276a, 276d ; *Prot.* 320d s., 345d ; *Rép.* II, 362c, II, 364b s., II, 377e s., II, 379-386a, III, 388c s., III, 391c, III, 408c, VIII, 554b, X, 596d, X, 597d ; *Soph.* 216b, 246a, 265b s. ; *Théag.* 126a, 130e ; *Théét.* 176b ; *Tim.* 29a, 30 s., 38c, 40a s., 51e, 53b s., 55c, 68d, 71e ; *Vert.* 379c-379d ; voir aussi démon(s) ; fête(s) ; ciel ; mystères ; prière(s) ; religion ; esprit(s) ; temple(s).

différence(s)/différent : *Euthyph.* 7e s. ; *Parm.* 143b s., 146b s., 153a ; *Phèdre* 252c s., 261e s. ; *Rép.* I, 329d, V, 454b s. ; *Soph.* 254e s., 257b s., 259a s. ; *Théét.* 186a ; *Tim.* 35a s. ; voir aussi opposition(s) ; autre(s).

difformité, et vice : *Soph.* 228 s. ; voir aussi maladie.

dikè : *Déf.* 413d ; voir juste/justice ; châtement.

Dinomachè : *Alc.* 104b, 105d, 123c. Épouse de Clinias, et mère d'Alcibiade.

Diomède : *Sec. Alc.* 150d ; *Rép.* III, 389e ; *Banq.* 218e. Roi de Thrace, fils d'Arès, qui apparaît comme le compagnon d'Ulysse.

Dion de Syracuse : *Épig.* 3 ; *Let.* II, 310b s., III, 316c s., III, 317e s., III, 318e, IV, 320a, IV, 320d, VII, 323e s., VII, 326e s., VII, 327a s., VII, 327c s., VII, 328b, VII, 328d, VII, 329c, VII, 330a s., VII, 333a, VII, 333b, VII, 334a s., VII, 334e, VII, 335c, VII, 335e, VII, 336e s., VII, 336c, VII, 336d, VII, 338a, VII, 338b, VII, 339b, VII, 345d, 7346b s., VII, 347b, VII, 347c s., VII, 349e, VII, 350b s., VII, 351a s., VII, 351d s., VIII, 352b, VIII, 355 s., VIII, 357a, 13, 361d, 13, 362e. Membre de la famille du tyran de Syracuse, Dion, qui fréquente l'Académie, convainc Platon de venir à la cour de Denys II. Mais la visite se termine mal, et au cours de son troisième séjour, Platon ne réussit pas à défendre les intérêts de Dion en exil. Dion décide alors d'attaquer Syracuse ; après plusieurs péripéties, il est tué.

Dion, orateur athénien : *Ménex.* 234b.

Dionè : *Banq.* 180e. Divinité d'une génération antérieure à celle de Zeus, elle donne à ce dernier une fille : Aphrodite.

dionysiaque : *Lois* I, 637b, VII, 790e ; *Rép.* V, 475d.

Dionysodore : interlocuteur de l'*Euthydème* (274e s., 283b s., 293e s.) ; *Euthyd.* 271c, 273a, 273c, 273d, 274c, 276c s., 283a, 285d s., 293e s., 297a s., 298d s. Né à Chios, il se rend comme colon à Thourioi, dont il est exilé. Avec Euthydème, son frère, il enseigne à Athènes l'art du combat, aussi bien verbal que physique.

Dionysos (dieu) : *Ax.* 371e ; *Banq.* 177e ; *Crat.* 406b s. ; *Gorg.* 472a ; *Ion* 534a ; *Lois* II, 653d, II, 657d, II, 665a, II, 666b, II, 670 s., II, 672a, II, 672b, III, 700b, VII, 812b, VIII, 844d ; *Phèdre* 265b ; *Phil.* 61c. Dieu du vin.

Diopompe : *Lois* VIII, 840a. Coureur thessalien.

Dioscures : *Euthyd.* 293a ; *Lois* VII, 796b. Les « fils de Zeus », Castor et Pollux.

Diotime : personnage du *Banquet* (201e s. ; son discours, 203b s.) ; *Banq.* 201d-212b Prêtresse qui aurait fait reculer de dix ans la peste qui frappa Athènes en 429 ; Socrate lui attribue les propos qu'il tient à la fin du *Banquet*.

dirigeant(s) : *Alc.* 125b-125e, 130a-130b, 134c-135b ; *Sec. Alc.* 141a-142d, *Clit.* 407e ; *Déf.* 411e, 413e, 415b, 415e ; *Dém.* 383b ; *Epin.* 980e ; *Gorg.* 491e s. ; *Let.* XI, 359b ; *Lois* II, 663d s., III, 690a s., III, 697c s., III, 701e, IV, 710d, IV, 711c, IV, 714e, IV, 715c s., V, 734e s., VI, 958a, IX, 875a s., XII, 942c ; *Ménex.* 238d ; *Pol.* 292b s., 293b s., 296a s.,

300c s., 301a s., 309b s. ; *Rép.* I, 338d s., I, 339c, I, 341b, I, 343b s., I, 345c s., I, 347, III, 389b s., III, 412c, III, 413e s., V, 459c s., V, 463, V, 465e, V, 473c s., VI, 484, VI, 489c, VI, 498e s., VI, 501, VI, 502, VI, 503a s., VI, 506a, VII, 519c s., VII, 520d s., VII, 521a, VII, 521d-526c, VII, 527d-530c, VII, 530d s., VII, 535, VII, 537b s., VII, 539, VII, 540a s., VIII, 543a ; *Sis.* 390b ; *Théag.* 123d-124e, 125e-126a ; *voir aussi* charges publiques/officiers publics ; gardiens ; généraux ; gouvernement(s) ; intendants, dans la cité idéale ; magistrats ; roi/royauté.

discours : *Alc.* 106b, 129b-129c, 130d ; *Banq.* 178-180, 180c-185d, 185e-188, 189b-193, 194e-197, 201c-212c, 214e-222b ; *Clit.* 407a, 408a, 410d ; *Déf.* 414d, 416 ; *Dém.* 383d-384a, 385b ; *Euthyd.* 289e s., 300b s., 305b s. ; *Gorg.* 461e ; *Hippar.* 225c ; *Hip. maj.* 304a s. ; *Just.* 373c-373e ; *Lois* III, 694b ; *Min.* 313b-313c, 315e ; *Phèdre* 231-234, 235 s., 237-241, 244-257, 257e s., 262c s., 263d s., 273e, 276, 277d s. ; *Prot.* 319d, 329a ; *Rép.* IX, 588c ; *Tim.* 47c s., 75e ; *voir aussi* amour ; faux/fausseté ; langage ; propositions ; rhétorique ; écriture/écrivains.

discrimination/séparation (art de la) : *Pol.* 282b ; *Soph.* 226c s.

dissemblable : *Parm.* 127e, 129a s., 147c s., 158e s., 161a s.

divin/divinité : *voir* dieux ; religion.

division du travail : *Lois* VIII, 846d ; *Rép.* II, 370, II, 374, III, 394e s., III, 397e, IV, 423d, IV, 433 s., IV, 435b, IV, 441e, IV, 443c s., V, 453b.

division : *Lois* III, 684d s. ; *Phéd.* 101 ; *Phèdre* 265d s., 273d s. ; *Phil.* 16d s. ; *Pol.* 258b s., 258e, 259d s., 260d s., 261d s., 262b s., 262d, 263 s., 279b-283b, 285a s., 287b s. ; *Soph.* 219 s., 253b s.

divorce : *Lois* VI, 784b, XI, 929e s.

docteur(s) : *voir* médecin(s).

Dodone : *Lois* V, 738c ; *Phèdre* 244b, 275b. À Dodone, en Épire (*voir* l'annexe 27), le temple de Zeus Naïos est le lieu d'un oracle célèbre.

dorien (mode) : *Lois* II, 670b ; *Lach.* 188d, 193d ; *Rép.* III, 399a.

Dorien(s)/dorique : *Crat.* 409a. Envahisseurs venus du Nord de la Grèce et qui s'établissent notamment dans le Péloponnèse dans un territoire auparavant contrôlé par les Mycéniens.

Doris : *Let.* II, 313a. Locrienne qui est l'une des épouses de Denys I^{er} et la mère de Denys II.

dots : *Lois* V, 742c, VI, 774c s. ; *Let.* XIII, 361d s.

douceur : *Gorg.* 516c ; *Lois* V, 731b ; *Rép.* II, 375e s., III, 410d s., VI, 486b.

douceur : *Théét.* 159d ; *Tim.* 60b, 66c.

douleur : *Alc.* 122d ; *Ax.* 366a, 366d, 368c, 370a, 370d, 371d, 372 ; *Déf.* 411e, 412b, 412c ; *Gorg.* 496 s., 497d ; *Let.* III, 315c ; *Lois* I, 633d-635d, III, 689a ; *Phéd.* 60a, 83c s. ; *Phèdre* 258e ; *Phil.* 27e s., 31b, 31d s., 32, 36a s., 40c s., 41d, 42a s., 42c s., 43b s., 43d s., 44a s., 45e s., 47e, 48b, 51a s., 55b ; *Prot.* 354 ; *Rép.* IV, 430b, IX, 583d, IX, 583e ; *Théét.* 156b ; *Tim.* 64 s.,

69d, 86b.

doxa : voir croyance ; étymologie ; jugement(s) ; opinion.

Dracon : *Ax.* 365e. Législateur qui introduit de nouvelles lois, tenues traditionnellement pour sévères, à Athènes dans le dernier quart du VIIe siècle.

Dragon (mythe des dents du) : *Lois* II, 663e ; voir aussi Cadmos/Cadméen.

drogues : voir médicaments.

droit (adj.)/rectitude (des actes) : *Déf.* 412b ; *Dém.* 384d ; *Gorg.* 483b s., 488c s. ; *Lois* I, 627a s., II, 667b s., III, 690b, IV, 716a, IX, 859e s., IX, 864a, X, 889e, X, 890a, XI, 913b ; *Rép.* I, 338c s. ; voir aussi bon/bien/bonté ; juste/justice ; loi(s)/législation.

droiture (de caractère) : *Lois* I, 631c s., X, 906b ; voir aussi juste/justice ; vertu(s).

Dropidès : *Charm.* 157e ; *Tim.* 20e. Parent et ami de Solon.

dunamis : voir puissance(s).

dureté : *Tim.* 62b s.

E

Éaque : *Alc.* 121b ; *Ap.* 41a ; *Gorg.* 523e s., 526c s. ; 526e ; *Hip. maj.* 292e ; *Théag.* 124c. Fils de Zeus et de la nymphe Égine, il est, avec Minos et Rhadamante, l'un des trois juges que doivent affronter les défunts.

eau : *Epin.* 981c, 985b ; *Let.* VII, 342d ; *Lois* VIII, 844a s., VIII, 845d s. ; *Phéd.* 98c, 109c, 111a ; *Phil.* 29a ; *Soph.* 266b ; *Tim.* 32b s., 48b, 49b s., 53b s., 56, 58d, 60e s.

Ecbatane : *Épig.* 13. Le siège d'une résidence royale dans l'empire Perse ; une capitale d'été.

échange (art de l') : *Soph.* 219d, 223c s. ; voir aussi commerce/commerçants.

Échécrate de Phlionte : interlocuteur du *Phédon* (57a s., 88c s., 102a). C'est à Échécrate que Phédon fait le récit des dernières heures de Socrate. Le personnage reste très difficile à identifier.

Échécrate, fils de Phrynion : *Let.* IX, 358b. Ce personnage, originaire de Tarente, reste inconnu par ailleurs.

éclipse : *Ax.* 370b ; *Phéd.* 99d.

école(s)/maîtres d'école : *Alc.* 110b, 114c ; *Charm.* 161d ; *Éryx.* 398e ; *Hip. maj.* 301d ; *Lois* VI, 764c, VII, 804c, VII, 804d, VII, 808d s., VII, 809e s. ; *Lys.* 208c ; *Prot.* 325e s. ; voir aussi éducation.

écriture/écrivains : *Al.* 7 ; *Alc.* 106e, 114c, 118c ; *Charm.* 159c, 160a ; *Clit.* 407c ; *Éryx.* 398a-398e, 402d ; *Let.* VII, 341b s., VII, 344c s. ; *Lois* VII, 809e s. ; *Phèdre* 258d, 259e s., 274d s., 275, 276c s., 277e, 278a ; *Prot.* 326c s., 329a ; *Théag.* 122e.

écrivain (dans l'âme) : *Phil.* 39a.

éducation : *Alc.* 106e, 111a, 118b, 119b, 120e, 121e-122b, 123d, 124c ; *Ap.* 20 ; *Ax.* 366d-367a ; *Charm.* 159c, 160a, 161d ; *Clit.* 407c-407d ; *Cri.* 45c s., 50d ; *Déf.* 416 ; *Epin.* 973d ; *Euthyd.* 276 s., 306e ; *Hippar.* 228c-228e, 229c ; *Hip. maj.* 283e s. ; *Lach.* 179 s., 185 s. ; *Lois* I,

641c s., I, 643b s., I, 644b, I, 647d, II, 653a s., II, 654a s., II, 656d s., II, 659d, II, 660a s., II, 660d s., II, 666e, II, 672e s., III, 694c s., V, 747a s., VI, 765d s., VII, 788 s., VII, 790e s., VII, 795d s., VII, 801d, VII, 804d s., VII, 808d s., VII, 810e s., VII, 812b s., VII, 813c, VII, 817e s., VII, 819a s., VIII, 829d, VIII, 835a, XI, 936a, XII, 951e, XII, 953d, XII, 967e s. ; *Mén.* 93 s. ; *Ménex.* 237b ; *Min.* 319c, 320b, 320c-320e ; *Prot.* 312b s., 313, 320a s., 324d s., 325c s., 326a s., 328a, 339a ; *Rép.* II, 376d s., III, 391c s., III, 397b s., III, 398c s., III, 399a s., III, 401b s., III, 403, III, 408b s., IV, 424e s., IV, 429c s., V, 451d s., V, 466c s., VI, 491d s., VI, 498b s., VI, 503e s., VII, 518b s., VII, 519a, VII, 521d s., VII, 526b s., VII, 531d, VII, 532d, VII, 536d s., VII, 536e, X, 600a s., X, 606e s. ; *Riv.* 135d ; *Soph.* 229b s. ; *Théag.* 122b, 122e, 126e, 127e, 130c ; *Théét.* 206a, 207d s. ; *Tim.* 44c, 876 ; *Vert.* 377b-378a ; voir aussi école(s)/maîtres d'école ; écriture/écrivains ; enseignants/enseignement ; lecture ; lutte ; lyre ; paiement ; sophistes.

effluves, théorie des : *Mén.* 76c s.

égal/égalité : *Gorg.* 483c s. ; *Lois* V, 744b s., VI, 757, VI, 757b s. ; *Ménex.* 238e s. ; *Parm.* 131d, 140b, 149d s., 161c s., 164a, 165a ; *Phéd.* 74 s., 78d ; *Prot.* 337a ; *Rép.* VIII, 557a, VIII, 561b-563 ; voir aussi similaire/similarité.

Égine (citée) : *Alc.* 121b ; *Crat.* 433a ; *Gorg.* 511d ; *Let.* IV, 321b, XIII, 362b ; *Lois* IV, 708a ; *Phéd.* 59c. Une île et sur cette île une cité, non loin d'Athènes. Voir l'annexe 27.

Égine (nymphé) : *Gorg.* 526e. Fille du dieu-fleuve Asopos, la nymphe est aimée de Zeus, qui la transporte sur l'île qui prend son nom, et lui donne pour fils Éaque.

Égisthe : *Théag.* 124c. Fils né des amours incestueuses de Thyeste avec sa fille. Pendant qu'Agamemnon combat sous les murs de Troie, Égisthe séduit Clytemnestre et s'empare du trône d'Argos. Il tue Agamemnon au retour de ce dernier, mais un peu plus tard il est lui-même tué par le fils de ce dernier, Oreste.

Égypte/Égyptien(s) : *Criti.* 108d, 113a, 114c ; *Epin.* 987a ; *Euthyd.* 288b ; *Gorg.* 511d s. ; *Lois* II, 656d s., II, 660c, V, 747e, VII, 799a, VII, 819b s., XII, 953e ; *Ménex.* 239e, 241e, 245d ; *Phéd.* 80c ; *Phèdre* 274c, 275b ; *Phil.* 18b ; *Pol.* 290d s. ; *Rép.* IV, 436a ; *Tim.* 21c, 21e, 23d s., 25b. À l'époque où Platon situe le récit rapporté dans le *Critias*, l'Égypte est encore sous la domination perse, et elle le restera jusqu'à 404 environ.

Égyptos : *Ménex.* 245d. Fils de Bélôs et frère de Danaos, Égyptos est le héros éponyme de l'Égypte. Alors que son frère avait eu 50 filles, les Danaïdes, Égyptos a 50 fils.

eidōlon : voir apparitions ; image(s) ; ombres ; similitude.

Eilithyie : *Lois* VI, 784a. Fille de Zeus et d'Héra, elle préside aux accouchements.

Ekaergè : *Ax.* 371a. Avec Opis, il a apporté du pays des Hyporboréens les tablettes de cuivre où est inscrit le mythe raconté par Gobryas.

ekousion : voir étymologie ; volontaire.

Élasippos : *Criti.* 114c. Le nom de l'un des dix rois Atlantes.

élection : *Ax.* 369a ; *Lois* VI, 753, VI, 755b s., VI, 756, VI, 759 s., VI, 760b s., VI, 763e, VI, 765, VI, 767d, XII, 945b s. Cité d'Italie du sud, d'où viennent Parménide et Zénon, voir l'annexe 28.

Élée/éléatique : *Soph.* 216a, 241d s. ; *Phèdre* 261d.

éléments : *Crat.* 422a s., 434b ; *Déf.* 411c, 414e ; *Epin.* 981c, 984b s. ; *Lois* X, 889b, X, 891c s. ; *Phil.* 29a, 30a s. ; *Soph.* 266b ; *Théét.* 201e s. ; *Tim.* 31b s., 34c s., 48b s., 49b s., 51a s., 52d s., 55d s., 56d s., 58a s., 82a s.

elenchos : voir réfutation.

Éleusis : *Ax.* 371e ; *Ménex.* 243e. Cité importante au nord-ouest d'Athènes. Des Mystères y étaient célébrés.

Élis : *Ap.* 19e ; *Hip. maj.* 281a, 287c, 288c, 292e ; *Hip. min.* 264b, 363d ; *Prot.* 314c, 315b s.

éloge(s) : *Banq.* 198e ; *Lois* VII, 801e ; *Ménex.* 235d, 236a ; *Prot.* 337b.

émeraudes : *Phéd.* 110d.

émigration : *Lois* XII, 949e s.

émotion(s) : *Gorg.* 481c ; *Phéd.* 83d ; *Rép.* X, 606 ; voir aussi passion/passionné.

Empédocle : *Mén.* 76c ; *Sis.* 389a ; *Théét.* 152e. Poète et penseur d'Agrigente en Sicile ; il est actif dans les deux premiers tiers du Ve siècle.

endurance : *Alc.* 122c ; *Déf.* 412b, 412c ; *Lois* I, 633b s., XII, 942d ; *Rép.* III, 390d.

Endymion : *Phéd.* 72c. Pendant qu'il dort dans une grotte sur le mont Latmos en Carie, la Lune (Sélénè), séduite par sa beauté, vient s'unir à Endymion. Depuis, il dort d'un sommeil dont il ne s'est pas encore réveillé, mais tout en conservant sa jeunesse.

Énée : *Lach.* 191a s. Fils de la déesse Aphrodite et du mortel Anchise, Énée est le plus vaillant des héros troyens.

enfants illégitimes : *Lois* XI, 930d.

enfants : *Al.* 3-6, 8 ; *Alc.* 110c, 121d-121e, 122c ; *Sec. Alc.* 142b-142c ; *Ax.* 366d-366e ; *Banq.* 207 s., 209 ; *Clit.* 407c, 408e, 409e ; *Cri.*, 51c ; *Hip. maj.* 286a, 291d, 292e s. ; *Lach.* 185a, 197a ; *Lois* I, 643b s., II, 653a s., II, 658d, II, 659e, II, 664b, II, 666a, II, 674b, IV, 717b s., IV, 721c, V, 729a, VI, 766a, VI, 773d s., VI, 774a, VI, 775b s., VI, 776b, VI, 783b s., VI, 785a, VII, 788, VII, 791b s., VII, 792b s., VII, 793e s., VII, 794a, VII, 797b s., VII, 804d, VII, 808d s., VII, 819b s., VIII, 829b, IX, 855a, IX, 856d, IX, 869b, XI, 928d s., XI, 930d, XI, 930e s., XII, 963 ; *Lys.* 219d ; *Ménex.* 247c s., 248d s. ; *Phéd.* 77e ; *Pol.* 272a ; *Rép.* II, 363d, II, 377 s., III, 397d, III, 401b s., III, 415b s., IV, 423d, IV, 425a, IV, 441a, V, 449a s., V, 457d s., V, 460c, V, 461a, V, 466e s., V, 467d s., VII, 536e, VII, 537a, VIII, 543a, IX, 590e s. ; *Théét.* 160e ; *Tim.* 18c s. ; voir aussi enfants ; garçon(s) ; fille(s) ; infanticide ; jeune.

enseignants/enseignement : *Alc.* 109d, 110d-112d, 114a, 114c,

118c-118d, 119a, 121e-122a ; *Sec. Alc.* 150d ; *Ax.* 366e ; *Clit.* 407b, 408c, 409b ; *Dém.* 382a ; *Éryx.* 402d-402e, 404c-404d ; *Gorg.* 456d s., 460c s. ; *Lois* VII, 811e s., VII, 813b s., VII, 813e, VII, 815b s., XII, 964b s. ; *Prot.* 312e, 326d ; *Soph.* 229 ; *Théag.* 122e, 125a ; *Vert.* 376a-376d, 377e-378c, 379b-379d ; voir aussi école(s)/ maîtres d'école ; éducation ; expert/ expertise ; sophiste(s).

entendement : *Euthyd.* 278a ; *Let.* VII, 342c ; *Lois* IX, 875d, X, 900d, XII, 963a s. ; *Pol.* 278d s. ; *Rép.* VI, 511d, VII, 523b s., VII, 533d s. ; *Sis.* 387e-388b, 389d-390b, 391b ; *Théét.* 170 s. ; voir aussi connaître/ connaissance ; esprit ; sage/sagesse.

enterrements : *Hip. maj.* 291d, 292e s. ; *Lois* IV, 717d s., IV, 719d, IX, 873c s., XII, 947b s., XII, 958e s. ; *Ménex.* 234b s. ; *Rép.* III, 414a, V, 465e, V, 468e s., VII, 540b s. ; voir aussi funérailles ; mort (Attitude envers les morts, etc.).

entraînement/entraîneur : *Alc.* 107e, 119b, 119e, 131a, 132b ; *Ax.* 366e ; *Clit.* 407b, 407e ; *Gorg.* 514 ; *Lois* I, 625c s., I, 646d, VII, 804c, VII, 807a, VIII, 830a s., VIII, 839e s. ; *Min.* 317e-318a ; *Pol.* 294d s. ; *Prot.* 326b ; *Rép.* III, 389c, III, 404a, VI, 504a ; *Riv.* 132c, 134e ; *Théag.* 128e ; *Tim.* 89a s. ; *Vert.* 378e ; voir aussi athlète(s) ; éducation ; gymnastique ; régime alimentaire ; régime (diététique).

envie : *Ap.* 18d ; *Déf.* 416 ; *Hip. maj.* 282a ; *Lois* V, 731a s. ; *Ménex.* 242a ; voir aussi malice.

Éole : *Al.* 1. Fils d'Hellen et de la nymphe Orséïs. Il règne en Magnésie et en Thessalie.

Epeios : *Ion* 533a ; *Lois* VII, 796a ; *Rép.* X, 620c.

éphèbes : *Ax.* 366e.

Éphèse/Éphésien : *Ion* 530a, 533c, 541c s. ; *Théag.* 129d ; *Théét.* 179e.

Cité d'Asie mineure, voir l'annexe 27.

Éphialte : *Ax.* 368d ; *Banq.* 190b. Otos et Éphialte, les hommes les plus grands qui se trouvent sur terre, emprisonnent Arès pendant un an. Zeus les punit parce qu'ils ont l'intention de s'attaquer aux dieux dans le ciel en entassant le mont Ossa sur l'Olympe et le Pélion. Ils sont tués par Apollon et Héraclès.

éphores : *Alc.* 121b ; *Let.* VIII, 354b ; *Lois* III, 692a, IV, 712d.

Épicharme : *Théét.* 152e ; cité : *Ax.* 366c ; *Gorg.* 505e ; *Just.* 374a. Sicilien, auteur de comédie, actif durant le premier quart du Ve siècle.

Épicrate : *Phèdre* 227b. Homme politique qui travaille au rétablissement de la démocratie à Athènes et au Pirée en 403. Il est désavoué en 391 en même temps qu'Andocide après une ambassade à Sparte, et il doit partir en exil.

Épidaure : *Ion* 530a. Cité du Péloponnèse célèbre pour son temple en l'honneur d'Asclépios, le dieu guérisseur. Tous les quatre ans il y avait un festival avec des compétitions de rhapsodies.

Épigène : *Ap.* 33e ; *Phéd.* 59b. Il fait partie de l'entourage de Socrate qui

lui conseille des exercices physiques pour entretenir sa santé.

épilepsie : *Lois* XI, 916a s. ; *Tim.* 85a s.

Épiménide : *Lois* I, 642d s., III, 677d s. La tradition veut qu'Épiménide, un Crétois ayant vécu au VII^e siècle, ait séjourné à Athènes avant l'archontat de Solon et ait miraculeusement lavé la cité de la faute qui avait attiré sur elle une peste terrible. On lui attribue plusieurs autres miracles.

Épiméthée : *Prot.* 320d s., 321b s., 361c s. Fils de Japet et de Clyménè, frère de Prométhée, et mari de Pandore.

épique : *Ion* 530a s., 535b s. ; *Lois* II, 658b s., VIII, 834e ; *Rép.* III, 394b s., III, 396e ; voir aussi poésie ; poète(s).

epistēmē : voir apprendre ; connaître : connaissance ; étymologie ; science(s).

epithumia : voir appétit(s) ; désir(s) ; étymologie ; passion/passionné.

épouses : *Alc.* 121b, 124a, 126e-127a ; *Éryx.* 396e ; *Lois* VI, 774c ; *Pol.* 272a ; *Rép.* VIII, 563a ; *Tim.* 18c s. ; voir aussi communauté des femmes et des enfants ; femmes ; mariage ; monogamie.

équitation : *Alc.* 121e ; *Sec. Alc.* 145c-145d ; *Éryx.* 403c ; *Lach.* 182a ; *Lois* VII, 794c, VII, 804e s., VII, 813e ; *Rép.* V, 467d s. ; voir aussi cavalerie/art équestre.

Er (mythe d') : *Rép.* X, 614b s. Er est le fils d'Arménios.

Érasistrate : interlocuteur de l'*Éryxias* (392a s.). Neveu de Phéax qui, avec Critias, fut l'un des Trente tyrans.

Érasistrate, grand-père du précédent : *Éryx.* 392a.

Érastos : *Let.* VI, 322c, VI, 322d, VI, 323a, XIII, 362b. De même que Coriscos, Érastos est de Skepsis, une cité voisine d'Atarnée en Mysie, dont Hermias est le tyran.

Ératô : *Phèdre* 259d. Muse qui préside à la poésie lyrique.

Èrèbe : *Ax.* 371e. Les ténèbres infernales personnifiées. Chez Hésiode, c'est le fils de Chaos et le frère de la Nuit.

Érechthée : *Alc.* 132a ; *Criti.* 110a. L'un des premiers rois athéniens, né du sperme d'Héphaistos (poursuivant Athéna) tombé sur la terre.

Érétrie/Érétrien : *Crat.* 434c ; *Épig.* 9, 13 ; *Lois* III, 698c s., III, 699a ; *Ménex.* 240a s. Cité de l'Eubée, voir l'annexe 27.

Érichthonios : *Criti.* 110a. L'un des premiers rois d'Athènes, souvent confondu avec Érechthée.

Éridan : *Criti.* 112a. Affluent de l'Ilissos, voir l'annexe 27

Érinyes : *Ax.* 371e. Divinités vengeresses, aussi applées Euménides (les Bienveillantes) pour les flatter.

Érinos : *Théét.* 143b. Bourg de l'Attique non loin d'Éleusis, voir l'annexe 27. C'est là que Perséphone aurait été enlevée par Hadès.

Ériphyle : *Rép.* IX, 590a. Épouse d'Amphiaraios, qui le trahit et entraîne sa mort.

éristique : *Éryx.* 395a ; *Euthyd.* 293 s. ; *Let.* VII, 343d s. ; *Phéd.* 101e ; *Phil.* 17a ; *Rép.* V, 454a, VI, 499a, VII, 539b ; *Soph.* 216b, 225d s., 259c s. ;

Théét. 165b s., 167e ; voir aussi débat ; dialectique/dialecticien(s) ; erreur(s) ; sophiste(s). Discussion dont le but avoué est la victoire à tout prix.

Éros : *Crat.* 398d, 420a ; *Phèdre* 252b, 265b s. ; voir aussi Amour (le dieu). La divinité personnifiant l'Amour sous toutes ses formes.

erōs : voir amour ; désir(s) ; Éros ; passion/passionné.

erreur(s) : *Alc.* 117d-117e, 134a ; *Sec. Alc.* 147a ; *Déf.* 416 ; *Dém.* 384c-385b, 385e-386b ; *Éryx.* 393e-394a ; *Hip. maj.* 296b s. ; *Lois IX*, 863c s., X, 885b s. ; *Rép.* I, 340e ; voir aussi faux/fausseté ; ignorance/ignorant.

erreurs : *Euthyd.* 275 s., 283e s., 293 s., 297e s. ; *Mén.* 80d s. ; *Théét.* : 165a ; voir aussi éristique ; sophiste(s).

Érysichthon : *Criti.* 110a. L'un des premiers rois d'Athènes.

Éryxias : interlocuteur de l'*Eryxias* (394a s., 399c s.) ; *Éryx.* 392a, 395a, 395c, 397c, 399b-399e, 401e. Personnage inconnu par ailleurs.

Éryximaque : interlocuteur du *Banquet* (176b s., 185d s., 189a s., 193e s., 198a, 214b s. ; son discours, 185e-188e) ; *Banq.* 176b s., 176d, 185d s. ; *Phèdre* 268a ; *Prot.* 315c. Médecin, fils d'Acoumène lui aussi médecin.

Eschine : *Ap.* 33e ; *Phéd.* 59b. Du dème de Sphettos ; il fait partie de l'entourage de Socrate.

Eschyle : *Banq.* 180a.

Auteur de tragédie.

esclaves/esclavage : *Alc.* 119a, 120b, 122a, 122d, 135c ; *Clit.* 408b ; *Déf.* 415e ; *Éryx.* 392d ; *Euthyd.* 285c ; *Gorg.* 483b ; *Hip. min.* 375c ; *Lach.* 187b ; *Lois IV*, 720c, VI, 776b-778a, VI, 793e, VII, 808d s., IX, 857c, IX, 865c s., IX, 868b s., IX, 872c, IX, 877b, IX, 881c, IX, 882, XI, 914a, XI, 914e, XI, 916a s., XI, 930d, XI, 936b s. ; *Lys.* 207e, 208b s., 223 ; *Mén.* 82b ; *Prot.* 310c ; *Rép.* III, 387b, VIII, 549a, VIII, 549e, VIII, 563b, IX, 578d s. ; *Riv.* 138b-138d ; *Théag.* 130b ; *Vert.* 376d.

espace, ou « milieu spatial » : *Tim.* 52b s.

espoir : *Déf.* 416 ; *Epin.* 973c ; *Lois V*, 732c s. ; *Rép.* I, 331a ; voir aussi confiance.

esprits (entités) : *Ap.* 27b s. ; *Ax.* 365a ; *Banq.* 202e ; *Déf.* 413a ; *Lois XI*, 914b ; *Phéd.* 107e, 108b, 113d ; *Théag.* 128d-129e, 131a ; *Théét.* 176c ; voir aussi démon(s) ; grandeur d'âme.

estime de soi : *Alc.* 103b-104c, 122c.

état (condition) : *Déf.* 414c ; *Euthyd.* 306 ; *Euthyph.* 10 ; *Phil.* 32e s., 35e s., 43c s. ; *Prot.* 346d ; *Rép.* IX, 583c s.

État (institution politique) : *Alc.* 126, 127 ; *Sec. Alc.* : 144e, 145c, 145e-146c, 146e-147a, 150a ; *Criti.* 121 ; *Déf.* 413e ; *Hip. maj.* 284d ; *Let.* VII, 326a, VII, 330c s., VII, 334c s., VII, 337d ; *Lois I*, 625d s., II, 663d s., III, 678 s., III, 683e, III, 688e, III, 689b s., III, 690a, III, 694b, III, 696e, III, 697b, III, 697c s., III, 701d, IV, 705b, IV, 707b, IV, 709a, IV, 709e, IV, 712a, IV, 714e, IV, 715b s., IV, 715d, V, 736e s., V, 737c s., V, 738d s., V,

739a, V, 739c s., V, 740b s., V, 742d s., V, 743c, V, 743e, V, 744d s., VI, 751b s., VI, 757a, VI, 757c s., VI, 758a, VI, 759b, VI, 768a s., VI, 771d s., VI, 781b, VII, 801b, VII, 805a s., VII, 807b, VII, 814a s., VII, 817, VIII, 828d s., VIII, 830c s., VIII, 832c, IX, 856b s., IX, 870a s., IX, 877d, XI, 921e s., XI, 925e s., XI, 930c, XII, 945c s., XII, 945e, XII, 950a, XII, 951b, XII, 960d s., XII, 962d s., XII, 968e s. ; *Pol.* 259b s., 291d s., 293c s., 303b ; *Prot.* 322d s., 324e, 326d s. ; *Rép.* II, 368e s., II, 372e s., II, 374, II, 375e s., II, 378c, II, 382c, III, 389b s., III, 397e s., III, 412c, III, 414b s., III, 415a s., III, 416d s., IV, 420b s., IV, 421a s., IV, 422 s., IV, 427e s., IV, 433a s., IV, 434d s., IV, 441, IV, 443e s., IV, 445c, IV, 445d, V, 449c s., V, 453b s., V, 457d s., V, 459c s., V, 461e s., V, 462 s., V, 463, V, 464b s., V, 464d s., V, 466a, V, 471c s., V, 472b s., V, 473, VI, 484, VI, 496c s., VI, 497 s., VI, 498e, VI, 499b s., VI, 500e s., VI, 502, VI, 503b, VII, 519c s., VII, 525b, VII, 528c s., VII, 540a s., VII, 540d s., VII, 541, VIII, 543a, VIII, 543d s., VIII, 544, VIII, 545c s., VIII, 546, VIII, 551e s., VIII, 568b, IX, 576c, IX, 576d, IX, 577c, IX, 592, X, 595 s., X, 605b, X, 607a ; *Tim.* 17c s., 18b s. ; voir aussi cité idéale ; dirigeant(s) ; gouvernement(s) ; politique ; société.

État idéal : *Lois* IV, 710e s., IV, 712a, V, 739c s. ; *Rép.* II, 368d s., IV, 427d, V, 471c s., V, 473, VI, 499b s., VI, 501, VI, 502, VII, 520 s., VII, 540d s., VII, 541 ; Voir aussi cité ; constitution(s) ; dirigeant(s) ; éducation ; État(s) ; gardiens de la cité idéale.

éternité : *Déf.* 411a, 411b, 415a ; *Rép.* X, 608c ; *Tim.* 37d.

éther : *Al.* 7 ; *Ax.* 366a ; *Epin.* 981c, 984d s. ; *Phéd.* 98c, 109c, 111b ; *Tim.*, 58d.

Éthiopie/Éthiopien(s) : *Éryx.* 400b. Région d'Afrique mal localisée dans les textes anciens.

étoiles : *Ax.* 370b ; *Épig.* 1 ; *Epin.* 981e, 982a, 982c, 983a, 983e s., 984d, 985d s., 992b ; *Hip. maj.* 285c ; *Lois* VII, 821b s., X, 899b ; *Phéd.* 111c ; *Rép.* VII, 529d s., X, 616e s. ; *Tim.* 38c s., 40a s., 40c, 41d s. ; voir aussi ciel ; corps (entendus comme choses matérielles, etc.) ; planètes.

Étranger d'Élée, l' : interlocuteur du *Sophiste* (216a s.) et du *Politique* (257c s.).

étranger(s) : *Alc.* 105b, 119a, 122e, 124b ; *Crat.* 409d s., 416a, 421c s. ; *Dém.* 386a-386b ; *Épig.* 12 ; *Lois* VI, VIII, 843a, 758c, XII, 949e s., XII, 952d s. ; *Min.* 315c, 316d, 320a ; *Théag.* 126c ; *Vert.* 376d ; voir aussi barbare(s).

Être :

L'être et le non-être/connaissance, entendement, pensée, raison, intelligence, âme, croyance, jugement, perception sensible, désir, discours, etc. : *Phéd.* 65, *Phèdre* 247 s., 249e, 250 ; *Phil.* 59d ; *Rép.* V, 477a s., VI, 484, VI, 485, VI, 486e, VI, 490, VI, 500c, VI, 501 d, VII, 518c, VII, 521d, VII, 525, VII, 537d, IX, 581e, IX, 582c, IX, 585c s. ; *Soph.* 248a, 249 s., 254a, 261e s. ; *Théét.* 173e, 185c, 188d s. ; *Tim.* 27d s., 29c, 37a, 51e s. ; voir aussi devenir ; essence ; flux ; un.

La nature de l'être, par comparaison avec le devenir, le non-être, l'apparence, l'unité, la multiplicité, etc. : *Déf.* 411a, 416 ; *Epin.* 983d s. ; *Lys.* 217c ; *Parm.* 127e, 142c s., 144a s. ; *Phil.* 54 s. ; *Prot.* 340b s. ; *Rép.* VII, 518c, VII, 521d, IX, 585c s. ; *Sis.* 390d-391c ; *Soph.* 242c s., 245, 247 s., 249, 254 s., 256d s. ; *Théét.* 152d s., 157, 180e ; *Tim.* 27d s., 29c, 35a s., 37a, 51e s., 52d.

être(s) humain(s) : *Al.* 3,5-6 ; *Alc.* 111d, 126e-1276, 129e-130c, 132d, 135b ; *Ax.* 367b-367c, 367d, 370b ; *Banq.* 189d s., 207d s., 208d s., 212a ; *Crat.* 386 s., 392c, 400d, 425c ; *Cri.* 47d s. ; *Criti.* 107b s. ; *Déf.* 415a, 415d ; *Dém.* 385c ; *Epin.* 985d, 988a ; *Éryx.* 401c ; *Gorg.* 478d, 481c, 490a, 491d s. ; *Hippar.* 229c, 229e, 232c ; *Hip. maj.* 289b, 294a, 294d ; *Lach.* 200b ; *Let.* VII, 334e s., 8.354c s., IX, 358a s., XI, 359b, XIII, 360d s. ; *Lois* I, 625e s., I, 626d s., I, 644c, I, 644d, I, 645a, II, 654a, II, 659a, II, 663e, II, 665a, III, 677a, III, 677b s., III, 687c s., III, 691c s., IV, 713c, IV, 716a, IV, 716c, IV, 718d s., IV, 721b s., V, 727a, V, 727b, V, 732c, V, 734b, V, 747d, VI, 752, VI, 766a, VI, 775e, VI, 781b, VI, 781e s., VII, 788d, VII, 791e, VII, 803c, VII, 814b, VII, 819d, VII, 823b, VIII, 831d, VIII, 846d, IX, 860d, IX, 873c, IX, 875a, IX, 875c, X, 899d, X, 900d, X, 902b, X, 903c, X, 904e, X, 906a, X, 906b, XI, 918d, XI, 929d, XII, 948b, XII, 950b ; *Ménex.* 237d, 237e ; *Min.* 320a ; *Phéd.* 62b s., 89e s., 107b, 109e ; *Phèdre* 230a, 230d, 248-250, 274a ; *Phil.* 16c, 39e s. ; *Pol.* 269b, 270c s., 271a s., 271e, 274b s., 301a s. ; *Prot.* 321c s., 322a, 322c, 327b, 327d, 344, 352 s. ; *Rép.* II, 366d, II, 369b s., II, 370b s., IV, 430e s., V, 453-455, V, 459a s., VI, 501b, IX, 581c s., X, 617e, X, 619e ; *Riv.* 133b, 138a ; *Soph.* 222b s. ; *Théag.* 121b-121c, 123e ; *Théét.* 152a, 160d, 161c s., 166d, 167d s., 170, 174d, 176b s., 178b, 183b ; *Tim.* 22c s., 40d, 41d s., 69c, 90a s. ; voir aussi vivants ; multiple, le (par opposition à l'élite, etc.) ; peuple (le).

Étrurie : *Lois* V, 738c. Côte de l'Italie orientale actuelle.

étude(s) : *Banq.* 207e ; *Lois* VII, 810a ; *Rép.* VI, 504e s., VII, 527, VII, 529 s., VII, 536d s., X, 618c s. ; voir aussi connaître/connaissance ; science(s) ; vérité.

étymologie (arguments tirés de l') : *choros*, *chara*, *Lois* II, 654a ; *mania*, *mantikē*, etc., *Phèdre* 244c ; *nous*, *nomos*, *Lois* IV, 714a, VII, 799e s., XII, 957c.

Eubée : *Épig.* 9, 13. Grande île au nord-ouest de l'Attique, voir l'annexe 27.

Euclide : interlocuteur du *Théétète* (142a s.) ; *Phéd.* 59c ; *Théét.* 142a s. Euclide de Mégare, fondateur de l'École mégarique.

Eudicos : interlocuteur de l'*Hippias mineur* (363a s.) ; *Hip. maj.* 286b ; *Hip. min.* 363b s. Personnage inconnu par ailleurs.

Eudore : *Vert.* 378a. Lutteur qui fut le maître de l'un des fils (probablement Stéphanos) de Thucydide, l'homme politique.

Eudoxe (célèbre lutteur) : *Mén.* 94c. Probablement une erreur pour Eudore.

Eudoxe de Cnide : *Let.* XIII, 360c. Mathématicien et astronome célèbre.

eugénisme : *Rép.* V, 459.

Eumélos : *Criti.* 114b. L'un des rois Atlantes.

Eumolpe : *Ménex.* 239b. L'un des dirigeants d'Éleusis aux côtés de Triptolème.

eunuques : *Alc.* 121d-121e ; *Let.* VII, 332 ; *Lois* III, 695b ; *Prot.* 314d ; *Rép.* V, 479c.

euphémismes : *Crat.* 405a, 405e ; *Rép.* III, 400e, VIII, 560e s.

Euphèmos : *Phèdre* 244a. Père de Stésichore.

euphonie : *Crat.* 404e, 412e, 414c, 418b s.

Euphraios : *Let.* V, 321c s. Originaire d'Orée en Eubée, c'est un membre de l'Académie qui meurt en résistant au parti macédonien.

Euphronios : *Théét.* 144c. Père de Théétète.

Euripe : *Phéd.* 90c. Détroit situé entre la Béotie et l'Eubée ; on dit que les courants y changent de direction sept fois par jour.

Euripide : *Ion* 533d ; *Phèdre* 268c, 269a ; *Rép.* VIII, 568a s. ; *Théag.* 125b-125d ; cité : *Alc.* 113c ; *Sec. Alc.* 146a, 151b ; *Ax.* 368a ; *Banq.* 177a, 199a ; *Gorg.* 484e, 485e s., 486b, 492e ; *Let.* I, 309d ; *Rép.* VIII, 568b ; *Théag.* 125b ; *Théét.* 154d. Auteur tragique célèbre.

Europe (déesse) : *Min.* 318d. Fille d'Agénor et de Téléphassa ; elle est aimée par Zeus qui l'enlève sous la forme d'un taureau.

Europe : *Alc.* 105b ; *Sec. Alc.* 141b ; *Criti.* 112e ; *Gorg.* 524a ; *Lois* III, 698b ; *Ménex.* 239d ; *Tim.* 25b. Sur ce continent, voir l'annexe 4.

Eurybate : *Prot.* 327d. Nom proverbial de coquin.

Euryclès : *Soph.* 252c. Devin qui, en transe, émet des prophéties sans que ses lèvres bougent.

Eurymédon : *Ménex.* 241d. Fleuve de Pamphylie, où en 468 les Grecs remportent une victoire navale et terrestre sur les Perses. Voir l'annexe 27.

Eurypyle : *Rép.* III, 405e, III, 408a. Guerrier thessalien blessé sous les remparts de Troie.

Eurysakès : *Alc.* 121a-121b. Fils d'Ajax et de Tecmesse, qui livre l'île de Salamine aux Athéniens.

Eurysthénès : *Lois* III, 683d. Roi de Lacédémone.

Euthydème de Chios : interlocuteur de l'*Euthydème* (273d s., 283e s., 293b s.) ; *Crat.* 386d ; *Euthyd.* 271c, 273a, 273c, 273d, 274c, 275d s., 276c s., 283e s., 293 s.

Euthydème, fils de Céphale : *Rép.* I, 328b. Frère de Dionysodore.

Euthydème, fils de Dioclès : *Banq.* 222b. Jeune aristocrate d'une grande beauté, qu'évoque aussi Xénophon.

Euthyphron : interlocuteur de l'*Euthyphron* (2 s.) ; *Crat.* 396d s., 399a, 400a, 407d, 428c ; *Euthyph.* 3b, 3e s., 4a s., 5a, 5b, 9a, 11e, 12a, 13e, 14d, 15b, 15d. Celui mentionné dans le *Cratyle* est-il le même que celui qui est l'interlocuteur de Socrate dans le dialogue éponyme ? Ce dernier est-il le représentant de l'orthodoxie religieuse ? Il est difficile de répondre à ces deux

questions.

Euryptolème : *Ax.* 369a. Un cousin d'Alcibiade.

Évaïmon : *Criti.* 114b. L'un des dix rois Atlantes.

Évathlos : *Théag.* 129a. Coureur inconnu par ailleurs.

Événor : *Criti.* 113d. Père de Clitô qui donne à Poséidon cinq couples de jumeaux qui deviendront les dix rois Atlantes.

Événos : *Ap.* 20b ; *Phéd.* 60d s. ; *Phèdre* 267a. Contemporain de Socrate qui, dans le *Phédon*, est présenté comme un poète et dans l'*Apologie* comme un sophiste qui prend cinq mines pour enseigner la vertu.

exécution/bourreau : *Lois* IX, 872b, IX, 873b ; *Phéd.* 116e ; *Rép.* IV, 439e.

exercices : *Clit.* 407b ; *Hip. min.* 374a s. ; *Lois* I, 633c, VI, 772a, VII, 790e s., VIII, 833d ; *Min.* 321c ; *Rép.* V, 452 ; *Riv.* 133e-134e ; *Théag.* 128e ; *Théét.* 162b, 169b ; *Tim.* 88c s. ; voir aussi culture du corps et entraînement physique ; danse(s)/danser ; entraînement/entraîneur ; gymnastique.

exhibition (de marchandises) : *Soph.* 224b.

exil : *Sec. Alc.* 142a, 145b ; *Let.* VII, 331d, VII, 336e ; *Lois* IX, 865e s., IX, 867c s., IX, 868c s., IX, 877a s., IX, 881d s.

existence individuelle : *Alc.* 129 ; *Phil.* 53d s. ; *Théét.* 153e, 157d ; *Tim.* 51c s.

existence : voir être.

expédient : voir avantageux, profitable.

expérience : *Gorg.* 448c ; *Let.* VI, 323a, VIII, 355c ; *Rép.* IX, 582.

expérimentation : *Tim.* 68d.

expert/expertise : *Alc.* 118c-119a ; *Ax.* 366b ; *Gorg.* 511c s. ; *Pol.* 258d s., 259e, 260d, 275b s., 276b s., 280a-283b, 287b s., 289e s. ; 290c, 292b s., 295b s. ; 297b, 300e s., 303c, 304b s., 308c s., 309b s. ; *Riv.* 135b ; *Soph.* 218-221c, 222c s., 223c s., 224c, 225c s., 226c s., 232a s., 265a, 265b s., 266c, 267a s. ; *Théag.* 121d-122a ; *Vert.* 376b, 377b, 377e ; voir aussi art(s) ; artisan(s) ; artisanat ; profession(s)/professionnel ; science(s).

expiation : *Lois* VIII, 831a, IX, 854b, IX, 865 s., IX, 868 s., IX, 872e s., IX, 877e, IX, 881e ; *Rép.* II, 364b s. ; voir aussi purification.

exploitants agricoles/exploitation : *Criti.* 111e ; *Epin.* 975b ; *Lois* V, 743d, VIII, 842d s., X, 889d ; *Phèdre* 276e ; *Théét.* 167b ; voir aussi agriculture.

exportations et importations : voir commerce.

extravagance : *Hippar.* 227b ; *Lois* XI, 928c, XI, 929d s., XI, 934c, XI, 934d ; voir aussi démence ; fou/folie.

F

fable(s) : *Phéd.* 60c ; *Rép.* II, 382c, III, 392d s. ; voir aussi fables d'Ésope ; fiction(s) ; mythes/mythologie ; tradition(s).

fabriquer, fabriquants : *Charm.* 163 ; *Crat.* 389, 390b s. ; *Euthyd.* 284b s. ; *Phèdre* 274e ; *Phil.* 26e ; *Rép.* X, 601c s.

faction(s) : *Alc.* 126c ; *Let.* VII, 336e, VII, 377b, VIII, 352c ; *Lois* I, 628b s., I, 629c s., V, 744d, VI, 757a, VI, 757e, IX, 856b s., XII, 945d s. ; *Rép.* V, 470b s., VIII, 556e ; voir aussi conflits ; guerre ; inimitié ; révolution.

facultés : *Rép.* V, 477b s., VI, 511d s., VII, 533e ; *Théét.* 185c s. ; voir aussi âme(s).

faiblesse de la volonté : *Éryx.* 395a ; *Prot.* 352b s. ; voir aussi involontaire ; volontaire

faiblesse : *Gorg.* 483b s., 488c s. ; *Lois* III, 690b, IV, 714e ; *Rép.* I, 338d s., VI, 491e, VI, 495b.

faim : *Ax.* 366d ; *Éryx.* 401d ; *Lys.* 220e s. ; *Phil.* 31e, 34e ; *Rép.* IV, 437d s., IX, 585a s.

famille : *Alc.* 115b, 120d-121b, 126e ; *Dém.* 385c, 386a-386c ; *Euthyd.* 306d s. ; *Gorg.* 512c s. ; *Lois* III, 680e s., V, 740b s., IX, 881d, X, 887d s., XI, 928d-930b ; *Rép.* V, 449c s., V, 463 s. ; *Théag.* 122b ; *Théét.* 174e s. ; voir ancêtres ; enfants ; épouse(s) ; fils(s) ; mère(s) ; parent(s) ; père(s).

fantômes : *Lois* X, 910a, XII, 959b ; *Phéd.* 81 ; voir aussi apparitions.

faute : *Sec. Alc.* 150a ; *Rép.* II, 363d s., X, 614d s. ; voir aussi Hadès ; impiété/impie.

faux/fausseté : *Crat.* 429d s., 431b ; *Déf.* 414c ; *Dém.* 383c-383d ; *Éryx.* 395b-395c ; *Euthyd.* 283e s., 286d ; *Hip. min.* 365b s. ; *Lois* II, 663d s. ; *Phil.* 37e s. ; *Rép.* II, 377d s., II, 382, III, 389b, III, 414b s., V, 459c s., VI, 485c s., VI, 490b ; *Soph.* 240d s., 260c s. ; *Théét.* 167a, 187b s. ; voir aussi mensonge(s) ; opinion ; parjure.

femmes : *Al.* 2, 4, 7 ; *Alc.* 126e-127b ; *Crat.* 418b ; *Criti.* 110b, 112d ; *Hip. maj.* 286a ; *Let.* VII, 349d ; *Lois* I, 637c, III, 694d s., III, 695d s., V, 739c, VI, 780e, VI, 781a, VI, 781b, VI, 781e s., VI, 784, VI, 785b, VII, 794b, VII, 802e, VII, 804e s., VII, 805a, VII, 805d s., VII, 806a s., VII, 813e s., VIII, 828c, VIII, 829b, VIII, 829e, VIII, 833c s., VIII, 833e s., XI, 930a s., XI, 932b ; *Lys.* 208d s. ; *Mén.* 99d ; *Prot.* 342d ; *Rép.* V, 449c s., V, 451d s., V, 453 s., V, 455c, V, 455d, V, 456 s., V, 458c s., V, 461e s., V, 464b s., V, 466c s., V, 466e s., V, 471d, VII, 540c, VIII, 549c s. ; *Tim.* 18c s., 42b, 91a s. ; *Vert.* 379d ; voir aussi bacchanales/bacchantes/bachique possession ; communauté des femmes et des enfants ; fille(s).

fer : *Crat.* 398a ; *Éryx.* 400a-400d ; *Lois* III, 679a, XII, 956a ; *Rép.* III, 415a, VIII, 547a.

ferme/fermiers : voir agriculture.

fermentation : *Phéd.* 96b ; *Tim.* 66b.

fête(s) : *Déf.* 415a ; *Euthyph.* 6c ; *Ion* 530a s. ; *Hip. min.* 363c s. ; *Let.* VII, 349d ; *Lois* I, 637b, II, 653d, II, 658a s., V, 738d, VI, 771d s., VI, 775a s., VII, 796b, VII, 799a, VII, 809d, VII, 816c, VIII, 828 s., XI, 935e, XII, 947a ; *Lys.* 206d s., 223 ; *Ménex.* 249b ; *Parm.* 127b ; *Prot.* 327d ; *Rép.* I, 327a, I, 354a, V, 475d ; *Tim.* 21b ; voir aussi boire, beuveries.

feu : *Epin.* 981c, 982a s. ; *Éryx.* 402a ; *Let.* VII, 342d ; *Phil.* 29a, 29c ; *Prot.* 321d ; *Rép.* IV, 435a ; *Soph.* 266b ; *Théét.* 153a ; *Tim.* 31b s., 45b s., 48b, 49b s., 53b-62, 78a.

fibres (du corps) : *Tim.* 85c s..

fiction : *Banq.* 195c ; *Euthyph.* 6, 8 ; *Lois* II, 672b, X, 886c, XII, 941b ; *Rép.* II, 377e s., III, 386b s., III, 408c, X, 595 s. ; voir aussi fable(s) ; histoires ; mythes/mythologie ; poésie.

fièvre : *Sec. Alc.* 139e-140a ; *Tim.* 86a.

figure(s) : *Let.* VII, 342c s. ; *Mén.* 74 s., 75b, 76a ; *Parm.* 137e s., 145b ; voir aussi figures.

fille(s) : *Épig.* 7 ; *Lois* VII, 794c s., VII, 804e s., VII, 813e s., VIII, 833d, VIII, 834d ; voir aussi enfants ; femmes.

fil(s) : *Alc.* 118e, 121c-121e, 123c, 124a, 126e ; *Sec. Alc.* 138c ; *Clit.* 407b ; *Éryx.* 396b-396c ; *Hippar.* 228b ; *Lach.* 179b s., 180b ; *Let.* VIII, 355e, 8.357c ; *Lois* III, 694d, XI, 929c s. ; *Mén.* 93 s. ; *Prot.* 320a s., 324d s., 328a ; *Rép.* VII, 537e s. ; *Théag.* 121c-123c, 126d-127d ; *Vert.* 377a-378a.

fin(s) : *Gorg.* 467c s. ; *Lach.* 185d s. ; *Lois* VII, 807c s. ; *Lys.* 219c s. ; voir aussi causes finales.

fini : *Phil.* 15b-17a ; *Sis.* 389a ; voir aussi limite/limité.

flatteurs/flatteuse : *Déf.* 415e ; *Gorg.* 463b s., 501c s., 527c ; *Let.* III, 315b, VII, 331c ; *Lois* XI, 923b ; *Rép.* IV, 426c s., IX, 590b ; *Soph.* 222e s.

flûte, art de la flûte : *Al.* 7 ; *Alc.* 106e, 125c-125d ; *Sec. Alc.* 145d, 145e ; *Banq.* 176e, 212d ; *Crat.* 417e ; *Cri.* 54d ; *Gorg.* 501e ; *Hippar.* 226c-226d ; *Hip. min.* 374e, 375b ; *Lois* II, 699e, III, 700e ; *Mén.* 90e ; *Min.* 317e-318c ; *Phil.* 56a ; *Prot.* 327a s., 347c ; *Rép.* III, 399d, X, 601e ; *Sis.* 390d ;

Théag. 126e.

flux : *Banq.* 207d s. ; *Crat.* 401d s., 411b s., 436e s., 440 ; *Phil.* 43a ; *Théét.* 152e, 156a, 160d, 177c, 179d s., 181d s., 183c ; voir aussi Héraclite.

foi : *Déf.* 413c ; voir aussi croyance ; dieu(x) ; jugement(s) ; opinion.

fonction(s) : voir fin(s), pouvoir(s).

force/fort : *Sec. Alc.* 147a ; *Déf.* 416 ; *Gorg.* 483 s., 488c s. ; *Hip. min.* 374a s. ; *Lois I*, 627a s., III, 690b, X, 890a ; *Mén.* 72e ; *Phéd.* 65d ; *Prot.* 332b ; *Rép.* I, 338c s.

forge : *Prot.* 324e.

forgeron : *Crat.* 388d, 389e ; *Epin.* 975c.

forme(s) : *Crat.* 389 s. ; *Hip. maj.* 289d s., 292d ; *Lois XII*, 965b s. ; *Parm.* 129-135 ; *Phéd.* 103e ; *Phil.* 51b s. ; *Pol.* 286d ; *Soph.* 246b s., 248a s., 254c, 260a ; *Tim.* 51c ; voir aussi espèces ; essence ; genre et espèce ; modèle/patron.

fortune (hasard) : *Sec. Alc.* 146e-147a, 148c ; *Epin.* 975e ; *Euthyd.* 279d s. ; *Let.* VIII, 353d ; *Lois II*, 661b s., V, 732c, V, 741e ; *Rép.* X, 619c ; voir aussi destinée(s) ; argent ; richesse/riche.

fou(s)/folie : *Alc.* 118e, 123e ; *Sec. Alc.* 139c-139d, 140c, 143d ; *Déf.* 416 ; *Dém.* 381d ; *Lois IX*, 854b, XI, 929d s. ; *Phèdre* 244 s., 245b s., 249d, 265a, 265b ; *Rép.* I, 331c, IX, 573c ; *Théét.* 157e ; *Tim.* 86b s. ; voir aussi délire/délirant ; démence ; extravagance.

fraude : *Lois XI*, 916d s.

funérailles : *Hip. maj.* 291d, 292e s. ; *Lois IV*, 719d s., VII, 800e, XII, 947b s., XII, 959c s. ; *Ménex.* 235, 247 s. ; *Phéd.* 115a ; *Rép.* III, 414a, VII, 540b s., X, 614b ; voir aussi enterrement ; mort (attitude envers les morts, etc.).

fuseau de la Nécessité : *Rép.* X, 617c s. Voir l'annexe 19.

G

Gadirique (Ia) : *Criti.* 114b. Peut-être la région de Cadix.

Gadiros : *Criti.* 114b. L'un des dix rois Atlantes.

Ganymède : *Lois* I, 636d ; *Phèdre* 255c. Jeune héros d'une étonnante beauté dont Zeus tombe amoureux et qu'il enlève après avoir revêtu la forme d'un aigle.

garçon(s) : *Alc.* 110a-110c, 121e-122a, 135b ; *Ax.* 367a ; *Charm.* 154 ; *Lois* II, 666a, VII, 796c s., VII, 808d, VII, 810e s., 8 : 833c ; *Lys.* 206e-209, 211, 223 ; *Phéd.* 77e ; *Prot.* 325d s. ; *Rép.* III, 397d ; *Riv.* 132a-132b, 133a-133b, 134a, 135a ; *Théag.* 121d-122d, 127b-127e, 131a ; *Vert.* 378e, 379a-379b ; voir aussi enfants.

gardiens dans la cité des *Lois* : *Lois* XII, 964e s. ; voir aussi Conseil nocturne ; magistrats.

gardiens de la cité dans la *République* : *Rép.* II, 375e-376d, III, 412b-417b, IV, 419-425, V, 450c-471, VII, 519c-521b, VII, 537a-537d, VII, 539e-541b, VIII, 543a s. ; *Tim.* 18a ; voir aussi auxiliaires ; dirigeant(s).

gardiens des lois : *Let.* VIII, 356d s. ; *Lois* VI 752b-755b ; *Min.* 320c.

gardiens des orphelins : voir orphelins.

géants : *Banq.* 190b ; *Rép.* II, 378c ; *Soph.* 246a.

Gélon : *Let.* VII, 333a. Il s'impose comme tyran de Syracuse en 485.

généalogies : *Crat.* 402e ; *Hip. maj.* 285d ; *Tim.* 22b, 23b, 40e.

génération et destruction : *Phéd.* 96 s.

génération/genèse : *Banq.* 189d s. ; *Epin.* 980 s. ; *Lois* X, 904a ; *Phéd.* 71, 96 s., 101c ; *Phil.* 27a s. ; *Pol.* 271a s. ; *Prot.* 320d s. ; *Rép.* VII, 525b s., VII, 526e ; *Tim.* 37b, 38a, 49-52, 59d, 90e, 92 ; voir aussi création ; devenir.

généraux : *Alc.* 120c ; *Sec. Alc.* 142a-142d ; *Ax.* 368d ; *Crat.* 394b ; *Epin.* 975e ; *Euthyd.* 290b ; *Euthyph.* 14a ; *Hippar.* 226c-226d ; *Ion* 540d s. ; *Lach.* 198e s. ; *Lois* VI, 755b s., XI, 921d ; *Min.* 321c ; *Pol.* 304e s. ; *Rép.* VII,

522d s., VII, 525b, VII, 526d, VII, 527c ; voir aussi militaire ; soldat(s).

géographes : *Phéd.* 108c.

géomètre/géométrique/géométrie : *Crat.* 436d ; *Hip. maj.* 285c ; *Hip. min.* 367d s. ; *Lois* VII, 817e, VII, 819e s. ; *Mén.* 82b-85b, 86e s. ; *Phèdre* 274d ; *Phil.* 51c ; *Pol.* 266a s. ; *Rép.* V, 458d, VI, 511c, VII, 526c s., VII, 528b, VII, 534d ; *Sis.* 388e ; *Théét.* 147d s. ; voir aussi mathématique(s)/mathématicien ; mesure.

Géryon : *Euthyd.* 299c ; *Gorg.* 484b ; *Lois* VII, 795c. Fils de Chrysaor et de l'Océanide Calirhoè, il a trois corps et trois têtes. Il est tué par Héraclès.

glace : *Tim.* 59e.

Glaucou (célèbre rhapsode) : *Ion* 530d. Inconnu par ailleurs.

Glaucou, ami d'Apollodore : interlocuteur du *Banquet* (172b s.). Il est difficile d'identifier ce Glaucou.

Glaucou, fils d'Ariston : interlocuteur de la *République* (I, 327b s., I, 337d s., I, 347a s., II, 357a s., II, 372c s., III, 398c s., IV, 427d s., V, 450a s., VI, 506d s., IX, 576b s.) ; *Parm.* 126a ; *Rép.* I, 327a, I, 337d, I, 347a, II, 357a, II, 368a, II, 372d, III, 398c, IV, 427d, V, 450a, V, 459a, V, 474d s., VI, 506d, VII, 531a, VII, 533a, VIII, 548d, IX, 576b, X, 608d. Frère de Platon.

Glaucou, père de Charmide : *Ax.* 364a ; *Chrm.* 154b, 158b ; *Prot.* 315a ; *Théag.* 128e. Père de Périclionè, la mère de Platon.

Glaucos (dieu marin) : *Rép.* X, 611d. Dieu marin aux nombreuses aventures.

Glaucos : *Phéd.* 108d. Un habile fondeur de bronze.

gloire : *Alc.* 124b ; *Banq.* 208c s. ; *Let.* II, 311b ; *Lois* IV, 721b, VIII, 838d s. ; *Riv.* 135b ; voir aussi réputation.

gnōmē : voir étymologie ; jugement(s) ; connaître/connaissance ; raison.

Gobryas, grand-père du suivant : *Ax.* 371a. L'un des chefs de l'armée de Xerxès attaquant la Grèce. L'épisode de sa découverte à Délos de tablettes de bronze venant de chez les Hyperboréens reste invraisemblable.

Gobryas, mage perse : *Ax.* 371a, 372a. Il aurait fait à Socrate le récit de ce que l'on trouvait sur les tablettes de bronze qu'aurait découvertes son grand-père à Délos.

Gorgias : interlocuteur du *Gorgias* (448a s., 463a s., 497b, 506a s.) ; *Ap.* 19e ; *Banq.* 198c ; *Gorg.* 447b, 449a-460e, 482d, 487a, 494d ; *Hip. maj.* 282b, 282d ; *Mén.* 70b, 70c, 71c s., 73c s., 76c, 95c, 96d ; *Phèdre* 261b s., 267a ; *Phil.* 58a s. ; *Théag.* 127e-128b ; voir aussi rhétorique ; sophiste(s). Orateur célèbre par ses discours et son enseignement.

Gorgones : *Phèdre* 229d. Trois monstres féminins ayant pour nom Sthennô, Euryale et Méduse. Leur visage a le pouvoir de transformer en pierre quiconque le croise du regard.

Gortyne (dans le Péloponnèse) : *Lois* IV, 708a. Cité du Péloponnèse qui se trouve en Arcadie, voir l'annexe 27.

Gortyne (en Crète) : *Lois* IV, 708a. Voir l'annexe 27.

gourmandise : *Éryx.* 405e ; *Phèdre* 238a ; *Rép.* IX, 586a s. ; *Tim.* 72e s.

goût (des choses) : *Tim.* 65c s.

goût : *Lois* VII, 797b s. ; *Rép.* III, 401c s. ; *Tim.* 65c s.

gouvernement dynastique : *Lois* III, 680b, III, 681c s.

gouvernement(s) : *Ax.* 370b ; *Let.* V, 321d s., VII, 326a s. ; *Lois* III, 676c s., III, 683e, III, 694a s., III, 698b s., IV, 710e s., V, 739, VII, 807b, VIII, 832c, XII, 962d s. ; *Ménex.* 238c ; *Min.* 317a, 317c ; *Pol.* 291d s., 294 s., 295e, 300c s. ; *Prot.* 322b s. ; *Rép.* I, 338d s., I, 343b s., I, 345c s., IV, 445c, VI, 492e, VI, 496c s., VI, 497b, VIII, 544, VIII, 545c s. ; voir aussi cité idéale ; constitution(s) ; dirigeant(s) ; État.

grâce/Grâces : *Épig.* 18 ; *Hip. min.* 374b ; *Lois* III, 682a ; *Rép.* III, 400d, III, 401a, VII, 522a.

grammaire (composition des mots) : *Clit.* 407c ; *Crat.* 384b, 405d, 431e ; *Euthyd.* 276a s. ; *Phil.* 18b ; *Riv.* 132a ; *Soph.* 253a ; voir aussi dialecte(s) ; étymologie.

grand/grandeur : voir grosseur.

grande taille : *Phéd.* 65d, 96d s., 102b s.

grandeur d'âme : *Déf.* 412e ; *Mén.* 88a ; *Rép.* VI, 486a, VI, 490c, VI, 494b.

gré :

─ contre son gré : *Clit.* 407d ; *Déf.* 416 ; *Gorg.* 468, 509e ; *Hip. maj.* 296b s. ; *Hip. min.* 371e s. ; *Just.* 373e-374a, 375c-375d ; *Let.* VII, 351c ; *Lois* V, 730c, IX, 860d s. ; *Prot.* 345d s., 352c s., 355 ; *Tim.* 86e ; voir aussi actions intentionnelles et non intentionnelles.

─ de son plein gré : *Clit.* 407d ; *Déf.* 415a ; *Hip. min.* 373b s. ; *Just.* 373e-374a, 375c-375d ; *Lois* IX, 860d s., IX, 866e s. ; *Prot.* 323d s.

Grèce/Grec(s) : *Alc.* 104a, 104b, 105b, 111a-111c, 113d, 122e, 123d-123e, 124b ; *Sec. Alc.* 141a, 141c, 148e-149c ; *Épig.* 11 ; *Epin.* 987d s. ; *Éryx.* 392d, 400a ; *Hip. maj.* 291a, 291d ; *Let.* VIII, 353e ; *Lois* I, 635b, III, 685b s., IX, 870a s., X, 887e ; *Lys.* 223 ; *Ménex.* 242 ; *Min.* 315c-316d, 318c-318d, 320a ; *Phéd.* 78a ; *Phèdre* 244b ; *Pol.* 262d ; *Prot.* 337d ; *Rép.* V, 452c, V, 469b s., VI, 494c ; *Riv.* 135c ; *Théag.* 126c ; voir aussi Hellas/Hellènes/hellénique.

gris (couleur) : *Tim.* 68c.

grossesse : *Lois* VII, 789b s., VII, 792e.

grosseur : *Hip. maj.* 294b ; *Parm.* 131c s., 149d s., 161d s. ; voir aussi grande taille.

guerre : *Alc.* 107d-107e, 108d, 109a-109c, 112b-112c, 115b, 120a ; *Sec. Alc.* 144e, 145b, 145e ; *Ax.* 367a ; *Clit.* 407d ; *Criti.* 110b ; 112d ; *Déf.* 412a, 412b, 415c ; *Euthyph.* 7d s. ; *Hip. maj.* 295d ; *Ion* 531c ; *Let.* III, 317a, VII, 336e s., VII, 338a ; *Lois* I, 625e s., I, 626d s., I, 629d, I, 633b, I, 638a s., IV, 708b, IV, 709a, VI, 785b, VII, 796a s., VII, 803d, VII, 804e s., VII, 806a s., VII, 813e s., VII, 814e s., VII, 823b, VIII, 829a, VIII, 829b, VIII, 830c s., VIII, 831b s., XI, 921d, XII, 942b s., XII, 942d, XII, 955b s. ; *Ménex.* 243e ; *Phéd.* 66c ; *Pol.* 304e s., 308a ; *Prot.* 322b ; *Rép.* II, 373d s., II,

374b, IV, 422c, IV, 422e s., V, 452 s., V, 466e-471c, VII, 537a, VIII, 547a, VIII, 548a, VIII, 551d s., VIII, 556c s. ; *Soph.* 222c ; *voir aussi* Perse(s) ; Troie/Troyen(s).

guerriers : *Lois* VII, 794d s., XII, 943c ; *Rép.* V, 468b s., V, 468e s. ; *voir aussi* gardiens ; soldat(s).

Gygès : *Rép.* II, 359d s., X, 612b. Pâtre qui devient roi de Lydie grâce à un anneau qui le rend invisible.

gymnases : *Ax.* 364a, 367a, 372 ; *Éryx.* 399a-399b ; *Euthyd.* 272e s. ; *Lois* VI, 761c, VI, 764c ; *Lys.* 206e ; *Pol.* 294d s. ; *Prot.* 326c ; *voir aussi* Lycée ; palestres.

gymnastique : *Alc.* 108b-108e, 118d, 128c ; *Clit.* 407c, 408e-409a, 410d ; *Cri.* 50d ; *Gorg.* 464b s., 517e s. ; *Lois* I, 636b s., II, 653d s., II, 672c, II, 673a, II, 673d, V, 743e, VII, 789, VII, 795d s., VII, 807c, VIII, 830a s., VIII, 833a s., VIII, 839e s., XII, 949a ; *Lys.* 212d ; *Pol.* 294d s. ; *Prot.* 312b, 326c ; *Rép.* II, 376e, III, 403d, III, 404a, III, 410a s., IV, 424b, IV, 441e s., V, 452-457b, VI, 504a, VII, 521e, VII, 535b, VII, 535d, 7337 ; *Riv.* 132d, 133d-134c ; *Soph.* 229a ; *Tim.* 88c s. ; *voir aussi* boxe/boxeurs ; combat en armes ; compétitions et événements athlétiques ; concours ; culture du corps et entraînement physique ; entraînement/entraîneur ; exercice(s) ; fête(s) ; jeux ; lutte ; pancrace ; sport.

H

habileté : *Al.* 5 ; *Alc.* 108b-108d, 124b, 125a, 125d, 126c-126d, 128b-128e, 131b, 133e ; *Sec. Alc.* 144d, 145c-147a, 151b ; *Banq.* 197a ; *Clit.* 408a, 408e-410c ; *Déf.* 415a ; *Epin.* 975b s. ; *Éryx.* 394e, 396a, 398a-398e, 402d-403a ; *Euthyd.* 271d ; *Euthyph.* 13 ; *Gorg.* 460c s. ; *Hip. maj.* 281d s. ; *Just.* 372a-373e ; *Lois* III, 679a ; *Min.* 314b ; *Riv.* 135b-139a ; *Sis.* 390d ; *Théag.* 123b-124b ; *Vert.* 378d-379a ; voir aussi art(s) ; artisanat(s) ; profession/professionnel(s).

habitude : *Lois* II, 655e, IV, 708c, VII, 792e, VII, 794e ; *Rép.* VII, 518e, X, 619c.

Hadès : *Ax.* 371a-372 ; *Banq.* 179d ; *Crat.* 403a s. ; *Gorg.* 493b, 525c s. ; *Lois* X, 904d ; *Phéd.* 80d s., 108, 114, 115a ; *Rép.* II, 363c s., III, 386b s., VII, 521c, X, 612b, X, 614c ; voir aussi mort (l'au-delà, etc.) ; Tartare. Le dieu à qui est échu ce qui se trouve sous la terre, et donc le royaume des morts.

haine : *Alc.* 126c ; *Euthyph.* 6b, 7b ; *Hippar.* 227c ; *Let.* VII, 337b ; *Lois* III, 697d s. ; *Rép.* VIII, 567d ; voir aussi inimitié.

Harmodios : *Banq.* 182c ; *Hippar.* 229c-229d. Lors des Panathénées, en 514, il tue le tyran d'Athènes Hipparque.

Harmonie : *Phéd.* 95a. Fille d'Aphrodite.

harmonie(s) : *Banq.* 187 ; *Déf.* 411e ; *Hip. maj.* 285d ; *Hip. min.* 368d ; *Lach.* 188d s. ; *Lois* VII, 802e ; *Phéd.* 85e s., 91 s. ; *Phèdre* 268d s. ; *Phil.* 17d, 26a, 31c s. ; *Prot.* 326b ; *Rép.* III, 399, IV, 430e s., IV, 443d s., VII, 530d s., IX, 591c s., X, 601b ; *Tim.* 47d s., 69b, 80b, 90d ; voir aussi grâce/Grâces ; mode(s) ; musique.

Hécamédé : *Ion* 538c. Compagne de Nestor qui administre un remède à Macaon blessé.

Hector : *Ap.* 28c ; *Banq.* 179e ; *Crat.* 393a, 394b ; *Ion* 535b ; *Lois* XII, 944a ; *Rép.* III, 391b. Fameux héros troyen, fils de Priam et d'Hécube, tué par Achille.

Hécube : *Épig.* 3 ; *Ion* 535b. Femme de Priam, le roi de Troie, et mère d'Hector.

Hégésippe : *Let.* II, 314e. Personnage inconnu par ailleurs.

Hélène : *Phèdre* 243a ; *Rép.* IX, 586c ; voir aussi Stésichore. La femme de Ménélas, celle pour laquelle combattent les Grecs sous les remparts de Troie.

Hélicon : *Let.* XIII, 360c. Un membre de l'Académie qui aurait accompagné Platon lors de son dernier voyage en Sicile.

Hélios : *Crat.* 408e s. ; *Tim.* 22c ; voir aussi soleil. Le dieu Soleil. Voir les mésaventures de Phaéton monté sur son char.

Hellas/Hellènes/hellénique : *Alc.* 105d, 122, 124b ; *Sec. Alc.* 141c ; *Crat.* 383a, 385e, 390a s., 397c, 409d s. ; *Criti.* 112d s. ; *Epin.* 988a ; *Lois* I, 635b, III, 682d s., III, 692d s., III, 698d, IX, 819d s., VII, 821b s. ; *Lys.* 210b ; *Ménex.* 240b s., 241a s., 242a s., 243b s., 244b s., 245a s. ; *Pol.* 262d ; *Rép.* IV, 435e, V, 470a, V, 470c ; *Théét.* 175a ; *Tim.* 22a s., 23b s., 24e s. ; voir aussi Grèce/grec(que).

Hellen : *Al.* 1. Le héros qui donne son nom aux Grecs. Il est le père d'Éole.

Hellespont : *Lois* III, 699a ; *Ménex.* 243a ; *Rép.* III, 404c. Bras de mer qui sépare l'Asie de l'Europe.

Héosphore : *Al.* 1. Nom de l'étoile du matin, voir Vénus.

Héphaïstos : *Alc.* 121a ; *Banq.* 192d s., 197b ; *Crat.* 391e, 404b, 407c ; *Criti.* 109c ; *Euthyph.* 8b ; *Lois* XI, 920e ; *Phil.* 61c ; *Pol.* 274c ; *Prot.* 321d s. ; *Rép.* II, 378d, III, 389a, III, 390c ; *Tim.* 23e. Fils de Zeus et d'Héra, il est le dieu du feu.

Héra : *Ax.* 367c ; *Crat.* 404b s. ; *Epin.* 984d ; *Euthyph.* 8b ; *Lois* II, 672b, VI, 774b s. ; *Phèdre* 253b ; *Rép.* II, 378d, II, 381d, III, 390b s. ; *Tim.* 41a. Fille aînée de Kronos et de Rhéa, et épouse de Zeus.

Héraclée : *Ion* 533d ; *Lois* VI, 776d ; *Prot.* 318b ; *Tim.* 80c. Il y avait en Carie une Magnésie du Méandre au sud de laquelle on trouvait une ville du nom d'Héraclée. Leur proximité expliquerait que l'aimant soit appelé pierre de Magnénis ou d'Héraclée. Voir l'annexe 27.

Héraclès : *Alc.* 120e, 371e ; *Banq.* 177b ; *Criti.* 108e, 114b ; *Euthyd.* 297c s., 303a ; *Gorg.* 484b ; *Hip. maj.* 293a ; *Lois* III, 685d ; *Lys.* 205c ; *Phéd.* 89c, 109b ; *Théét.* 169b, 175a ; *Tim.* 24e, 25b. Fils d'Amphytrion et d'Alcmène, Héraclès est le héros civilisateur par excellence comme l'illustrent les douze travaux qu'on lui attribue.

Héraclide de Clazomène : *Ion* 541d. *Strategós* d'origine étrangère qui se met au service d'Athènes pour la défendre contre Sparte.

Héraclide de Syracuse : *Let.* III, 318c, 3, 319a, IV, 320e, IV, 321b, VII, 348b s. Un ami que Dion fait assassiner par suite de dissensions.

Héraclides : *Alc.* 121a ; *Lois* III, 683c s., III, 685d s., V, 736c ; *Ménex.* 239b. Il s'agit non seulement des fils d'Héraclès, mais aussi de tous ses descendants. Pourtant, la tradition appelle « Héraclides » ses fils qui

vainquirent Eurysthée et s'emparèrent du Péloponnèse.

Héraclite : *Banq.* 187a ; *Crat.* 401d s., 411b s., 416b, 436e s., 440a s. ; *Hip. maj.* 289a s. ; *Rép.* VI, 498a ; *Théét.* 152e s., 156a s., 160d, 179d s., 181d s. Le penseur d'Éphèse.

Hercule : voir Héraclès.

héritage : *Sec. Alc.* 138c ; *Lois V*, 740b s. ; *Lys.* 209c ; *Rép.* I, 330b ; voir aussi lot(s).

héritiers : *Alc.* 121c-121e ; *Sec. Alc.* 138c ; *Lois V*, 740b s., XI, 923c-926d.

Hermès (fêtes d') : *Lys.* 206d s., 223.

Hermès (poteaux) : *Hippar.* 228d-229b. Piliers surmontés d'un buste d'Hermès qui servent de bornes, et sur lesquels on trouvent des inscriptions.

Hermès : *Crat.* 407e s. ; *Epin.* 987b ; *Lois XII*, 941a ; *Phèdre* 263d ; *Prot.* 322c ; *Tim.* 38d.

Fils de Zeus et de Maïa, dieu du commerce et de la communication.

Hermias : *Let.* VI, 322c s., VI, 323a. Fréquentant l'Académie, il devient tyran d'Atarnée.

Hermocrate : interlocuteur du *Critias* (108b s.) et du *Timée* (20c s.) ; *Criti.* 108a ; *Tim.* 20b. Peut-être un général syracusain.

Hermogène : interlocuteur du *Cratyle* (383a s.) ; *Crat.* 429c ; *Phéd.* 59b. Fils d'Hipponicos et demi-frère de Callias qui héritera de la richesse d'Hipponicos ; Hermogène est pauvre. Voir l'annexe 1.

Hermos : *Rép.* VIII, 566c. Fleuve de Phrygie, voir l'annexe 27.

Hérodicos de Sélymbrie : *Phèdre* 227d ; *Prot.* 316e ; *Rép.* III, 406a s. Maître de gymnase qui allie médecine et gymnastique. Originaire de Mégare, il s'est établi à Sélymbrie, ville de Thrace, sur la Propontide.

Hérodicos, frère de Gorgias : *Gorg.* 448b, 456b.

Hérodote, cité : *Rép.* VIII, 566c.

héros : *Crat.* 398e s. ; *Hip. maj.* 285d, 293b ; *Lois IV*, 717b, V, 738d, VII, 801e, IX, 853c, X, 910a ; *Min.* 318e-319d ; *Rép.* III, 388, IV, 427b, V, 468b s., X, 605d s.

Hérosamandre : *Théag.* 129b. Père de Nicias.

Hésiode : *Ap.* 41a ; *Banq.* 209d ; *Crat.* 396c, 397e ; *Epin.* 990a ; *Ion* 531a s. ; *Lois III*, 677e ; *Min.* 318e-319b ; *Prot.* 316d ; *Rép.* II, 363b, II, 377d s., VIII, 547a, X, 600d, X, 612b ; *Tim.* 21d ; citation ou allusion : *Banq.* 178b ; *Charm.* 163b ; *Crat.* 397e, 402d, 406d, 428a ; *Dém.* 383c ; *Let.* XI, 359a ; *Lois III*, 677e, III, 690e, IV, 718e s., X, 901a, XII, 943e ; *Lys.* 215d ; *Min.* 320d ; *Prot.* 340c ; *Rép.* II, 363b, II, 364d, II, 377e, III, 390e, V, 466b, V, 468e, VIII, 547a ; *Théét.* 155d, 207a. Grand poète. Auteur d'une *Théogonie* et de *Les Travaux et les Jours*.

Hestia : *Crat.* 401b s. ; *Lois V*, 745b, VIII, 848d, IX, 855e s. ; *Phèdre* 247a. Fille de Kronos et de Rhéa, c'est la déesse du foyer, assimilée tout naturellement à la terre du point de vue de l'astronomie.

Hiéron : *Let.* II, 311a, VII, 336a. Frère de Gélon, et tyran de Géla, puis

de Syracuse.

Hiéronyme : *Lys.* 203a, 204b. Père de Ctésippe.

hilotes : *Alc.* 122d ; *Lois* VI, 776c. Messéniens asservis par les Spartiates, et qui cultivent leurs propres terres pour le compte de ces derniers.

Himère : *Phèdre* 244a ; *Prot.* 335e s. Cité de Sicile, lieu de naissance de Stésichore. Voir l'annexe 28.

himeros : *Phèdre* 251c ; voir aussi étymologie.

Hipparinos I, tyran de Sicile : *Let.* VIII, 353b, VIII, 354d, VIII, 355e s., VIII, 356c. Père de Dion et d'Aristomaque, l'une des épouses de Denys I^{er}. Voir l'annexe 9.

Hipparinos II : *Let.* VII, 324a s., VIII, 355a, VIII, 356a, VIII, 357c. Fils de Denys I^{er} et d'Aristomaque.

Hipparque : *Hippar.* 228b-229e. Fils de Pisistrate, tyran à Athènes avec son frère Hippias.

Hippias d'Élis : interlocuteur de l'*Hippias majeur* (281a s.), de l'*Hippias mineur* (363c s.) et du *Protagoras* (337c s., 347a, 358a s.) ; *Ap.* 19e ; *Phèdre* 267b ; *Prot.* 314c, 315c, 318e, 337c s., 347a, 357e s. Célèbre sophiste.

Hippias : *Hippar.* 229b ; *Théag.* 124d-124e. Fils de Pisistrate, tyran à Athènes avec son frère Hipparque.

Hippocrate de Cos : *Charm.* 156e ; *Phèdre* 270c ; *Prot.* 311b. Fameux médecin.

Hippocrate, fils d'Apollodore : interlocuteur du *Protagoras* (310b s.) ; *Prot.* 316b s., 318b s. Fils d'Apollore.

Hippodamie : *Crat.* 395d. Pélops enleva Hippodamie avec la complicité de Myrtilos, dont il se débarassa ; en mourant Myrtilos maudit la race de Pélops.

Hippolyte : *Lois* III, 687e, XI, 931b. Fils de Thésée qui, le soupçonnant d'être amoureux de Phèdre, veut sa mort.

Hipponicos : *Ap.* 20a ; *Ax.* 366c ; *Crat.* 384a ; *Éryx.* 395a ; *Prot.* 311a, 314e, 315d. Dans la famille de Callias, on trouve plusieurs personnages portant ce nom. Voir l'annexe 1.

Hippothalès : interlocuteur du *Lysis* (203a s.) ; *Lys.* 203a, 204b s., 205a s., 207b, 210e, 222b. Amant malheureux de Lysis.

histoire (l') : *Lois* III, 681e s. ; *Ménex.* 239 s.

histoires (récits) : *Hip. maj.* 285d ; *Lois* XII, 941b ; *Prot.* 320c ; *Rép.* II, 377 s., III, 391c s., IV, 408c ; *Soph.* 242 ; voir aussi contes ; éducation ; enfants ; fiction(s) ; mythe/mythologie.

Homère : *Alc.* 112b ; *Sec. Alc.* 147c-147d ; *Ap.* 41a ; *Banq.* 180a, 209d ; *Crat.* 391d s. ; *Éryx.* 403d ; *Gorg.* 516c ; *Hippar.* 228b ; *Hip. min.* 363b, 364c, 364e, 365e s., 369c, 370d s. ; *Ion* 530b, 531, 535b, 536a s., 537a s. ; *Lois* II, 658d, III, 680c, VI, 776e, IX, 858e ; *Min.* 318e-319e ; *Phéd.* 95b ; *Phèdre* 243a, 252b, 278c ; *Prot.* 311e, 316d, 340a ; *Rép.* I, 334b, II, 363b s., II, 377d s., III, 388c-392c, III, 391a, III, 392e s., III, 398a s., III, 404c, VIII, 545e, X, 595b, X, 595c, X, 598d, X, 599d s., X, 600a s., X, 606e s., X, 612b ;

Soph. 216a ; *Théét.* 152e s., 153c, 160d, 179e, 194c, 194e ; *Tim.* 21d ; *Vert.* 379d. Célèbre poète, auquel on attribue notamment l'*Illiade* et l'*Odyssée*.

Homérides (« Descendants d'Homère ») : *Ion* 530d ; *Rép.* X, 599e. Famille de Chios ou guilde de rhapsodes qui prétendent être les descendants du poète et se consacrent à la défense et à l'illustration de son œuvre.

homicide « involontaire » : *Lois* IX, 864e-874b ; voir aussi homicide.

homicide : *Euthyph.* 4 ; *Lois* VIII, 831a, IX, 864e-874b, XI, 916c.

homme(s) d'État : *Alc.* 119, 122, 133e-134d ; *Déf.* 415c ; *Gorg.* 515, 517 s., 519, 521d ; *Lois* I, 650b, X, 889d, XII, 961d s., XII, 963b s. ; *Mén.* 93 s., 99 ; *Phèdre* 257d ; *Pol.* 258b s., 258e s., 260c s., 261d, 265d, 267a s., 275b s., 276b s., 289c-293, 295b, 297e s., 300e s., 302a s., 303c, 303e s., 304 s., 308c s., 309b s. ; *Rép.* IV, 426c s. ; *Soph.* 268b ; voir aussi législateur(s).

hommes : voir être(s) humain(s).

honneur : *Alc.* 116 ; *Déf.* 413e, 415e, 416 ; *Éryx.* 400c ; *Hip. maj.* 291d ; *Let.* VII, 337c, VII, 351a s. ; *Lois* III, 696b s., IV, 707b, IV, 715b s., IV, 717a s., IV, 721d, V, 727 s., V, 738e, V, 743e, VI, 757, XI, 921e s. ; *Rép.* I, 347b, IX, 581c s. ; voir aussi respect.

honte : *Clit.* 407d ; *Déf.* 416 ; *Euthyph.* 12b ; *Hippar.* 225b ; *Let.* VII, 337a ; *Lois* II, 671d ; *Min.* 316b ; voir aussi modestie ; respect.

Horomasde : *Alc.* 122a. Père de Zoroastre.

hospitalité : *Let.* VII, 328d, VII, 333e ; *Lois* IV, 718a s., XII, 952e s.

hubris : voir insolence.

humeurs, corporelles : *Tim.* 86e s.

hupothesis : voir ascension ; hypothèse(s)/ hypothétique.

Hydre : *Euthyd.* 297c. Monstre aquatique à plusieurs têtes tué par Héraclès.

hymnes : *Lois* III, 700a s., VII, 799a s., XII, 947b ; *Phéd.* 60d, 61b ; *Rép.* V, 460a ; X, 607a ; voir aussi préludes.

Hyperboréens : *Ax.* 371a ; *Charm.* 158b. Peuple légendaire et bienheureux, car il ne connaît ni la maladie ni la vieillesse. Les Hyperboréens vivent au nord de la Scythie, à l'extrême nord, donc, comme l'indique leur nom.

hypothèse(s)/hypothétique : *Déf.* 414b, 415b ; *Mén.* 86e s. ; *Parm.* 136a s., 137b s. ; *Phéd.* 100a, 101d ; *Phèdre* 273b s. ; *Rép.* VII, 533c s. Positions sur lesquelles on appuie une argumentation.

I

iambique : *Lois* XI, 935e, *Rép.* III, 400b. Mètre particulier qui a donné son nom à une forme poétique.

Iatroclès : *Let.* XIII, 363e. Personnage inconnu par ailleurs.

Ibères : *Lois* I, 637d. Nom des Espagnols dans l'Antiquité.

Ibycos, cité : *Phèdre* 242d ; *Parm.* 137a. Poète lyrique, du VI^e siècle, originaire de Rhégion.

Iccos : *Lois* VIII, 839e s. ; *Prot.* 316d. Sophiste théoricien de la gymnastique, et vainqueur aux Jeux olympiques.

Ida : *Lois* III, 681e. Il s'agit non de la montagne de Crète, où fut caché Zeus, mais d'une montagne de Phrygie où les Crétois s'installèrent avant de fonder Troie.

idée(s) : voir forme(s).

identique (même)/identité : *Parm.* 139 s., 146d, 148a s. ; *Soph.* 254e s. ; *Théét.* 158e s., 186a ; *Tim.* 35a s., 36c s., 39a, 40a s., 43d.

identité personnelle : *Banq.* 207d ; *Théét.* 159b s.

ignorance/ignorant : *Alc.* 117d-118b ; *Sec. Alc.* 143a-144d ; *Ap.* : 29 ; *Banq.* 204a ; *Clit.* 407d ; *Dém.* 381e ; *Éryx.* 394e, 397e, 398a, 405a-405b ; *Euthyd.* 286d s. ; *Hip. maj.* 294d, 296a ; *Hip. min.* 366b, 372e s. ; *Just.* 375c-375d ; *Lois* III, 600b, VII, 819a, IX, 863c ; *Lys.* 218a ; *Mén.* 80d s. ; *Phéd.* 89 ; *Phèdre* 239b, 277e ; *Phil.* 48c s. ; *Prot.* 325b s., 357, 358c ; *Rép.* V, 477a, V, 478c, IX, 585b ; *Riv.* 137e ; *Sis.* 388a ; *Soph.* 228c s. ; *Théag.* 123d ; *Théét.* 194e, 199e ; *Tim.* 86b, 88b ; voir aussi délire/délirant.

Îles des Bienheureux (les) : *Banq.* 179e, 180b ; *Epin.* 992c ; *Gorg.* 523b, 526c ; *Ménex.* 235c ; *Rép.* VII, 519c, VII, 540b. Lieu de séjour de certains héros après leur mort.

Ilion : voir Dardanie ; Troie/Troyen. Ancien nom de Troie.

Ilissos : *Ax.* 364a ; *Criti.* 112a ; *Phèdre* 229a s. Fleuve de l'Attique, voir l'annexe 27.

illégalité : *Sec. Alc.* 146b ; *Let.* III, 315c, VII, 336b ; *Lois* III, 701a s. ; *Min.* 314d ; *Rép.* IV, 424d s. ; *Riv.* 137d ; voir aussi anarchie.

illimité : *Phil.* 23c s., 25, 31a ; voir aussi fini ; infini.

illusionniste(s) : *Lois* X, 909b s., XI, 933a s. ; *Pol.* 291a, 303c ; *Soph.* 235a.

illusions : *Phéd.* 74b ; *Phil.* 38d, 40a, 40d, 42a s. ; *Rép.* VII, 523b s., X, 602c s. ; *Soph.* 235e s. ; *Théét.* 157e.

image(s) : *Crat.* 439a ; *Let.* VII, 342b s. ; *Lois* X, 910a ; *Parm.* 132d s. ; *Phèdre* 235e, 236b ; *Phil.* 38d ; *Prot.* 322a ; *Rép.* VI, 509e s., X, 596d s. ; *Soph.* 235b s., 239d s., 260e, 264c s., 266 s. ; *Tim.* 37d, 52c ; voir aussi modèle et copie ; figures ; imitation/imitatif/imitateurs ; similitude ; statues.

imitation/imitatif/imitateurs : *Crat.* 423, 426c s., 430b s. ; *Criti.* 107c s. ; *Epin.* 975d ; *Lois* II, 655d s., II, 667d s., VII, 798d s., VII, 812c, VII, 814d s., X, 889d ; *Rép.* III, 392d s., III, 395c s., III, 397b s., X, 595 s. ; *Soph.* 219a, 234a s., 265a, 266 s. ; *Tim.* 19d s., 48e ; voir aussi image(s) ; modèle/patron ; présomption ; similitude.

immortel/immortalité : *Ap.* 40e ; *Ax.* 365e, 370b-370c ; *Banq.* 206e-209 ; *Déf.* 415a ; *Let.* VII, 334e s. ; *Lois* II, 661b s., IV, 714a, IV, 721c, VI, 774a, VI, 776b, XII, 967d ; *Mén.* 81b s., 85c s. ; *Phéd.* 70c-76, 85e s., 87, 91 s., 105 s., 107c ; *Phèdre* 245c s. ; *Rép.* X, 608c s. ; *Tim.* 41a s., 69c, 70a, 90c ; voir aussi âme(s) ; dieu(x) ; mort (L'au-delà, etc.).

impétuosité : *Pol.* 307b s. ; *Rép.* VI, 503c ; *Théét.* 144b.

impiété/impie(s) : *Ap.* 24b, 26b s. ; *Ax.* 371e ; *Euthyph.* 4e s., 6d s., 9c s. ; *Lois* IV, 716d s., VII, 799b, IX, 868e s., X, 885, X, 899e s., X, 907d-910 ; *Min.* 318e ; voir aussi athéisme/athées.

impôts : *Lois* VIII, 850b, XII, 949d, XII, 955d s. ; *Rép.* I, 343d, VIII, 567a, VIII, 568e.

impudence : *Lois* I, 647b, III, 701b.

Inachos : *Rép.* II, 381d. Fleuve argien, voir l'annexe 27.

incantation : au sens strict, l'incantation est une formule rituelle prononcée lors d'une cérémonie, qu'il s'agisse d'un sacrifice ou d'un rite à mystère, et dont la fonction est de susciter les effets d'une puissance divine. L'action que le mythe exerce sur l'âme est parfois associée au charme magique (*kélesis*) comme elle l'est à l'incantation (*epoidé* ; *Lois* II 659e, X, 903a-b ; *Phéd.* 77d-78a et 114d ; ou *Euthyd.* 289e). Elle l'est fréquemment au jeu, comme c'est le cas ici (*Banq.* 197e ; *Lois* I 647d, II 659e, V 732d, VII 795d, 796d, 798b, 803c-d, XII 942a ; *Phil.* 30e ; *Rép.* X 602b ; *Soph.* 237b).

inceste : *Lois* VIII, 838a s. ; *Rép.* V, 461e.

individu(s) : *Crat.* 386 ; *Let.* VII, 326a, VII, 330c s. ; *Lois* III, 689b s., V, 739c s., VIII, 828d s., IX, 875a s., IX, 877d, XI, 923a s., XI, 925e s., XI, 930c ; *Parm.* 133d s. ; *Rép.* II, 368e s., IV, 434d s., IV, 441, V, 462c s., VIII, 543d s., VIII, 544e s., IX, 576c, IX, 577c.

indolence : *Lois* VI, 779a ; voir aussi oisiveté.

inégal : *Parm.* 140b, 149d s. ; *Phéd.* 74a-74c.

infanticide : *Rép.* : V, 459e, V, 460c, V, 461a s.

infini : *Phil.* 15b s. ; *voir aussi* illimité.

inimitié : *Euthyph.* 7c s. ; *Let.* III, 318e, VII, 337b ; *Rép.* VIII, 547a ; *voir aussi* conflits ; faction(s) ; haine.

initiés/initiation (dans les mystères) : *Ax.* 371d-371e ; *Banq.* 210 ; *Euthyd.* 277e ; *Let.* VII, 333e ; *Lois* VII, 815c ; *Mén.* 76e ; *Phéd.* 69c. L'initiation (*teleté*), l'acte le plus important des mystères, est ainsi introduite comme un divertissement, un jeu (*paidia*), et elle est décrite encore comme une incantation (*epoidée*), qui est à son tour présentée comme un remède (*phármakon*) : sur ce dernier point, *voir* le début du *Charmide*. Cette cérémonie consiste à faire passer l'initié d'une vie ordinaire à une autre placée sous la protection d'une divinité. *Voir* Corybantes.

injustice : *Alc.* 109b-110c, 111e-113e ; *Clit.* 407d ; *Cri.* 49 ; *Déf.* 413d, 415e, 416 ; *Éryx.* 396e-397a ; *Gorg.* 477c s. ; *Just.* 373a-375d ; *Lois* II, 662b s., V, 730d, V, 731c, IX, 864a ; *Min.* 314d, 315e-316a, 317c, 318d ; *Prot.* 323e, 333b s. ; *Rép.* I, 343c s., I, 348d s., I, 351c s., II, 360e s., II, 366d s., III, 392b, IV, 434, IV, 444b s., VIII, 545b, IX, 588b s., X, 613c s. ; *Riv.* 138b ; *Soph.* 228e ; *voir aussi* juste/justice ; mal ; maladie ; mauvais/malfaisant ; pervers/perversité ; vice.

innovation : *Lois* II, 656d, II, 660b, IV, 709a, VII, 797c ; *Rép.* IV, 424b s. ; *voir aussi* changement(s) ; éducation ; gymnastique ; jeux ; musique/musical ; révolution.

inondations : *Lois* III, 677a ; *Tim.* 22 ; *voir aussi* déluge(s).

inscriptions : *voir* Delphes/oracle de Delphes/dieu de Delphes.

insolence : *Lois* I, 641c ; *voir aussi* impudence.

inspiration : *Ap.* 22c ; *Ion* 534, 536, 542 ; *Lois* III, 682a, IV, 719c ; *Mén.* 99 ; *Phèdre* 245a, 249d s., 265b ; *Tim.* 78e s. ; *Vert.* 379c-379d.

instant : *Parm.* 156d s.

intellect(*noûs*)/intellection/intellectuel : *Rép.* V, 476d s., VI, 508b s., VII, 532a, VII, 534a ; *Tim.* 88a ; *voir aussi* entendement ; esprit ; raison.

intellect (*noûs*)/intelligible : *Al.* 6 ; *Alc.* 123e, 125a 133c, 134e ; *Sec. Alc.* 146a, 146c ; *Déf.* 412e, 413a, 413d ; *Éryx.* 395a ; *Let.* VII, 344a ; *Lois* I, 632c, III, 688a, XII, 961d s. ; *Phil.* 11b s., 21b, 59d s., 66b ; *Rép.* VI, 509d s., VII, 517b s. ; *Soph.* 249a s. ; *voir aussi* esprit ; sage/sagesse.

intempérance/intempérant : *Gorg.* 493b s. ; *Tim.* 86c s. ; *voir aussi* intoxication ; ivre/ivresse.

intendants, dans la cité des *Lois* : de la place publique, de la ville et de la campagne, *voir* l'annexe 13.

intentionnelles et non-intentionnelles (actions) : *Lois* IX, 878b ; *voir aussi* grée (de son plein, ou contre).

intérêt (prêt à) : *Lois* V, 742c, XI, 921d.

intérêt personnel, l' : *Rép.* II, 359c.

intoxication : *Lois* I, 637b s., I, 645d s., II, 666b s. ; *voir aussi* boire/beuveries ; ivre/ivresse.

intuition : *Déf.* 414a ; *Phéd.* 66, 79, 83b.

inutile : *Hip. maj.* 295e ; *Lys.* 210c ; *Riv.* 136b, 136e-137b.

Inykos : *Hip. maj.* 282e, 283c, 284b. Une bourgade en Sicile ; on ne sait où la situer précisément.

Iolaos, et Héraclès : *Euthyd.* 297c s. ; *Phéd.* 89c. Neveu d'Héraclès et son compagnon dans les victoires et dans l'exil.

Ion d'Éphèse : interlocuteur du *Ion* (530a s.). Il n'est connu que par le dialogue de Platon.

Ion, fils d'Apollon : *Euthyd.* 302c. Fils du dieu Apollon et de Créüse, la fille d'Érechthée, le premier roi d'Athènes ; il était considéré comme l'ancêtre des Ioniens.

Ionien(s) : *Banq.* 182b, 220c s. ; *Euthyd.* 302c ; *Lach.* 188d ; *Lois* III, 680c ; *Rép.* III, 398e s. ; *Soph.* 242d s. ; *Théag.* 129d ; *Théét.* 179d s.

Iphiclès : *Euthyd.* 297e. Demi-frère d'Héraclès et père d'Iolaos.

Iris : *Crat.* 408b ; *Théét.* 155d. Fille de Thaumás et d'Électre.

ironie : *Rép.* I, 337a.

irrationnels (mathématiques) : *Hip. maj.* 303b ; *Rép.* VII, 534d.

irrigation (travaux d') : *Criti.* 111d, 117a s. ; *Lois* VI, 761b s.

Isis : *Lois* II, 657b. Importante déesse égyptienne, épouse d'Osiris et mère d'Horus.

Isménias : *Mén.* 90a ; *Rép.* I, 336a. La rumeur veut que la fortune de ce chef du parti démocratique à Thèbes vienne de l'argent que lui ont donné les Perses pour susciter des embarras aux Lacédémoniens.

Isocrate : *Let.* 13, 360c ; *Phèdre* 278e s. Orateur fameux.

Isoloque : *Alc.* 119a. Père de Pythodore.

Isthme/isthmien : *Criti.* 110d ; *Lois* XII, 950e ; *Lys.* 205c.

L'Isthme désigne Corinthe, et par extension les jeux qui y étaient organisés.

Italie : *Éryx.* 392d-393a ; *Let.* III, 317b, VII, 326b, VII, 328a ; *Lois* II, 659b, VI, 777c ; *Rép.* X, 599e.

Ithaque : *Ion* 535c ; *Rép.* III, 393b. Île dont Ulysse est le roi.

ivoire : *Hip. maj.* 290b s., 290d, 301a ; *Lois* XII, 956a.

ivresse : *Euthyph.* 4c ; *Lois* I, 637a s., I, 640e s., I, 645e s., II, 671b, VI, 775b s. ; *Min.* 320a ; *Phèdre* 238b ; *Rép.* III, 398e, III, 403e, IX, 573c ; voir aussi boire, beuveries ; intoxication ; vin.

J

jalousie : *Lois* V, 731a s. ; *Ménex.* 242a ; *Phèdre* 232, 247a ; *Tim.* 29e ; *Vert.* 376d-377a ; voir aussi envie ; peur.

Japet : *Banq.* 195b.

jeune : *Sec.* *Alc.* 139c ; *Ax.* 367a ; *Déf.* 415c ; *Éryx.* 399a ; *Hip. maj.* 286a s. ; *Hippar.* 226a ; *Let.* VII, 328b, VII, 338c, VII, 339e ; *Lois* I, 634d s., II, 653d s., II, 664a s., II, 664e, II, 671c, III, 690a, IV, 714e, IV, 721d, V, 729b s., VII, 791d, VII, 797b s., VII, 823c, VIII, 833c, IX, 879c, X, 888c, XI, 917a, XI, 929c, XII, 947b s., XII, 964e s. ; *Parm.* 130e ; *Phil.* 15d s. ; *Rép.* II, 365, II, 378d, III, 408c, III, 412c, V, 465a, VI, 492a, VII, 539b ; *Soph.* 234d s. ; *Théag.* 128a ; *Tim.* 81b ; *Vert.* 379a-379b ; voir aussi éducation ; enfants ; fille(s) ; garçon(s).

jeux : *Alc.* 110b, 110e ; *Charm.* 174b ; *Éryx.* 395a-395b ; *Euthyd.* 277b ; *Gorg.* 450d ; *Hippar.* 229e ; *Let.* XIII, 363d ; *Lois* I, 643b s., I, 644d s., V, 739a, VII, 797a s., VII, 807c, VII, 813d s., VII, 820c s., VIII, 828c s., XII, 969a ; *Lys.* 206e ; *Min.* 316c ; *Phéd.* 110b ; *Phèdre* 274d ; *Pol.* 292e ; *Rép.* I, 333b, II, 374c, IV, 422e, VI, 487b, VII, 514, VII, 536e, X, 604c ; *Sis.* 387e ; *Théét.* 146a, 181a ; voir aussi jouer ; sport.

joie : *Let.* III, 315b ; *Lois* V, 732c.

jouer : *Lois* II, 667d s. ; *Rép.* IV, 425a, VII, 536e ; voir aussi enfants ; jeu.

jour(s) : *Déf.* 411b ; *Lois* VII, 800e, VIII, 828a, VIII, 834e, VIII, 849a s. ; *Parm.* 131b ; *Tim.* 39c, 47a.

jour/nuît : *Déf.* 411b ; *Tim.* 39c, 47a.

judiciaire (le pouvoir), dans la cité idéale : *Lois* XII, 956b s. ; voir aussi tribunaux. Voir l'annexe 13.

jugé(s) : *Gorg.* 478a, 480b ; *Just.* 373b-373e ; *Lois* II, 659a, II, 669a s., VI, 761e, VI, 765b s., VI, 766d s., VIII, 833e, VIII, 834c, IX, 855c-857b, IX, 866c, IX, 867e, IX, 871d, IX, 877b, IX, 878d, IX, 879a, IX, 879d s., IX, 880d,

XI, 916c, XI, 926d, XI, 928b, XI, 932c, XI, 934b, XI, 938b, XII, 946d, XII, 948a, XII, 949a, XII, 949b, XII, 956d, XII, 9576 s., XII, 958c ; *Min.* 320c ; *Pol.* 305b s. ; *Rép.* III, 409a s., IX, 580a ; *Riv.* 138d ; *voir aussi* gardiens des loïs ; jurys/jurés ; loi(s)/législation ; magistrats, dans la cité idéale ; tribunaux.

jugement(s) : *Ax.* 371c ; *Déf.* 414a, 415b, 416 ; *Dém.* 381c-382b, 383a-383c ; *Gorg.* 523 s. ; *Let.* VI, 335a ; *Lois* I, 644d s., V, 728b s., XII, 959b s. ; *Min.* 314e-315a ; *Phéd.* 107d s., 113d ; *Rép.* X, 614c s. ; *Soph.* 264a s. ; *Théét.* 187a s. ; *voir aussi* châtiments ; Hadès ; juste/justice ; opinion ; penser/pensée.

juriste(s) : *Hippar.* 225c ; *Rép.* III, 405a s. ; *Théét.* 172d-175d.

jurys/jurés : *Ap.* 18a, 35 ; *Dém.* 383b ; *Éryx.* 399b-399c ; *Lois* II, 674b, XII, 956e.

juste/justice : *Alc.* 109b-110e, 111e-115a, 116c-117a, 121e-122a, 127c, 134c, 135e ; *Sec. Alc.* 149d-150b ; *Banq.* 209a ; *Clit.* 407b-407e, 408b, 408e-410c ; *Crat.* 413 ; *Déf.* 411d-411e, 412e, 413a, 413b, 414e, 415e ; *Dém.* 383a-383b ; *Epin.* 988e ; *Éryx.* 396e-397a ; *Euthyph.* 4b, 12 ; *Gorg.* 464b s., 470 s., 483-484c, 488b s., 492, 507e, 516c ; *Hippar.* 229a ; *Hip. maj.* 287c ; *Hip. min.* 375d s. ; *Just.* 372a-375c ; *Let.* VI, 323b, VII, 329a, VII, 335e s., VII, 342d ; *Lois* II, 660e s., II, 662c s., III, 690b, IV, 714c, IV, 716d, V, 730d, VI, 757e, VI, 777d s., X, 890a, XI, 937e, XII, 943e, XII, 945d ; *Lys.* 216b ; *Mén.* 73b s., 78e s. ; *Min.* 314c-314d, 315e-316a, 317c, 318d ; *Phéd.* 67b ; *Phèdre* 247d ; *Phil.* 39e s. ; *Prot.* 322c s., 324e s., 329c s. ; *Rép.* I, 331b-II, 370, II, 371e, II, 372e, III, 392b, IV, 427d s., IV, 432b-435, IV, 441-445, V, 479a, V, 479e, VI, 501b, VII, 517e, IX, 580, IX, 588b s., X, 612b s. ; *Riv.* 137d-138e ; *Vert.* 376d ; *voir aussi* bien/bon/bonté ; droit (adj.)/rectitude (des actes) ; intégrité ; jugement(s) ; légal ; droit (adj.)/rectitude (des actes) ; tempérance/tempérant ; tribunaux.

K

Kaineus : *Lois* XII, 944d. Fille du roi des Lapithes, Kainis est violée par Poséidon. Pour le prix du plaisir obtenu, le dieu lui promet d'exaucer son vœu. Elle demande à être changée en un homme qui ne peut être pénétré, et devient un guerrier invulnérable.

Kéramée : *Prot.* 315d. Dème de l'Attique où se trouve le quartier des potiers, le Céramique. *Voir* l'annexe 29.

Khènè : *Prot.* 343a.

Lieu en Laconie, *voir* l'annexe 27.

Knossos : *voir* Cnossos.

Konnos : *Euthyd.* 272c, 295d ; *Ménex.* 235e. Cithariste qui aurait été le professeur de Socrate en ce domaine.

Krommyon : *Lach.* 196e. Laie d'une redoutable férocité qui dévaste les environs de Corinthe ; elle est tuée par Thésée.

Kronos : *voir* Cronos.

Kupris (Aphrodite) : *Épig.* 17.

Kyanè : *Théag.* 125d-125e. Fille de Liparos, le roi des Auriens, elle est l'épouse d'Éole. Elle passe pour habile à gouverner, comme sa fille Kallikritè.

Kyathénéon : *Banq.* 173b. Dème de l'Attique, *voir* l'annexe 29.

L

Lacédémone/Lacedémonien(s) : voir Sparte/Spartiates(s).

Lachès : interlocuteur du *Lachès* (180b s.) ; *Banq.* 221a s. Plus âgé que Socrate, c'est avant tout un militaire. Il est élu stratège en 436-435 et en 426-425. Il meurt à la bataille de Mantinée en 418.

Lachésis : *Lois* XII, 960c ; *Rép.* X, 617c s., X, 620e. La troisième des Moires, celle qui règne sur le passé.

lâcheté : *Alc.* 115d-115e ; *Ax.* 365b ; *Déf.* 416 ; *Lois* X, 900e s., XII, 944e s. ; *Ménex.* 246b, 246e ; *Prot.* 326c, 359 s. ; *Rép.* V, 468a, VI, 486b ; voir aussi courage/courageux.

Laïos : *Lois* VIII, 836c. Roi de Thèbes, époux de Jocaste qui lui donne comme fils Œdipe qui le tuera, Laïos est l'une des principales figures de l'homosexualité masculine en Grèce ancienne.

Laïs : *Épig.* 11. Courtisane, inconnue par ailleurs.

Lamachos : *Lach.* 197c. Avec Alcibiade et Nicias, il est l'un des trois commandants qui dirigent l'expédition de Sicile lancée par Athènes en 415. Il meurt peu de temps après l'arrivée des troupes athéniennes devant Syracuse.

lamentation(s) : *Al.* 1, 8 ; *Ax.* 365a, 368b ; *Lois* III, 700b, VII, 800c s. ; *Phil.* 47e, 50b s. ; *Rép.* III, 387b s., X, 603e ; voir aussi peine ; affliction.

Lamisque : *Let.* VII, 350a. Personnage, probablement de Tarente, inconnu par ailleurs.

Lampido : *Alc.* 123e-124a. Fille du roi spartiate Léotychidas II, et femme du roi spartiate Archidamos II.

Lampros : *Ménex.* 236a. Musicien et maître de musique célèbre à Athènes.

Lampsaque : *Ion* 530c. Colonie phocéenne au nord de la Troade, voir l'annexe 27.

langage : *Alc.* 111a-111c ; *Ap.* 17c s. ; *Charm.* 163d ; *Crat.* 418b s., 421c s., 422d s., 422e, 424e s., 427e ; *Déf.* 414d ; *Euthyd.* 277e ; *Lach.* 197d ;

Let. VII, 342e ; *Lois* XII, 944b s. ; *Mén.* 75e ; *Prot.* 322a, 337a s., 340a ; *Soph.* 261e s. ; *Théét.* 165a, 168b s., 184c, 196e ; voir aussi discours ; écriture/écrivains ; étymologie ; lecture ; lettres (de l'alphabet) ; syllabes.

Laodamas : *Let.* XI, 358d. Peut-être une autre graphie pour Léodamas de Thasos, membre de l'Académie et grand mathématicien du IV^e siècle.

Laomédon : *Let.* XII, 359d. Père de Priam et l'un des premiers rois de Troie. Il refuse de céder à Héraclès les chevaux divins qui sont en sa possession et qu'il lui a promis s'il tue un monstre marin envoyé par Poséidon et délivre Hésione. Pour venger cet affront, Héraclès attaque Troie qu'il met à sac.

Larisse : *Mén.* 70b, 97a. Principale cité de Thessalie, voir l'annexe 27.

Le divin modèle : *Rép.* VI, 500e s. ; voir aussi modèle et copie ; modèle/patron.

Léchaon : *Ménex.* 245e. En 393, les Argiens, qui ont massacré ou chassé hors de Corinthe les partisans de Sparte, obtiennent le soutien des Athéniens et des Béotiens. Mais deux adversaires de cette politique ménagent au commandant lacédémonien Praxitas, qui se tient à Sicyone avec ses troupes, un accès de nuit aux remparts qui relie Corinthe à son port, le Léchaon. Le lendemain, les troupes lacédémoniennes sont victorieuses.

lecture et écriture : *Al.* 7 ; *Alc.* 114c, 118c ; *Charm.* 159c, 161d ; *Clit.* 407c ; *Éryx.* 398a-398e, 402d ; *Lois* VII, 809e s. ; *Prot.* 325e s. ; *Rép.* III, 402a s. ; *Théag.* 122e ; *Théét.* 206a, 207d s. ; voir aussi éducation.

légal : *Hip. maj.* 284e s. ; *Théét.* 172a, 177c s.

législateur(s) : *Banq.* 209e ; *Crat.* 389, 390a s., 393e, 404b, 408a, 414b, 427c, 429a s., 431e, 436b s., 437e ; *Déf.* 415b ; : *Dém.* 383b ; *Epin.* 985c s. ; *Hip. maj.* 284d ; *Let.* VII, 337b s. ; *Lois* I, 628c s., I, 630d s., I, 631d s., I, 634 s., I, 647c s., II, 657b, II, 660a s., II, 663b s., II, 663d, II, 671c, III, 684c s., III, 688a s., III, 688e, III, 691d s., III, 693b s., III, 696e s., III, 697b, III, 701d, IV, 709d, IV, 710d, IV, 718c s., IV, 719d s., IV, 720, V, 459c s., V, 735b s., V, 735d, V, 736c, V, 737a s., V, 737e, V, 738b s., V, 739a, V, 742d s., V, 744a, V, 746c, V, 747a, VI, 757d, VI, 766a, VI, 769b s., VI, 770a s., VI, 772a s., VI, 779c, VI, 780a, VII, 788b s., VII, 798b, VII, 805a s., VII, 806c, VII, 807e, VII, 816c, VII, 817b s., VII, 823a, VII, 823c, VIII, 835c s., VIII, 838e, VIII, 843e s., VIII, 846c, IX, 853c, IX, 858c s., IX, 862c, IX, 870d s., IX, 872e s., IX, 875e s., X, 888d s., X, 890b s., XI, 913c, XI, 916e, XI, 922e, XI, 923b, XI, 925e s., XI, 926d, XI, 927a, XI, 928a, XI, 934b, XI, 934c, XII, 956e s., XII, 957d, XII, 959e, XII, 962d s., XII, 963a ; *Min.* 318b-318d, 321c-321d ; *Phèdre* 278c s. ; *Pol.* 295a s., 309c s. ; *Rép.* IV, 425 s., V, 462a s. ; *Théét.* 177e ; voir aussi homme(s) d'État ; politicien(s).

législation : voir loi(s)/législation.

Lénéennes : *Prot.* 327d. Fêtes du Pressoir en l'honneur de Dionysos, célébrées au cours du mois de Gamélion (de la fin janvier au début du mois de février). Elles comportent des concours dramatiques.

Léocharès : *Let.* XIII, 361a. Sculpteur, inconnu par ailleurs.

Léon : *Ap.* 32c s. Personnage inconnu par ailleurs. Socrate a été, en tant que prytane, chargé de procéder à son arrestation à Salamine.

Léontinoi : *Ap.* 19e ; *Hip. maj.* 282b ; *Ménex.* 243a ; *Théag.* 127e. Cité de Sicile, voir l'annexe 28.

Léontios : *Rép.* IV, 439e s. Personnage inconnu par ailleurs.

Léotychidès : *Alc.* 123e. Roi de Sparte, qui a pour fille Lampido.

Leptine : *Let.* VII, 332a, XIII, 361a, XIII, 361b, XIII, 362b, XIII, 363c, XIII, 363d. Le frère de Denys I^{er} qui est marié à Dikaïosunè, la fille du tyran.

Lesbos : *Épig.* 16 ; voir aussi dialecte(s). Île de la mer Égée.

Léthé (fleuve) : *Rép.* X, 621c. Fleuve infernal, dont le nom est Oubli.

Leto : *Crat.* 406a. La mère d'Apollon et d'Artémis, les jumeaux qu'elle eut avec Zeus.

lettres (de l'alphabet) : *Crat.* 393d, 399a s., 414c s. ; 417b, 418b s., 423e s., 424c s., 426c s., 426d s., 426e, 427a s., 431d s. ; 432e s., 434a s., 434c ; *Hip. maj.* 285d ; *Lois* VII, 810a ; *Phèdre* 244e s. ; *Phil.* 17b, 18b s. ; *Prot.* 312b ; *Pol.* 277e s., 278c ; *Rép.* II, 368d, III, 402a s. ; *Soph.* 253a s. ; *Théét.* 202e s. ; voir aussi alphabet ; noms ; orthographe.

lettres : voir écriture/écrivains ; lecture ; lettres (de l'alphabet).

Leucippe : *Criti.* 113d. Mère de Clito, qui donne naissance aux cinq couples de jumeaux qui deviendront les rois Atlantes.

Leucolophidès : *Prot.* 315e. Père d'Adimante.

liberté : *Alc.* 119a, 122a, 135c ; *Clit.* 408b ; *Déf.* 412d ; *Gorg.* 461e ; *Let.* VII, 324b, VII, 336a, VIII, 354d s. ; *Lois* III, 694b, III, 697b, III, 698b, III, 701b, X, 904c s., XI, 922b-923c, XII, 962e ; *Lys.* 209c s. ; *Phéd.* 99a s. ; *Prot.* 319d ; *Rép.* VIII, 557b, VIII, 561b-563, X, 617e ; *Riv.* 135b, 135d ; *Vert.* 376d.

libertinage (sexuel) : *Lois* VI, 782e s., VIII, 835d s ; *Rép.* V, 458d.

Libye : *Criti.* 108e ; *Pol.* 257b ; *Tim.* 25a s. Nom général pour désigner la partie de l'Afrique située à l'ouest de l'Égypte.

Licymnios : *Phèdre* 267c. Poète et rhéteur qui aurait été le maître de Pôlos.

Ligures : *Phèdre* 237a. Populations situées au nord de l'Italie et au sud-est de la France.

limite/limité : *Phil.* 23c, 25, 26, 30b s., 31 s. ; voir aussi fini ; infini.

Lindos : *Prot.* 343a. Cité de l'île de Rhodes.

litiges : voir procès.

Lits, les trois : *Rép.* X, 596b s.

littérature : voir contes ; épique ; lyrique ; poésie ; tragédie/tragédiens.

Locres : *Let.* XIII, 360a ; *Lois* I, 638b ; *Tim.* 20a. Cité d'Italie du sud.

logique : *Euthyph.* 10 s., 11a ; *Lois* X, 895c s. ; *Lys.* 217c s. ; *Mén.* 71e s., 75, 79d ; *Phéd.* 102e, 104 ; *Phèdre* 265 s., 277b ; *Pol.* 262b s., 285b ; *Prot.* 331d s. ; *Rép.* IV, 427e-433, IV, 436b s., IV, 437c s., V, 454b s. ; *Soph.* 245d, 247b s., 251, 254d-257b s., 261e s. ; *Théét.* 182 ; voir aussi dialectique/dialecticien(s).

loi(s)/législation : *Alc.* 109c ; *Ap.* 24d, 26a, 37a ; *Banq.* 182b ; *Cri.* 50 s., 54 ; *Criti.* 119 s. ; *Déf.* 411d, 411e, 413e, 414e, 415a, 415b, 416 ; *Epin.* 986c ; *Éryx.* 396e ; *Gorg.* 464b s., 483b s. ; 488b s. ; *Hip. maj.* 283e s., 295d, 298b s. ; *Hip. min.* 372a ; *Let.* VII, 325d, VII, 334c s., VII, 336d, VII, 337a s., VIII, 354c s., VIII, 356d s., XI, 359a ; *Lois* I, 625 s., I, 628c s., I, 630e s., I, 633e s., I, 634d s., I, 636e, I, 644d, I, 645a, I, 647a s., II, 656d s., II, 659d s., II, 662b s., II, 671c s., II, 673e s., III, 680a s., III, 684c s., III, 690b, III, 693b s., III, 695c s., III, 697a, III, 700a, IV, 705d, IV, 709d s., IV, 711c, IV, 714c, IV, 714e, IV, 715c s., IV, 718b s., IV, 719d s., IV, 720e s., IV, 721a, IV, 722d s., V, 729d, VI, 751b s., VI, 762e, VI, 769c s., VI, 769d, VI, 770b s., VI, 772a s., VI, 772e, VII, 788b s., VII, 793a s., VII, 797d s., VII, 799e s., VII, 807e, VIII, 841b, VIII, 843e s., VIII, 846c, IX, 853c, IX, 857c, IX, 858c s., IX, 859a, IX, 862d, IX, 870d, IX, 875a s., IX, 875c, IX, 875e s., IX, 880a, IX, 880d s., X, 887a s., X, 889d s., X, 890a s., X, 890e, XI, 917e s., XII, 951b, XII, 951d s., XII, 957c s., XII, 963a ; *Min.* 313a-318d, 314c-314e, 320a-320c, 321b-321d ; *Ménex.* 248e s. ; *Phèdre* 257e s., 278c ; *Pol.* 294 s., 295c s., 297d-300c ; *Prot.* 326c, 326d ; *Rép.* II, 359a, III, 399e, III, 405a s., IV, 425 s., VII, 532a, VIII, 563d, IX, 590e ; *Riv.* 137d ; *Sis.* 387c ; *Théét.* 177c s. ; *Tim.* 24a s., 83e ; voir aussi cité idéale ; coutume ; droit (adj.)/rectitude (des actes) ; gardiens des lois ; législateur(s).

lot(s) : *Lois* III, 690c, VI, 757e, VI, 759c, IX, 856d, XII, 946b ; *Rép.* V, 460a, V, 461e, VIII, 557a ; *Tim.* 18e ; voir aussi élection ; éphores ; propriété ; territoire.

Lotophages (mangeurs de lotus) : *Rép.* VIII, 560c. Peuple qui donne l'hospitalité à Ulysse et à ses compagnons. Ils mangent le fruit du lotus qui leur fait perdre la mémoire.

lourd/léger : *Rép.* V, 479b, VII, 524a ; *Tim.* 62c s.

loyauté : *Let.* X, 358c ; *Lois* I, 630a s.

lumière : *Déf.* 411b ; *Rép.* VI, 507e s., X, 616b s. ; voir aussi vision(s) ; vue.

Lune (déesse) : *Ap.* 26d ; *Banq.* 190b ; *Lois* VII, 821b, X, 886d, X, 887e ; *Rép.* II, 364e.

lune : *Ap.* 26d ; *Ax.* 370b ; *Epin.* 978d s., 990b ; *Lois* VII, 822a, X, 886d s., X, 899b ; *Phéd.* 98a, 111c ; *Tim.* 38c, 38d.

luth : voir lyre.

lutte : *Alc.* 106e, 107a, 107e, 108b-108c ; *Sec. Alc.* 145c ; *Euthyd.* 277d ; *Hip. maj.* 295c ; *Hip. min.* 374a ; *Lois* VII, 795b, VII, 795e s., VII, 814d, VIII, 833e ; *Mén.* 94c ; *Riv.* 132c, 135e ; *Soph.* 232e ; *Théag.* 122e, 125c-125d ; *Théét.* 162b, 169b ; *Vert.* 378a ; voir aussi boxe/boxeurs ; pancrace.

luxure : *Let.* VII, 326c s., VII, 327b ; *Lois* XI, 919b ; *Phèdre* 238a ; *Rép.* II, 372e s., III, 404e s., IV, 420d s., IX, 590b.

Lycabète : *Criti.* 112a ; *Éryx.* 400b. Mont de l'Attique, voir l'annexe 27.

Lycée : *Ax.* 367a ; *Banq.* 223d ; *Éryx.* 397c ; *Euthyd.* 271a, 272d s., 273a, 303b ; *Euthyph.* 2a ; *Lys.* 203a s. Nom qui désigne le sanctuaire

d'Apollon *Lúkeios* (le Loup) pourvu d'un gymnase et qui se trouvait à l'extérieur des murs de la ville à l'est. C'était le lieu de séjour favori de Socrate.

Lycie/Lycien(s) : *Min.* 315c, 316a. Région montagneuse au sud-ouest de l'Asie mineure, voir l'annexe 27.

Lycon : *Ap.* 24a, 36b. L'un des accusateurs de Socrate ; on ne sait pratiquement rien sur lui.

Lycophon : *Let.* II, 314d. Peut-être le Mégarique que cite Aristote.

Lycurgue : *Banq.* 209d ; *Let.* IV, 320d, VIII, 354b ; *Lois* I, 630d, I, 632d, IX, 858e ; *Min.* 318c-318d ; *Phèdre* 258b ; *Rép.* X, 599d s. Celui qui est tenu pour le législateur de Sparte.

Lydien(s) : *Lach.* 188d ; *Pol.* 262e ; *Rép.* II, 359d s., III, 398e s. Habitant de la Lydie, voir l'annexe 27.

Lyncée : *Let.* VII, 344a. Sa vue perçante était légendaire.

lyre : *Alc.* 106e, 108a-108c, 129c-129d ; *Clit.* 407c, 408a ; *Crat.* 390b ; *Hippar.* 226c-226d ; *Hip. maj.* 288c, 289d ; *Hip. min.* 374e ; *Gorg.* 501e s. ; *Lois* III, 700e, VII, 794e, VII, 809e s. ; *Lys.* 209b ; *Min.* 317e ; *Phil.* 56a ; *Prot.* 326a s., 347d ; *Rép.* III, 399d ; *Théag.* 122e, 126e.

lyrique : *Ion* 534 ; *Lois* II, 658b, VII, 812b s., XI, 935e ; *Prot.* 326b ; voir aussi poésie ; poète(s).

Lysanias de Sphettos : *Ap.* 33e. Le père d'Eschine, un membre de l'entourage de Socrate.

Lysanias, père de Céphale : *Rép.* I, 330b.

Lysias : son discours, lu à haute voix dans *Phèdre* (231-234) ; *Clit.* 406a, 410e ; *Phèdre* 227a s., 228a, 234c s., 235 s., 257b, 257c, 263d s., 269d, 272c, 277a, 277d, 278b s., 279a s. ; *Rép.* I, 328b. Rhéteur, fils de Céphale et frère de Polémarque.

Lysiclides : *Let.* II, 315a. Personnage inconnu par ailleurs.

Lysimaque : interlocuteur du *Lachès* (178a s., 200d s.) ; *Lach.* 179a, 179c, 180c, 180d, 187d, 189c s. ; *Mén.* 94a ; *Théag.* 130a ; *Théét.* 151a ; *Vert.* 377d. Fils d'Aristide l'ancien, un homme politique tenu en haute estime à Athènes.

Lysimaque, père d'Aristide l'ancien : *Gorg.* 526b ; *Mén.* 94a.

Lysis : interlocuteur du *Lysis* (207c s., 213d s.) ; *Lys.* 204c, 205c, 206d, 207a, 207c s., 211a s., 212a, 213d s. Fils de Démocrate.

Lysis, père de Démocrate : *Lys.* 205c.

M

Macaon : *Ion* 538c. Fils d'Asclépios, qui est blessé sous les murs de Troie ; il est évacué du champ de bataille par Nestor, et la compagne de ce dernier lui administre un remède.

Macarée : *Lois* VIII, 838c. Fils d'Éole. Il se donne la mort après qu'on ait découvert ses relations incestueuses avec sa sœur.

Macédoine : *Sec. Alc.* 141d ; *Gorg.* 470d, 471c ;

Théag. 124d ; voir aussi Archélaos ; Perdiccas II ; Perdiccas III. Royaume au nord de l'Attique, voir l'annexe 27.

mages (religion des) : *Alc.* 122a.

magie/magiciens : *Lois* XI, 933a s. ; *Phéd.* 78a ; voir aussi sorciers/sorcellerie ; sortilèges.

magistrats, dans la cité des *Lois* : voir aussi charges publiques/officiers publics ; dirigeant(s) ; gardiens des lois ; juge(s). Voir l'annexe 13.

magnanimité : *Déf.* 412e ; voir aussi grandeur d'âme.

Magnésie : *Lois* VIII, 848d, IX, 860e, XI, 919d, XII, 946b, XII, 969a ; voir aussi colonisation/colonie. La cité des *Lois* est nommée d'après le lieu d'origine des colons. Mais on ne peut situer avec précision ce territoire ; s'agit-il de la ville de Magnésie sur le Méandre (voir Héraclée) ou d'une région côtière de Thessalie ? Voir l'annexe 27.

Magnésie (« pierre de Magnésie ou d'Héraclée ») : *Ion* 533d s. ; *Tim.* 80c. L'aimant naturel.

magnificence : *Déf.* 412e ; voir aussi grandeur d'âme.

maîtrise de soi : *Alc.* 121e-122a, 122c, 131b, 133c, 134a-134c ; *Déf.* 411e, 412b, 414e, 415d, 416 ; *Gorg.* 491 s. ; *Let.* VII, 331e, VII, 336e s. ; *Lois* I, 626d s., I, 647d, I, 649c, VIII, 839e s. ; *Phéd.* 68c s., 82b, 114e ; *Phèdre* 237e s., 256 ; *Prot.* 326a, 329c ; *Rép.* III, 389d s., IV, 430e s., IV, 443d s. ; voir aussi modération/modéré ; modestie ; tempérance/tempérant.

mal (le) : *Sec. Alc.* 138b-138c, 148b, 149a, 150c-150e ; *Ap.* 25e s. ;

Ax. 369e-370a ; *Clit.* 407d ; *Phèdre* 240a s. ; voir injustice ; mauvais/malfaisant ; méchant/méchanceté ; pervers/perversité ; vice.

maladie(s) : *Alc.* 126a, 134e ; *Sec. Alc.* 138d, 139d-140b, 140d ; *Ax.* 366a ; *Banq.* 188b s. ; *Cri.* 47d s. ; *Déf.* 416 ; *Éryx.* 393c-393d, 397a-397b, 401a-401c, 404d-405e ; *Euthyph.* 12b ; *Gorg.* 504e s. ; *Hippar.* : 231b ; *Let.* VII, 330c s. ; *Lois* IV, 709a, V, 734b s., IX, 864d, X, 906c, XI, 916a s. ; *Lys.* 217b, 218e ; *Min.* 314b, 316c ; *Phéd.* 110e ; *Phil.* 45c s. ; *Pol.* 296b s. ; *Prot.* 345b s. ; *Rép.* III, 404e s., III, 408d s., IV, 444c s., X, 609a, X, 609b s. ; *Riv.* 136c, 138d ; *Soph.* 228a s. ; *Théag.* 123e-124a ; *Tim.* 44c, 81e s., 86b s., 89b ; voir aussi médecin(s) ; médecine ; santé ;

Maladies particulières, symptômes et traitements : dysenterie, *Théét.* 142b ; *Tim.* 86 ; goutte ; *Sec. Alc.* 139e-140a ; ignorance (maladie de l'âme), *Hip. min.* 372e s. ; inflammations, *Tim.* 85b s. ; lèpre, *Tim.* 85a ; maladie de l'âme, *Gorg.* 479b, *Soph.* 228e, *Tim.* 86b s. ; maux de tête, *Charm.* 155 ; *Rép.* III, 407c ; ophthalmie, *Gorg.* 496a ; *Sec. Alc.*, 139e-140a ; *opisthotonos*, *Tim.* 84e ; peste, *Banq.* 188b s., 201d ; phthisie, *Lois* XI, 916a ; pierre, *Lois* XI, 916a ; strangurie, *Epin.* XI, 358e, *Lois* XI, 916a ; tétanos, *Tim.* 84e ; tremblement, *Tim.* 62b, 85e.

malice : *Phil.* 47e, 48b, 49c s.

Mantinée : *Banq.* 201d s. Cité d'Arcadie, pro-athénienne, voir l'annexe 27.

Marathon : *Gorg.* 516d ; *Lois* III, 698e s., IV, 707c ; *Ménex.* 240c-241b, 245a. Dème de l'Attique, lieu d'une célèbre victoire contre les Perses en 490, voir l'annexe 29.

marchand(s) : *Ax.* 368b ; *Let.* VII, 329e ; *Prot.* 319d ; *Rép.* II, 371d ; *Soph.* 223d s. ; voir aussi commerce/commerçants ; négoce.

Margitès : *Sec. Alc.* 147c-147d. Personnage d'un poème héroïco-comique attribué à Homère, le *Margitès* ; c'est le type de l'extravagant, incapable d'entreprendre quoi que ce soit d'utile.

mariage : *Al.* 8 ; *Lois* IV, 721 s., VI, 772d, VI, 773 s., VI, 775c s., VI, 780b, VI, 784b, VI, 785b, VII, 794b, XI, 924d-926d, XI, 929e s., XI, 930a s., XI, 932b ; *Pol.* 310b s. ; *Rép.* V, 458e s., V, 459e, V, 461a ; voir aussi eugénisme ; procréation.

Mariandyniens : *Lois* VI, 776d. Population indigène asservie par les colons de Mégare qui vinrent s'établir à Héraclée du Pont, en Bithynie, voir l'annexe 27.

marionnette(s) : *Lois* I, 644d s., II, 658c, VII, 803c s ; *Rép.* VII, 514b.

Marsyas : *Banq.* 215b s ; *Euthyd.* 285c ; *Lois* III, 677d ; *Min.* 318b ; *Rép.* III, 399e. Silène qui passe pour l'inventeur de la flûte.

matérialistes : *Lois* X, 888e s. ; *Soph.* 246a s. ; *Théét.* 155e s.

mathématiques/mathématiciens : *Alc.* 114c ; *Ax.* 366e ; *Hip. maj.* 303b ; *Hip. min.* 366c s. ; *Lois* VII, 818c s., VII, 819b s., VII, 819c, VII, 819d s., VII, 819e s. ; *Mén.* 86e s. ; *Phéd.* 92d ; *Phil.* 56d s. ; *Pol.* 257b, 266a s. ; *Rép.* VI, 510c s., VI, 511c, VII, 521d-531, VII, 531d s. ; *Théét.* 147d s., 162e, 185c s. ;

voir aussi arithmétique ; géomètre/ géométrique/géométrie ; nombre(s).

matricide : *Sec. Alc.* 143c, 144b-144c ; *Lois IX*, 869a s.

mauvais/malfaisant : *Banq.* 345d s. ; *Crit.* 49c s., 54c ; *Dém.* 384c-385b, 385e-386b ; *Gorg.* 469 s., 475b s., 489a s., 508d s., 509e, 522c s. ; *Hip. min.* 371e s. ; *Let.* VII, 335a, VII, 351c ; *Lois II*, 663e, V, 731a, V, 731c s., IX, 860d, IX, 861e s., IX, 863e s. ; voir aussi injustice.

méchant/méchanceté : *Alc.* 115a-117a, 118a, 125a-125b, 133c, 134a-134b, 135b-135c ; *Sec. Alc.* 141a, 141c-144a, 146d-146e, 147d, 149c ; *Ap.* 30d, 41 ; *Ax.* 369e-370a ; *Charm.* 156e ; *Clit.* 407a, 409d ; *Déf.* 411d, 411e-412a, 412b, 412c, 413d, 415e, 416 ; *Dém.* 384e ; *Epin.* 978a ; *Éryx.* 393e, 395d-399d, 404e, 405d-406a ; *Gorg.* 468a s., *Hippar.* 227a-228a, 229e-232a ; *Hip. maj.* 296b s. ; 477 ; *Let.* VII, 335a s., VII, 351c ; *Lois II*, 656b, II, 660e s., IV, 716e, V, 728b, V, 731c, IX, 860d, X, 899e s., X, 905b, X, 906a ; *Lys.* 214d, 217b-221c ; *Mén.* 77 s. ; *Min.* 314d, 321d ; *Phéd.* 89e ; *Phèdre* 255b ; *Phil.* 41a ; *Pol.* 273b s. ; *Prot.* 344c s., 345d s., 352c s., 353d s., 355a s., 357d s. ; *Rép.* I, 350c s., II, 364b s., II, 379b s., III, 391d s., III, 408e s., IV, 445c, V, 452d s., X, 608e s. ; *Riv.* 132c, 133b, 136b, 137a-138a, 138d-139a ; *Sis.* 390c-391d ; *Soph.* 227d s. ; *Théét.* 176a s. ; *Tim.* 86e ; *Vert.* 376d-377a, 378d ; voir aussi injustice ; mal ; pervers/perversité ; vice.

médecin(s) : *Alc.* 108e, 107c, 131a ; *Sec. Alc.* 140b, 146e ; *Charm.* 156b s. ; *Clit.* 409b ; *Crat.* 394c ; *Éryx.* 394e ; *Euthyph.* 13d ; *Gorg.* 464d s., 521e s. ; *Just.* 375a ; *Let.* VII, 330d ; *Lois IV*, 720b s., IV, 722b, IV, 723a, VI, 7VI, 1d, IX, 857c s., IX, 865b, X, 902d, X, 903d ; *Min.* 316c-316e ; *Pol.* 293b s., 295b s., 298a ; *Prot.* 313e ; *Rép.* I, 341c, I, 342d, III, 405a, III, 408c s., V, 459c ; *Riv.* 134e, 136c-136d, 138d ; *Sis.* 390d ; *Soph.* 230c s. ; *Théét.* 167a, 167b ; *Vert.* 376b-376d ; voir aussi Acousilaos ; Asclépiade(s) ; Éryximaque ; Hérodicos ; Hippocrate ; médecine.

médecine : *Alc.* 135a ; *Charm.* 155e, 156b s. ; *Clit.* 408e-410x ; *Epin.* 976a ; *Éryx.* 401a-401c, 403a, 404d-404e ; *Gorg.* 464b s., 478 s., 501a, 517e s. ; *Hip. min.* 375b ; *Just.* 375a ; *Lach.* 185c s. ; *Let.* VI, 323b ; *Lois II*, 659e s., IV, 720, X, 903c s. ; *Lys.* 210a, 217, 219c s. ; *Min.* 314b, 316c-317b ; *Phèdre* 268a s., 270b s. ; *Phil.* 56b ; *Pol.* 293b s. ; *Prot.* 334c, 352a ; *Rép.* I, 332c, III, 405, III, 406 s., III, 408a, IV, 425e s., IV, 426b, V, 459c s. ; *Soph.* 229a ; *Théag.* 123e ; *Théét.* 149c ; *Tim.* 88a, 89b s. ; voir aussi maladie(s) ; médecin(s) ; santé.

Médée : *Euthyd.* 285c. Épouse de Jason, qu'elle aide à conquérir la toison d'or. Elle se prétend magicienne, capable de rajeunir tout être vivant qu'elle jette dans une potion magique bouillante.

Mèdes : *Let.* VII, 332b ; *Lois III*, 695b ; *Ménex.* 239e. Populations indo-européennes parentes avec les Perses, et qui jouent un rôle important dans l'Empire suivant les périodes de l'Histoire.

Mégare (en Sicile) : *Lois I*, 630a. Patrie de Théognis, voir l'annexe 27.

Mégare : *Cri.* 53b ; *Éryx.* 392b ; *Let.* VII, 329a ; *Phéd.* 59c, 99a ; *Phèdre* 227d ; *Rép.* II, 368a ; *Théét.* 142c. Cité située sur l'isthme de Corinthe,

voir l'annexe 27.

Mégille : interlocuteur des *Lois* (624a s.) ; *Lois* I, 624a s., VIII, 837e, VIII, 842a. Dans les *Lois*, personnage qui est le porte-parole de Sparte ; il reste inconnu par ailleurs.

meilleur : voir bon/bien/bonté.

Mélampe : *Ion* 538e. Devin célèbre.

mélancolie : *Tim.* 87a.

Mélanippe : *Banq.* 177a ; voir aussi Euripide. Héroïne d'une tragédie d'Euripide.

Mélès : *Gorg.* 502a. Décrit par l'auteur comique Phérécrate comme le pire cithariste que l'on puisse trouver.

Mélésias : interlocuteur du *Lachès* (184e s.) ; *Lach.* 178a s., 179b, 179c, 184e ; *Mén.* 94c ; *Théag.* 130a ; *Vert.* 378a-378c. Fils de Thucydide, l'homme politique ; il se préoccupe de l'éducation de son fils.

Mélétos : interlocuteur de l'*Apologie* (24d s.) ; *Ap.* 19b, 23e. L'un des accusateurs de Socrate.

Mélistos de Samos : *Théét.* 180e, 183e. Penseur éléate.

Mélite : *Parm.* 126c. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

mélodie(s) : *Banq.* 215c ; *Lois* II, 654e s., II, 655a s., II, 669c s., II, 670b s. ; *Rép.* III, 398c s. ; voir aussi mètre ; musique/musical ; rythme(s).

Mémoire (déesse = Mnémosynè) : *Criti.* 180d ; *Euthyd.* 275c ; *Théét.* 191d.

mémoire : *Déf.* 412e, 414a ; *Hip. min.* 368d, 369a ; *Let.* VII, 344 s. ; *Phèdre* 228b s., 275a ; *Phil.* 11b, 21b s. ; 33c s., 34b s., 35a s., 38b s., 39a, 60d ; *Rép.* VI, 486c s., VI, 487a, VI, 490c, VI, 494b, VII, 535c ; *Théét.* 163e s., 166a s., 191c s., 193b-196a ; *Tim.* 26b s. ; voir aussi mnémonique, art.

Mendée : *Prot.* 315a. Cité de Macédoine, voir l'annexe 27.

Ménélas : *Banq.* 174c ; *Euthyd.* 288b ; *Rép.* III, 408. Frère d'Agamemnon et mari d'Hélène.

Ménexène : interlocuteur du *Ménexène* (234a s.) et du *Lysis* (207c s., 212b s., 216a s.) ; *Lys.* 206d, 207b, 211a s., 212a s., 216a s. ; *Phéd.* 59b. On sait peu de choses sur ce personnage.

Menoetios : *Lois* XII, 944a ; *Rép.* III, 388d. Père d'Achille.

Ménon : interlocuteur du *Ménon* (70a s.). Aristocrate thessalien qui entretient des relations avec Athènes et qui se fait mercenaire des Perses.

mensonge : *Dém.* 385c ; *Euthyd.* 283e s. ; *Just.* 374a-375b, 375d ; *Lois* II, 663d s. ; *Rép.* II, 382, III, 389b s., III, 408b s., III, 414b, V, 459c s., VI, 490b ; voir aussi faux/fausseté.

mentir : voir mensonge(s).

Mer Égée : *Épig.* 13. Voir l'annexe 27.

Mer Noire : *Gorg.* 511d s. ; *Lois* VII, 804e. Voir l'annexe 27.

mer : *Al.* 1-2 ; *Ax.* 368b, 370b ; *Épig.* 13, 14 *Lois* IV, 704b s. ; *Phéd.* 109c.

mère(s) : *Sec. Alc.* 143c, 144b-144c ; *Let.* XIII, 361e ; *Ménex.* 237b s., 238 ; *Rép.* V, 460c, IX, 575d ; *Tim.* 50d ; voir aussi parents.

Messène, Messénie : *Alc.* 122d ; *Let.* 8, 354b ; *Lois* III, 683c s., III, 692d, III, 698e. Cité et son territoire au sud-ouest du Péloponnèse sous domination spartiate depuis le VII^e siècle. C'est là qu'a lieu la grande révolte des hilotes.

Messéniens : *Lois* VI, 777c.

Mestor : *Criti.* 114c. L'un des dix rois Atlantes.

mesure(s) : *Alc.* 126c-126d ; *Epin.* 990d ; *Just.* 372a-373d ; *Lois* IV, 716c, V, 746d s. ; *Phil.* 24c s., 55e, 56c s., 64d s., 65d, 66a ; *Pol.* 283d-285b ; *Prot.* 356d s., 357a ; *Rép.* X, 602d ; *Tim.* 69b ; voir aussi modéré/modération ; proportion.

mesurer : *Epin.* 990d ; voir aussi mesure(s).

métempsychose : voir transmigration des âmes.

météques : voir étrangers.

Métion : *Ion* 533a. Avec Dédale, la tradition le considère comme l'un des grands sculpteurs de l'Antiquité.

Mètis : *Banq.* 203b. Elle est présentée comme la mère de Poros dans le *Banquet*.

mètre (poésie) : *Rép.* III, 399b s., X, 601a ; voir aussi rythme(s).

mètre héroïque : *Rép.* III, 400b.

Métrobios : *Euthyd.* 272c ; *Ménex.* 235e. Père de Connos.

Métrodore : *Ion* 530c. Métrodore de Lampsage, qui devait être un rhapsode, est considéré par la tradition comme l'un des premiers à avoir pratiqué l'interprétation allégorique des poèmes qu'il récitait ; on le dit disciple d'Anaxagore.

meurtre/meurtriers : *Sec. Alc.* 143c-144c ; *Euthyph.* 4, 8, 9a ; *Hippar.* 229e-229d ; *Lois* IX, 869e-874b ; *Théag.* 124c ; voir aussi homicide.

Midas : *Lois* II, 660e ; *Phèdre* 264c s. ; *Rép.* III, 408b. Roi de Phrygie, célèbre pour sa richesse et héros de plusieurs anecdotes populaires.

Midias : *Alc.* 120a. Éleveur de caillles destinées au combat.

Mikkos : *Lys.* 204a, 204e, 206e. Personnage inconnu par ailleurs.

Milet : *Hip. maj.* 281c ; *Lois* I, 636b ; *Ménex.* 249d ; *Prot.* 343a ; *Rép.* X, 600a. Cité d'Asie mineure, voir l'annexe 27.

militaire : *Alc.* 134b ; *Sec. Alc.* 142a ; *Ax.* 366e ; *Déf.* 412a, 415c ; *Hippar.* 226c ; *Lois* VI, 753b, VI, 755b s., VI, 760b, VI, 785b, VII, 813d s., VIII, 830d, VIII, 832d s., XI, 921d, XII, 942-945b ; *Phil.* 56b ; *Pol.* 304e s. ; *Rép.* II, 374b s. ; *Sis.* 389c-389d. Cité d'Asie mineure, voir l'annexe 27.

Miltiade : *Ax.* 368d ; *Gorg.* 503c, 515d, 516d. Homme politique athénien important. Vainqueur de Marathon. Il meurt l'année suivante, en 489, d'une blessure reçue à Paros.

mimétique (art) : *Rép.* III, 394e s., III, 395a, III, 395c s., III, 395d s. ; *Soph.* 267 s. ; voir aussi imitation/imitatif/imitateurs.

Minos : *Ap.* 41a ; *Ax.* 371b ; *Gorg.* 523e s., 524a, 526c s. ; *Let.* II, 311b ;

Lois I, 624a s., I, 630d, IV, 706a s. ; *Min.* 318d-321c. Roi de Crète et son législateur inspiré par Zeus qu'il rencontrait tous les neuf ans. Une tradition veut qu'il ait imposé à Athènes un tribut qui stipulait que tous les neuf ans sept jeunes garçons et sept jeunes filles devaient être jetés en pâture au Minotaure, monstre né des amours de Pasiphaé et d'un taureau envoyé par Poséidon. Grâce à Ariane, Thésée réussit à entrer dans le labyrinthe, tue le Minotaure et délivre ainsi Athènes de son obligation. C'est la commémoration de cet événement qui retarde l'exécution de Socrate.

miroirs/reflets dans les miroirs : *Alc.* 132d-133a ; *Épig.* 11 ; *Soph.* 239d ; *Théét.* 193c ; *Tim.* 46a, 71b.

misanthropie : *Phéd.* 89d s.

misologie (haine de la raison) : *Déf.* 415e ; *Phéd.* 89d s. ; *Rép.* III, 411d.

Mithaecos : *Gorg.* 518b. Auteur d'un traité de cuisine italienne.

mnémotechnique (art) : *Hip. maj.* 285e ; voir aussi mémoire.

Mnémosynè : voir Mémoire (déesse).

Fille de Gaia et d'Ouranos

Mneseas : *Criti.* 114c. Nom de l'un des dix rois Atlantes.

mode(s) : *Rép.* III, 398e, III, 399a ; voir aussi harmonie(s).

modèle et copie : *Parm.* 132d ; *Tim.* 29b, 31a, 39e.

modèle/patron : *Lois* V, 739e ; *Parm.* 132d s. ; *Phéd.* 76d ; *Rép.* II, 379a s., VII, 540a, IX, 592b ; *Théét.* 176e s. ; *Tim.* 38b, 39e, 48e ; voir aussi forme(s) ; modèle divin ; modèle et copie.

modéré/modération : *Banq.* 209a ; *Crat.* 414e ; *Criti.* 112c ; *Déf.* 415a, 415d, 415e ; *Let.* VII, 325b ; *Lois* III, 690e, III, 693e, III, 696b, V, 732c, V, 736e s., VIII, 839a ; XI, 918d ; *Phil.* 52c ; *Pol.* 306b s., 308e s. ; *Prot.* 324e s. ; *Rép.* V, 466b ; *Riv.* 134a-134e, 136b ; voir aussi mesure(s) ; tempérance/tempérant.

modestie : *Charm.* 158c, 160e s. ; *Déf.* 412c ; *Lois* I, 647a s., I, 649c, I, 671d, XII, 959d ; *Phèdre* 254 ; *Pol.* 310d s. ; *Soph.* 230d ; voir aussi respect ; tempérance/tempérant.

mœurs : *Lois* VII, 797b s. ; *Prot.* 325e s. ; *Rép.* IV, 424 s., IV, 425b, VIII, 563a s.

Moires (les) : *Épig.* 3 ; *Epin.* 982c ; *Hip. maj.* 293b ; *Let.* VII, 337d s. ; *Lois* XII, 960c ; *Rép.* X, 617c s. ; voir aussi Adrastée ; Atropos ; Clotho ; destinée(s) ; Lachésis ; nécessité. Filles de la Nécessité, ce sont trois déesses qui président au destin, le terme *moïra* désignant la part assignée à chacun.

Mômos : *Rép.* VI, 487a. Déesse qui personnifie la critique et le sarcasme.

monarchie : *Let.* V, 321d, V, 322a ; *Lois* III, 693d, VI, 701e, VI, 756e ; *Rép.* IX, 576d, IX, 576e, IX, 580c s., IX, 587b ; *Pol.* 291d s., 302c s., 303b ; voir aussi roi/royauté ; tyrannie/tyrannique/tyran(s).

monde souterrain : voir Hadès.

monde : *Ap.* 41 ; *Banq.* 192e ; *Crat.* 403 ; *Epin.* 977e ; *Gorg.* 523b, 525 ; *Lois* V, 727d, VIII, 828d, IX, 870e, IX, 881a, X, 896e-899a, X, 904d s., XII,

950b XII, 959b s. ; *Phéd.* 108b, 109d s., 114 ; *Phèdre* 249a ; *Phil.* 30a s. ; *Pol.* 269c s. ; *Rép.* I, 330d s., II, 363d s., II, 366a, III, 386b s., VI, 498d, X, 614d s. ; *Théét.* 177a ; *Tim.* 28 s., 29e s., 31a s., 33a, 33b, 34a s., 36c s., 37b, 41d, 55c s., 90d ; voir aussi Hadès ; multitude.

monnaie : *Dém.* 383b ; *Éryx.* 400a-400e ; *Lois* V, 742a, V, 746d, XI, 918b ; *Vert.* 378d ; voir aussi argent. Voir l'annexe 30.

monogamie : *Rép.* V, 457d s.

monuments : voir tombeaux.

mort :

Attitude envers les morts, rites, nonneurs rendus, etc. : *Ax.* 364c ; *Hip. maj.* 282a ; *Lois* VII, 801e, XII, 947b s., XII, 959a ; *Ménex.* 234c, 236d s., 249a s. ; *Min.* 315c-315d ; *Rép.* V, 469c s. ;

au-delà (l'), l'âme des morts : *Ap.* 41 ; *Ax.* 365e-366b, 368b, 369b, 371a-372 ; *Crat.* 398b s., 403 ; *Épig.* 2 ; *Gorg.* 523b s., 525, 526c, 527c ; *Hip. maj.* 282a ; *Let.* II, 311c s. ; *Lois* IX, 870e, IX, 872e, X, 904d s., XI, 927a, XII, 958e s. ; *Ménex.* 248b s. ; *Phéd.* 63-69, 84, 95, 108, 114 ; *Phèdre* 249a, 256 ; *Rép.* I, 330d s., II, 363d s., III, 386 s., X, 614b s. ; *Théét.* 177a ;

mort (la) comme châtiment : *Sec. Alc.* 142a ; *Gorg.* 512a s. ; *Let.* VII, 331d, VII, 336e, VII, 351c, 8.356d s. ; *Lois* V, 735e, IX, 854e, IX, 856c, IX, 859b, IX, 860b, IX, 862e s., IX, 866c, IX, 868c, IX, 868e, IX, 869b s., IX, 871d s., IX, 872b, IX, 872c, IX, 873b, IX, 874b, IX, 877b, IX, 881a, X, 908e s., XI, 914a, XI, 915b s., XI, 933d s., XI, 937d, XI, 938c, XII, 941d, XII, 946e, XII, 952d, XII, 955b s., XII, 957e s., XII, 958c ; *Pol.* 297e, 308e ; *Rép.* III, 410a ; voir aussi peine capitale ;

Nature de la mort, attitudes envers la mort, valeur de la mort : *Alc.* 115b-115e ; *Ap.* 29, 35, 37b, 40b s. ; *Ax.* 364b-365d, 366c, 367b-367c, 369b-370a, 370e, 372 ; *Ax.* 365c-366b, 370c-370e ; *Déf.* 412a ; *Épig.* 14, 15 ; *Gorg.* 524b s. ; *Let.* VII, 331d ; *Lois* VIII, 828d, XII, 944d s. ; *Ménex.* 234b, 247c s. ; *Phéd.* 61d-69, 71c, 77e, 80c, 95, 107e ; *Rép.* I, 330d s., III, 386 s., VI, 486a ; *Tim.* 81d s.

Mormoluké : *Ax.* 364b ; *Crit* 47c ; *Gorg.* 473d ; *Phéd.* 77e. Mormoluké, ou Mormô, est, comme Lamia, une méchante « sorcière » que l'on évoque pour faire peur aux enfants.

Morychos : *Phèdre* 227b.

mots : *Alc.* 129b-129c, 130d ; *Crat.* 421d ; *Gorg.* 449d s. ; *Lois* II, 669d ; *Ménex.* 236e ; *Phèdre* 263a s., 275, 276, 278a s. ; *Phil.* 39a ; voir aussi noms.

mouvement par soi : *Déf.* 411c ; *Lois* X, 895b ; *Phèdre* 245c, 245e ; *Pol.* 269e ; *Tim.* 88e s.

mouvement(s) : *Crat.* 411e, 426c s., 434c, 436e, 437c s., 438c, 439c, 440 ; *Déf.* 411c ; *Lois* VII, 789b s., VII, 790e s., VII, 821b s., X, 893b s., X, 894b s., X, 897c s., XII, 966e ; *Parm.* 129e, 136b, 138b s., 139a, 145e s., 156c s., 159a, 162c s., 163e ; *Phèdre* 245c s. ; *Pol.* 269c s. ; *Rép.* IV, 436c s., VII, 529d s., X, 616e s. ; *Soph.* 250, 254d s. ; *Théét.* 153, 156, 182 ; *Tim.* 34a,

36c s., 38a, 38c s., 40c, 43b, 57d s., 88c s., 89e ; voir aussi changement(s).

moyenne (la) : *Déf.* 415a ; *Let.* VIII, 354e ; *Lois* III, 679b, III, 701e, V, 728e s., VII, 792d ; *Pol.* 284a s. ; *Prot.* 346d ; *Rép.* X, 619a ; *Tim.* 36a.

multiple, le :

entendu comme le grand nombre, (par opposition à l'élite, aux sages, aux hommes bons, etc.) : *Alc.* 110e-112a, 132a ; *Sec. Alc.* 145a ; *Ax.* 369a ; *Cri.* 44, 47 s., 49b s. ; *Epin.* 982d ; *Gorg.* 488d s. ; *Hip. maj.* 284e, 299b ; *Let.* II, 312a, II, 314a, VII, 336b, VII, 341e, VII, 344c s. ; *Lois* II, 655d, II, 658e, II, 659b, II, 660e s., III, 700e, IV, 707d, IX, 859d, IX, 860c, XI, 916e, XII, 967a ; *Min.* 318e ; *Phil.* 67b ; *Prot.* 317a ; *Rép.* IV, 426c s., VI, 493 s. ; *Théag.* 127a ; *Tim.* 47d ; voir aussi être(s) humain(s) ; multitude, la ; peuple, le ; public ;

par opposition à l'un, à la forme, etc. : *Parm.* 127e, 128b, 129b s., 136a, 137c, 139d, 143a, 159d, 165e s. ; *Phil.* 14c-17x ; *Rép.* VI, 507b ; *Soph.* 251b ; voir aussi un ;

multitude, la : *Ap.* 28a ; *Hip. maj.* 284e ; *Lois* VI, 758b ; *Pol.* 292e, 297b ; *Rép.* VI, 492, VI, 493 s., VI, 496c, VI, 500d s., IX, 586a s. ; voir aussi être(s) humain(s) ; monde ; multiple, le (par opposition à l'élite, etc.) ; peuple, le ; public.

munificence : voir grandeur d'âme.

Murinè : *Crat.* 392a. Terme homérique difficile à interpréter.

Musée : *Ap.* 41a ; *Ion* 536b ; *Prot.* 316d ; *Rép.* II, 363c s., II, 364e. Disciple d'Orphée ; ils sont souvent cités ensemble.

Muses : *Alc.* 108c-108d ; *Banq.* 197b ; *Crat.* 406a ; *Criti.* 108c ; *Épig.* 12, 16 ; *Epin.* 991b ; *Euthyd.* 275c ; *Ion* 533e s., 535e s. ; *Lois* II, 653d, II, 654a, II, 665a, II, 669c, II, 672d, III, 682a, IV, 719c, VI, 775b, VI, 783a, VII, 796e ; *Ménex.* 239c ; *Phèdre* 237a, 245a, 259b s., 265b ; *Rép.* II, 364e ; *Soph.* 259e ; *Théét.* 191d ; *Tim.* 47d. Les neuf filles de Zeus et de Mnémosyne ; elles sont les inspiratrices de ceux qui s'adonnent à tout ce qui touche à la culture : poésie, musique, danse, rhétorique, etc.

musique/musical : *Al.* 8 ; *Alc.* 106e, 108a-108e, 118d, 125d, 125e ; *Ax.* 364a, 371d-371e ; *Banq.* 187 ; *Charm.* 160a ; *Crat.* 423d s. ; *Cri.* 50d ; *Déf.* 414d ; *Epin.* 975d, 978a ; *Éryx.* 398a-398c, 402d ; *Hip. maj.* 298a, 295d ; *Just.* 374a-374b, 375d ; *Lach.* 188d ; *Lois* II, 653d s., II, 657a s., II, 657d s., II, 658e, II, 659d, II, 660b s., II, 668a s., II, 669b s., II, 672c s., II, 699c s., III, 700a s., III, 701b, VI, 764d s., VI, 765a, VII, 798d s., VII, 799a, VII, 800a, VII, 801c s., VII, 802c s., VII, 804d, VII, 810a, VII, 812b s., VII, 812d s., VII, 812e, VII, 813a, VII, 816c, VIII, 828c, VIII, 834e s., X, 889d, XII, 947e, XII, 949a ; *Min.* 317e-318c ; *Phil.* 17c s., 56a ; 62c ; *Prot.* 312b, 316e, 326a s. ; *Rép.* II, 376e s., III, 398c s., III, 401d-403d, III, 404e, III, 410a, III, 410c s., IV, 424b s., V, 452a, VII, 522a ; *Sis.* 387b, 389c ; *Soph.* 253b ; *Théag.* 123e ; *Théét.* 206a s. ; *Tim.* 18a ; 47c s. ; voir aussi art(s) ; poésie ; poète(s). Les termes français adoptés ici ne sont que des approximations : la « musique » grecque embrasse en effet la poésie, et les instruments que nous énumérons ne

sont pas de stricts équivalents (ainsi le *aulós*, rendu par « flûte », désignait-il en réalité un instrument plus long et plus lourd que nos flûtes, une sorte de hautbois).

Myronidès : *Let.* XIII, 363e. Personnage inconnu par ailleurs.

Myrrhinonte : *Phèdre* 244a ; *Prot.* 315c. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Myrtilos : *Crat.* 395c. Jeune homme tué par Pélops parce qu'il avait fait violence à sa fille, Hippodamie.

Myrto : *Al.* 8. Une épouse de Socrate.

Myson : *Prot.* 343a. Personnage considéré comme l'un des sept Sages.

Mystères : *Ax.* 371d-371e ; *Cri.* 54d ; *Epin.* 986d ; *Gorg.* 497c ; *Let.* VII, 333e ; *Lois* IX, 870d s., IX, 872e s. ; *Mén.* 76e ; *Phéd.* 69c, 81a ; *Phèdre* 250b ; *Rép.* II, 378a, VIII, 560e ; voir aussi rites/rituel. Cérémonies consistant en une initiation faisant intervenir des discours (récits de mythes), des représentations (mises en scène de ces mythes) et des monstrations d'objets sacrés (en rapport avec les mythes). À Éleusis sont célébrés les petits Mystères pour la foule ; les grands Mystères sont réservés à un nombre restreint de ceux qui ont participé aux petits Mystères.

mythe/mythologie : *Al.* 1, 8 ; *Alc.* 120e ; *Banq.* 191 s. ; *Charm.* 156d s. ; *Criti.* 108e s., 109b, 110a ; *Euthyph.* 6, 8, 11b ; *Gorg.* 493 s., 523 s. ; *Hip. maj.* 285d ; *Lois* II, 663e, II, 672b, X, 886c, XII, 941b ; *Lys.* 205c ; *Phéd.* 107 s. ; *Phèdre* 229c s., 245-257, 259, 265b, 274c s., 275b ; *Pol.* 268e s. ; *Prot.* 320c s. ; *Rép.* II, 377e s., III, 388c s., III, 408c, III, 414b s. ; *Soph.* 247c ; *Tim.* 21c-25d ; voir aussi contes ; fable(s) ; histoires.

Mytilène : *Ménex.* 243c ; *Prot.* 343a. Cité la plus importante de l'île de Lesbos.

N

narration : *Rép.* III, 392c-394c, III, 396c s.

naturel philosophe : *voir* philosophe(s) ; philosophie ; présocratique (philosophie).

naturel/nature : *Ax.* 366a, 367b, 370d ; *Crat.* 387, 390e s., 393 s., 422d s. ; *Déf.* 416 ; *Epin.* 976b s. ; *Éryx.* 400c ; *Gorg.* 483-484c, 492 ; *Lois* X, 888e s., X, 889d, X, 889e, X, 890a, X, 892c, X, 908c s. ; *Phéd.* 71e, 96 s. ; *Phèdre* 230, 269d s. ; *Phil.* 44e s. ; *Pol.* 269c s. ; *Prot.* 315c ; *Rép.* II, 370b, V, 455b s., VI, 491b s., VI, 495a s., VII, 519a, VII, 535, VIII, 546a ; *Sis.* 390e ; *Soph.* 265b s. ; *Tim.* 50b s., 62c s. ; *Vert.* 376a, 377c, 378c-379d ; *voir aussi* essence ; tempérament.

Naucratis : *Phèdre* 274c. Comptoir grec en Égypte, dans le Delta du Nil.

Nausicyde : *Gorg.* 487c. Riche meunier, trafiquant en farine, dont se moque Aristophane ; ce personnage suit les leçons de sophistes.

navigateur(s) : *voir* pilote.

navigation : *Alc.* 117c-117d, 119d, 124e, 125d, 135a ; *Epin.* 976a s. ; *Éryx.* 394e ; *Phil.* 56b ; *voir aussi* pilote.

navire(s) : *Alc.* 107c, 117c-117d, 119d, 134b, 135a ; *Clit.* 408b ; *Crat.* 390b ; *Euthyph.* 13e ; *Hip. maj.* 295d ; *Hippar.* 226b, 228c ; *Lois* IV, 705c, VI, 758a, VII, 803a ; *Pol.* 302a ; *Prot.* 319b ; *Riv.* 136d ; *Théag.* 123b, 123d.

Naxos : *Euthyph.* 4c. Île de la mer Égée, *voir* l'annexe 27.

Nécessité (déesse) : *Rép.* X, 616c, X, 617c s., X, 620e. Fille de Kronos, et mère des Moires.

nécessité : *Crat.* 403c ; *Epin.* 982b ; *Lois* V, 741a, VII, 818b ; *Rép.* V, 458d, VI, 493d ; *Tim.* 475 s. ; *voir aussi* destinée(s) ; Moires.

nectar : *Banq.* 203b ; *Phèdre* 247e. Boisson d'immortalité réservée aux dieux.

négation : *Soph.* 257b s.

négoce : *Gorg.* 452b s. ; *Lois* VIII, 842d, VIII, 847d, VIII, 849 s., XI, 915d s., XI, 919d s. ; *voir aussi* argent, commerce/commerçants ; marchand(s).

Neith : *Tim.* 21e, 23d s. Équivalent égyptien d'Athéna, suivant Platon.

Némée, Jeux néméens : *Lois* XII, 950e ; *Lys.* 205c ; *Théag.* 128e. Vallée près d'Argos où s'élevait un sanctuaire de Zeus ; c'est là qu'Argos organisait les jeux Néméens.

Némésis : *Lois* IV, 717d ; *Rép.* V, 451a. Fille de la Nuit, Némésis représente la justice divine distributive.

Néoptolème : *Hip. maj.* 286b. Contrairement à ce que prétend Hippias, Néoptolème ne s'entretient pas avec Nestor dans les poèmes homériques.

Néréides : *Criti.* 116e. Divinités marines, filles de Nérée et de Doris.

Nestor : *Banq.* 221c ; *Éryx.* 394a ; *Hip. maj.* 286b ; *Hip. min.* 364c ; *Ion* 537a s. ; *Let.* II, 311b ; *Lois* IV, 711e ; *Phèdre* 261b s. Nestor symbolise l'éloquence chez les Grecs.

Nicératos, l'ancien : *Gorg.* 472a. Père de Nicias qui exploite des mines d'argent, et qui possède de nombreuses terres et une multitude d'esclaves.

Nicératos, le jeune : *Lach.* 200d ; *Rép.* I, 327c. Fils de Nicias, car suivant la tradition on donne à son fils le nom de son grand-père. Il semble avoir fait partie de l'entourage de Socrate. Il est mis à mort sur l'ordre des Trente tyrans.

Nicias : interlocuteur du *Lachès* (180a s., 194c s.) ; *Gorg.* 472a ; *Lach.* 180b, 182a s., 186c, 187a, 188a s., 195a s., 197d, 200c ; *Rép.* I, 327c ; *Théag.* 129b. Né vers 470, Nicias devient, après la mort de Périclès en 427, le principal rival du démagogue Cléon dans la lutte pour le pouvoir politique à Athènes. Il est immensément riche.

Nicostrate : *Ap.* 33e. Fils de Théozotidès et frère de Théodote.

Nil : *Lois* XII, 953e ; *Phèdre* 257e ; *Pol.* 264c ; *Tim.* 21e, 22d. Fleuve d'Égypte.

Ninos : *Lois* III, 685c. Fondateur mythique de la ville de Ninive et donc de l'empire assyrien.

Niobé : *Rép.* II, 380a ; *Tim.* 22a. Niobé, la fille de Phoronée, le premier homme, est la première mortelle à qui s'unit Zeus.

noble : *Déf.* 413b.

noblesse de caractère : *voir* grandeur d'âme.

nombre(s) : *Alc.* 114c ; *Épin.* 976d s., 977c, 977e s., 990c, 991e ; *Hip. maj.* 301e s., 303b ; *Hip. min.* 367a ; *Just.* 373b-373d ; *Lois* IV, 717a s., V, 737c s., V, 740b s., V, 746d s., VI, 771a s., IX, 877d ; *Parm.* 144a s. ; *Phéd.* 96e s., 101b ; *Phèdre* 274d ; *Phil.* 25e ; *Rép.* VII, 522d, VIII, 546b s. ; *Soph.* 245 ; *Tim.* 31e, 47a, 53b.

noms propres : *Crat.* 392d s.

noms : *Charm.* 163d ; *Crat.* 383 ; 384d, 385 s., 387d, 388b s., 388d s., 389d s., 389e s., 393 s., 394 s., 400d s., 401b s., 404b, 408a, 409d s., 411b s., 414b, 416a, 416c, 422d s., 427c, 428b s., 429a s., 430b s., 431e, 432c s.,

433a s., 434a, 434e s., 435d s., 436b s., 437a s., 437e, 438c, 440c ;
Euthyd. 277e ; *Lach.* 197d ; *Let.* VII, 342b s., VII, 343a s., VII, 344b ;
Lois VII, 816b, X, 895d s. *Lys.* 204e ; *Mén.* 75e ; *Parm.* 147d s. ;
Phéd. 103e s. ; *Phèdre* 252b, 337a, 340a, 358a, 358d ; *Pol.* 261e ;
Soph. 218c s., 244d s., 261e s. ; *Théag.* 122d ; *Théét.* 157b, 202b s. ; *Tim.* 78e.

noms : *Déf.* 414d ; *Let.* VII, 342b, VII, 343b ; *Soph.* 261e s.

non-être/néant : *Ax.* 369b-369c ; *Sis.* 390e-391c ; *Soph.* 237 s., 238 s.,
239d s., 240d s., 241d s., 256d s., 258b s., 260d s.

nourrissons : *Al.* 5-6 ; *Ax.* 366d, 368a ; *Lois* VII, 789 s., XII, 963e ;
Lys. 213a ; *Rép.* IV, 441a s. ; voir aussi enfants.

nourriture : *Alc.* 108e ; *Hippar.* 226a-226b, *Hip. maj.* 298e s. ;
230a-230b, 230e ; *Lois* VIII, 847e s. ; *Min.* 317e, 321c ; *Pol.* 288e s. ; *Rép.* II,
369d ; *Riv.* 134c, 134e ; *Tim.* 80d s. ; voir aussi cuisine ; chair ; régime
(diététique).

noûs : voir connaître/connaissance ; entendement ; esprit ; intelligence/
intelligible ; raison.

nouveautés : voir innovation.

nymphes : *Lois* VII, 815c ; *Phèdre* 230b, 241e, 263d, 278b s.

O

obéissance : *Lois* IV, 715c, IV, 716a, V, 729d, XI, 919e.

Océan : *Crat.* 402b ; *Phéd.* 112e ; *Théét.* 152e, 180d ; *Tim.* 40e. Divinité par excellence de l'eau ; on le représente comme un fleuve tournant tout autour de la terre, représentée comme un disque.

Océan atlantique : *Criti.* 108e, 114a ; *Tim.* 24e. Océan à l'ouest de la Méditerranée.

odeur : *Phil.* 51e ; *Rép.* IX, 584b ; *Théét.* 156b ; *Tim.* 66d s.

Œdipe : *Sec. Alc.* 138b-138c, 140e-141a ; *Lois* VIII, 838c, XI, 931b. Roi de Thèbes qui tue son père, épouse sa mère, et s'aveugle après avoir appris les crimes qu'il avait commis sans le savoir. Ses fils s'entretuent pour devenir rois de Thèbes.

œil : *Alc.* 116e, 126b, 129c-129d, 132d-133b ; *Sec. Alc.* 139e-140a ; *Charm.* 156b s. ; *Clit.* 407e ; *Épig.* 1 ; *Hip. maj.* 295c ; *Hip. min.* 374d ; *Just.* 372a, 374e ; *Lys.* 210a ; *Min.* 314a ; *Rép.* VI, 507d s., VI, 508c s., VII, 518, VII, 527e, VII, 533d ; *Théét.* 156d ; *Tim.* 45b s. ; voir aussi vision(s) ; vue.

Énoé : *Prot.* 310c. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Énopide : *Riv.* 132a. Géomètre et astronome célèbre.

offre et la demande (l') : *Lois* XI, 918c.

Oinophyta : *Ménex.* 242b. Lieu, en Béotie, près de Tanagra, d'une victoire athénienne en 457 sur les Béotiens. Voir l'annexe 27.

oisiveté : *Lois* VIII, 835e, X, 900e s.

oligarchie/oligarchie : *Let.* V, 321d, VII, 326d ; *Lois* IV, 710e ; *Ménex.* 238e ; *Pol.* 301a, 302c s. ; *Rép.* VIII, 544c s., VIII, 550c s., VIII, 551b s., VIII, 553 s., VIII, 555a, IX, 587d ; voir aussi Trente (les).

Olympie/olympien/olympique : *Ap.* 36d ; *Hip. min.* 363c-364a, 368b ; *Let.* II, 310d, VII, 350b ; *Lois* IV, 717a, V, 729d, VII, 807c, VII, 822b, VIII, 839e s., XII, 950e ; *Phèdre* 227b, 236b, 247a, 256b ; *Rép.* V, 465d, V, 466a,

IX, 583b. Cité du Péloponnèse, où se tenaient les célèbres Jeux.

Olympos (dieu céleste) : *Epin.* 977b.

Olympos (musicien légendaire) : *Banq.* 215c ; *Ion* 533b ; *Lois* III, 677d ; *Min.* 318b. Associé à Marsyas.

ombres (des morts) : *voir* fantômes.

ombres (physique) : *Déf.* 411b ; *Rép.* VI, 510a ; *Soph.* 266b.

omniscience : *Ap.* 22 ; *Lois* V, 727b, V, 732a s., IX, 863c, X, 886b ; *Phil.* 49a.

Onze (les) : *Phéd.* 59e. Collège de onze magistrats qui sont responsables des prisons, font exécuter les sentences dans les procès publics et sont chargés des exécutions capitales.

opinion : *Alc.* 117b-117c ; *Sec. Alc.* 146a, 146c ; *Banq.* 202a ; *Crit.* 44, 47 s. ; *Déf.* 414c ; *Epin.* 982 ; *Hip. maj.* 299b ; *Lach.* 184d s. ; *Let.* VII, 342c ; *Mén.* 97 s. ; *Phèdre* 248a s., 260a ; *Phil.* 36c s., 40a s., 59a, 66c ; *Pol.* 278d s. ; *Prot.* 353a ; *Rép.* V, 476d-478, V, 479e s., VI, 506c, VI, 508d, VI, 510a, VII, 534a ; *Théét.* 170b s. ; *Tim.* 376 s., 51d s. ; *voir aussi* croyance ; jugement(s) ; penser/pensée.

Opiques : *Let.* VIII, 353e. On ne sait pas quel peuple est désigné par ce nom.

Opis : *Ax.* 371a. Avec Ekaergè, il apporte à Délos les tablettes de bronze venant de chez les Hyperboréens et sur lesquelles est gravé le mythe que raconte Gobryas.

opposés : *Sec. Alc.* 139b ; *Banq.* 187a ; *Gorg.* 496 ; *Hip. min.* 366a s. ; *Lys.* 215e ; *Phéd.* 70e, 102e, 103a, 104b ; *Phil.* 25d s. ; *Prot.* 331d s., 332 s. ; *Rép.* IV, 437, V, 475e s. ; *voir aussi* contradiction ; contraire(s)/contrariété.

opposition(s) : *Parm.* 129 s. ; *Phéd.* 104 s. ; *Phil.* 14c-17a ; *Rép.* V, 454, V, 475e s., VI, 503c s. ; *Soph.* 228b, 251b ; *Stm.* 306e s. ; *Théét.* 144b ; *voir aussi* contraire(s)/contrariété ; différence(s)/différent.

or/en or : *Alc.* 122b-122c ; *Crat.* 397e s. ; *Criti.* 112c ; *Dém.* 383b ; *Épig.* 10 ; *Éryx.* 394c, 402a, 402b-404b ; *Hippar.* 231c-231d ; *Hip. maj.* 289e s., 293e, 301a ; *Let.* I, 309c, VI, 322d ; *Lois* III, 679b, IV, 713b s., V, 742a, V, 743d, V, 746a, XII, 955e ; *Lys.* 220a ; *Min.* 313a-313b ; *Phéd.* 110e ; *Pol.* 271b s., 303d ; *Rép.* III, 415a s., III, 416e, IV, 419, IV, 422d, V, 464c, VIII, 547a ; *Tim.* 18b, 59b ; *Vert.* 378d.

oracle(s) : *Hip. maj.* 288b ; *Phéd.* 111b ; *Théag.* 124d ; *Vert.* 379c, 379d ; *voir aussi* Delphes/oracle de Delphes/dieu de Delphes. Lieu oraculaire célèbre en Béotie, *voir* l'annexe 27.

oracles : *Ion* 534d ; *Lach.* 198e s. ; *Rép.* II, 364b ; *voir aussi* devins/divination ; prophétie/prophètes.

orateurs/oratoire : *Alc.* 114c-114d ; *Sec. Alc.* 144e-145a ; *Ax.* 370e ; *Déf.* 413d ; *Euthyd.* 289e s. ; *Ménex.* 234c s., 235a s. ; *Phèdre* 260, 262, 271, 273d s., 277b s. ; *Prot.* 329a, 329b ; *voir aussi* démagogues ; rhétorique.

ordre : *Déf.* 413d ; *Epin.* 986b s. ; *Pol.* 273b ; *Rép.* VI, 500c.

Oreste : *Sec. Alc.* 143c-143d, 144b-144c ; *Crat.* 394e. Fils

d'Agamemnon et de Clytemnestre. Il tue sa mère pour venger son père.

orientaux : *Banq.* 182b s.

Orithyie : *Phèdre* 229b s. La « Coureuse de montagnes », fille d'Érechthée. Alors qu'elle se trouve près de l'Ilissos elle est enlevée par Borée.

Oropie : *Criti.* 110e. Région frontière entre l'Attique et la Béotie, voir l'annexe 27.

Orphée/orphique : *Ap.* 41a ; *Banq.* 179d ; *Crat.* 400c, 402b ; *Ion* 533c, 536b ; *Lois* II, 669d, III, 677d, VI, 782c, VIII, 829e ; *Phil.* 66c ; *Prot.* 315a, 316d ; *Rép.* II, 364e, X, 620a. Célèbre poète dont les chants charment les dieux, les animaux et même les êtres inanimés. Il se rend chez Hadès pour en ramener son épouse Eurydice, mais sans succès.

orphelins : *Alc.* 118c, 124c ; *Lois* X, 909c, XI, 922a, XI, 924c-928d ; *Ménex.* 248d s.

Orthagoras : *Prot.* 318c. Maître qui enseigne à jouer de l'*aulos*.

orthographe : *Hip. min.* 368d.

ostracisme : *Gorg.* 516d. Vote entraînant le bannissement d'un dirigeant politique. La procédure est créée par Clisthène vers 507.

Otos : *Banq.* 190b. Géant accusé des mêmes méfaits qu'Éphialte ; il connaît le même sort que lui.

Oubli (Plaine de l') : *Rép.* X, 621a.

oubli : *Let.* III, 315c ; *Phèdre* 250 ; *Phil.* 33e s. ; *Rép.* VI, 486c s.

Ourania : *Banq.* 187d ; *Phèdre* 259d. Muse de l'astronomie.

Ouranos : *Crat.* 396b s. ; *Epin.* 977b ; 978d s. ; *Euthyph.* 6a, 8b ; *Rép.* II, 377e. L'un des premiers dieux, le Ciel, qui a pour épouse Gaia, qu'il ne cesse de couvrir.

P

paie : *Alc.* 119a ; *Ap.* 20a ; *Ax.* 366c ; *Crat.* 384b, 391b s. ; *Déf.* 415c ; *Éryx.* 394e, 402d ; *Euthyd.* 304a s. ; *Gorg.* 515e, 519c, 520c ; *Hippar.* 228c ; *Hip. maj.* 281b, 282b s., 285b, 300c ; *Lach.* 186c s. ; *Lois* VII, 804d, XI, 921b s. ; *Mén.* 91b s. ; *Prot.* 310d s., 311d s., 328b, 349a ; *Rép.* I, 337d ; *Riv.* 135c ; *Soph.* 223a, 231d, 233b ; *Théag.* 121d, 127a, 127c-128a ; *Théét.* 167d ; *Vert.* 378b ; voir aussi salariés.

pair/impair : *Euthyph.* 12c s. ; *Hip. maj.* 302a s., 303b ; *Lois* IV, 717a, X, 895e ; *Parm.* 143d s. ; *Phéd.* 104, 106.

paix : *Alc.* 107d, 107e s., 108d, 109a ; *Sec. Alc.* 144e ; *Déf.* 413a ; *Lois* I, 626a, I, 628c s., VII, 803d s., VII, 814e s., VIII, 829a s., XII, 955b s. ; *Pol.* 307e.

Palamède : *Ap.* 41b ; *Let.* II, 311b ; *Lois* III, 637d ; *Phèdre* 261b ; *Rép.* VII, 522d. Héros argien célèbre pour sa bonne foi, son ingéniosité et son talent oratoire ; les machinations d'Ulysse parviendront à le faire condamner à mort par Agamemnon.

palestre : *Charm.* 153a ; *Lys.* 204a, 206c s.

Pallas : *Banq.* 197b ; *Crat.* 406d s. ; voir aussi Athéna. Épithète traditionnelle d'Athéna.

Pamphylie : *Rép.* X, 615c. Région d'Asie mineure, voir l'annexe 27.

Pan : *Crat.* 408b s. ; *Lois* VII, 815c ; *Phèdre* 263d, 279b s.

Panathénées : *Euthyph.* 6b ; *Hippar.* : 228b ; *Ion* 530b ; *Parm.* 127b.

Grandes fêtes en l'honneur d'Athéna célébrées à Athènes tous les quatre ans.

pancrace : *Charm.* 159c ; *Lois* VII, 795b, VIII, 834a. Combat qui s'apparente à la lutte et à la boxe.

Pandaros : *Rép.* II, 379e, III, 408a. Guerrier lycien qu'Athéna incite à lancer une flèche contre Ménélas, en dépit de la trêve qui vient d'être conclue.

Panopée : *Ion* 533a ; *Rép.* X, 620c. Père d'Épeios.

Panops : *Lys.* 203a. La fontaine de Panops à Athènes.

Paphos/Paphien : *Épig.* 11.

paradoxe(s) : *Euthyd.* 275d s., 293 s. ; *Gorg.* 472d s. ; *Mén.* 80d s. ; *Rép.* I, 348b s.

Paralios : *Ap.* 33e. Fils de Démodocos.

Paralos : *Alc.* 118e ; *Mén.* 94b ; *Prot.* 314e, 320a, 328c, 328d ; *Vert.* 377d-378a. L'un des deux fils de Périclès.

parents : *Alc.* 126e ; *Sec. Alc.* 142b-142c ; *Hip. maj.* 291d, 292e s. ; *Let.* IX, 358a ; *Lois* III, 680e s., III, 690a, III, 701b, IV, 714e, IV, 717b s., V, 729a, VI, 773d s., IX, 868c s., IX, 869a s., XI, 917a, XI, 928d s., XI, 929d s., XI, 930e s., XI, 931b s. ; *Ménex.* 247b ; *Rép.* V, 461b s. ; voir aussi mère(s) ; père(s).

parjure : *Banq.* 183b ; *Lois* XI, 916e s., XI, 937e s., XII, 943e ; *Phil.* 65c ; voir aussi serments.

Parménide : interlocuteur du *Parménide* (130a s.) ; *Banq.* 178b, 195c ; *Parm.* 126c, 127b, 128a, 130a, 130e, 135d s. ; *Soph.* 216a, 217c, 237a, 241d s., 242c, 244e, 258c s. ; *Théét.* 152e, 180e, 183e. Célèbre penseur d'Élée.

Parnes : *Criti.* 110d. Montagne s'élevant entre la Béotie et l'Attique.

parole : *Déf.* 416 ; *Prot.* 336a ; *Rép.* VI, 500b.

Paros : *Ap.* 20a s. ; *Ménex.* 245b ; *Phèdre* 267a. Île de la mer Égée, voir l'annexe 27.

parricide : *Lois* IX, 869a s., IX, 872d s.

participation : *Parm.* 129a s., 131a s., 132c s., 157c ; *Phéd.* 100c, 101c ; *Soph.* 252a s.

passion/passionné : *Déf.* 413a, 415e ; *Lois* I, 645d, VIII, 835c s., IX, 863b, IX, 866e s., IX, 878b, XI, 935a ; *Rép.* I, 329c, VI, 504a, IX, 571c s. ; *Tim.* 69d s. ; voir aussi appétit(s) ; colère ; désir(s) ; émotion(s) ; esprit.

patient(s) : *Gorg.* 476b s. ; *Lois* IV, 720c s., IX, 857c s., IX, 865b ; *Phil.* 27a ; *Rép.* III, 405c s., IV, 437 ; *Théét.* 157a, 159 s. ; voir aussi médecin(s) ; médecine.

patriotisme : *Crit.* 51 ; *Ménex.* 246 s. ; *Prot.* 346a s.

Patrocle : *Ap.* 28c ; *Banq.* 179e, 208d ; *Ion* 537a ; *Lois* XII, 944a ; *Rép.* III, 391b, III, 406a. Le compagnon d'Achille. La mort de Patrocle et le fait qu'il soit alors dépouillé des armes qu'Achille lui a prêtées amènent ce dernier à reprendre le combat.

Patroclès : *Euthyd.* 297e s. Le père de Chérédème.

patron(s) de navire(s) : *Let.* VII, 329e, VII, 347a ; *Prot.* 319d ; *Rép.* VI, 488 s.

Pausanias de Kéramée : interlocuteur du *Banquet* (176a s. ; son discours, 180c-185c) ; *Banq.* 176a, 193b ; *Prot.* 315e. Amant d'Agathon. Ils partent tous les deux à la cour d'Archéloos, roi de Macédoine.

Pausanias de Sparte : *Let.* II, 311a. Fils du roi Cléombrote, l'un des vainqueurs de Platées en 479. Le poète Simonide devint son ami.

pauvre : *Lois* V, 736a ; *Prot.* 319d ; *Rép.* III, 406c s., IV, 422e, VIII,

551d s., VIII, 552d, VIII, 556d.

pauvreté : *Banq.* 203b ; *Déf.* 416 ; *Euthyph.* 12b ; *Lois* IV, 708b, V, 736a, V, 736e, V, 744d ; *Ménex.* 238d ; *Rép.* IV, 421d s., VIII, 552c s.

Péan (Le Secourable) : *Criti.* 108c ; voir aussi Apollon. Épithète traditionnelle d'Apollon.

Péanée : *Euthyd.* 273a ; *Lys.* 203a ; *Phéd.* 59b ; *Rép.* I, 328b. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

péans : *Lois* III, 700b.

pêcheur à la ligne et le sophiste (le) : *Soph.* 218e s.

Pégases : *Phèdre* 229d. Cheval ailé qui joue un rôle considérable dans l'histoire de Bellérophon.

peine (tristesse) : *Lois* V, 727c s., V, 732c, VII, 792b, VII, 800d ; *Ménex.* 247c s. ; *Rép.* III, 387c s., X, 606b ; voir aussi douleur ; lamentations.

peine capitale : voir mort (la mort comme châtiment).

peine : *Lois* V, 732c ; *Ménex.* 247c s. ; *Rép.* III, 387c s., X, 603e-606b ; voir aussi tristesse.

Peines (les) : *Ax.* 372. Personnifications de la vengeance et du châtiment.

peintre(s)/peinture : *Crat.* 423d s., 424e s. ; *Criti.* 107c, 107d ; *Epin.* 975d ; *Gorg.* 450a ; *Ion* 532e s. ; *Lois* II, 656e, VI, 769a s., X, 889d ; *Phèdre* 275d ; *Phil.* 39b ; *Prot.* 312d ; *Rép.* VI, 501, X, 596e s., X, 597d s., X, 602d, X, 603b s., X, 605a s. ; *Soph.* 233d s., 234b, 235e s. ; *Théag.* 126e.

Pélée : *Lois* XII, 944a ; *Rép.* III, 391c ; *Théag.* 124c. Père d'Achille.

Pélopides : *Lois* III, 685d ; *Ménex.* 245d ; *Rép.* II, 380a. Agamemnon et Ménélas, les fils d'Atrée et les petits-fils de Pélopes.

Péloponnèse : *Let.* VII, 333b, VII, 336d, VII, 343c, VII, 346c, VII, 348c, VII, 350b ; *Lois* III, 685b ; *Ménex.* 235d. Région de la Grèce, voir l'annexe 27.

Pélops : *Crat.* 395c ; *Hip. maj.* 293b ; *Ménex.* 245d ; voir aussi Pélopides. Fils de Tantale, et père d'Atrée et de Thyeste.

Pénélope : *Alc.* 112b ; *Ion* 535b ; *Phéd.* 84a. Épouse fidèle d'Ulysse.

Pénia (Pauvreté) : *Banq.* 203b s. Elle s'unit à Poros pour donner naissance à Éros.

penser/pensée : *Alc.* 133c ; *Déf.* 414a, 414d, 415a, 415e, 416 ; *Just.* 372a ; *Parm.* 132b s., 135c ; *Phèdre* 266b ; *Rép.* VII, 518e ; *Sis.* 388b ; *Soph.* 240d s., 260c s., 263d s., 264a ; *Théét.* 189e s. ; *Tim.* 71b s., voir aussi jugement(s) ; opinion ; raison ; sage/sagesse.

Péparèthiens : *Alc.* 116d. Péparèthe est une petite île de la côte de Thessalie, en mer Égée.

peras : voir limite/limité.

perception : *Ax.* 369e-370a ; *Déf.* 411c, 414c ; *Let.* VII, 344b ; *Lois* X, 902c ; *Min.* 314a-314b ; *Phéd.* 65, 79 ; *Phil.* 35a, 38b s. ; *Rép.* VI, 507c s., VII, 523b s. ; *Théét.* 151e s., 154b s., 156, 157e s., 159 s., 160c s., 163 s., 165b s., 166a s., 179c, 181d s., 182e, 184b s., 185 s., 191b, 192 s. ; voir aussi plaisir(s) ; sens ; sensation.

Perdiccas II : *Gorg.* 470d, 471a s. ; *Rép.* I, 336a ; *Théag.* 124d. Roi de Macédoine qui fomenta la révolte de Potidée.

Perdiccas III : *Let.* V, 321c s. Frère aîné de Philippe II ; il occupa le trône de Macédoine de 365 à 359.

père(s) : *Éryx.* 396b-396c ; *Hip. maj.* 297b ; *Let.* VI, 323d ; *Lois* XI, 928d s. ; *Rép.* IX, 574c ; *Théag.* 122e-123c, 125a, 126e-127d ; *Vert.* 377a-378a ; voir aussi parents.

Périandre : *Let.* II, 311a ; *Rép.* I, 336a ; *Théag.* 124c-124e. Tyran de Corinthe (entre 625 ? et 585 ?) qui est quelquefois compté au nombre des sept Sages.

Périclès : *Alc.* 104b, 105b, 118c-119a, 122b, 124c ; *Sec. Alc.* 143e-144b ; *Banq.* 221c ; 215e ; *Gorg.* 455e, 472b, 503c, 515d s., 519a ; *Let.* II, 311a ; *Mén.* 94a, 94b ; *Ménex.* 235e, 236b ; *Phèdre* 269a, 269e s. ; *Prot.* 314e, 315a, 320a, 328c, 329a ; *Théag.* 126a ; *Vert.* 376c-376d, 377d-378a. Grand homme politique athénien.

Perse(s) : *Alc.* 120a, 120c, 121c, 121d-122c, 123b-123e ; *Ax.* 371a ; *Charm.* 158a ; *Hip. min.* 368c ; *Lach.* 191c ; *Let.* VII, 332a s. ; *Lois* I, 637d s., I, 642d s., III, 692c s., III, 693a, III, 693d, III, 694a s., III, 694c s., III, 695a, 3,697c s., III, 698b s., IV, 707b s. ; *Min.* 316a ; *Ménex.* 239d s., 241b, 243b, 244d.

Perse, roi de : *Alc.* 120a, 120c, 120e-121e, 123b-123e ; *Ap.* 40e ; *Éryx.* 393d ; *Euthyd.* 274a ; *Gorg.* 470e, 524e ; *Let.* XIII, 363b ; *Lys.* 209d ; *Mén.* 78d ; *Ménex.* 241d, 241e ; *Pol.* 264c ; *Rép.* VIII, 553c ; *Soph.* 230d.

Persée : *Alc.* 120e. Persée, fils de Zeus, est le père d'Achéménès, l'ancêtre de Achéménides, lignée à laquelle appartiennent les souverains de l'empire perse.

Perséphone : *Lois* VI, 782b ; voir aussi Korè. Fille de Déméter, elle est enlevée par Hadès. Sa mère se met à sa recherche, la retrouve et négocie avec Hadès un retour limité de sa fille auprès d'elle. Le mythe est au fondement des Mystères d'Éleusis.

persuasion : *Alc.* 114b-114d ; *Gorg.* 453 s., 454e ; *Hip. maj.* 304b ; *Lois* IV, 719e s., IV, 722b s., X, 885d ; *Phèdre* 260 ; *Phil.* 58a ; *Pol.* 304c s. ; *Soph.* 222c s. ; voir aussi croyance.

pervers/perversité : *Alc.* 134b ; *Sec. Alc.* 149e ; *Ax.* 371e ; *Éryx.* 393a, 397e, 399a, 399b, 404c, 404e-405b ; *Euthyph.* 12c ; *Gorg.* 470e s. ; *Hippar.* 225b, 227e, 230c-232c ; *Just.* 374a, 375d ; *Lois* II, 660e s., X, 885d, X, 899e s., X, 905b, X, 905d s., X, 908e, XII, 948c, XII, 950b ; *Lys.* 214c ; *Min.* 314e, 319a ; *Phéd.* 81d, 89e ; *Prot.* 323b, 327c s. ; *Rép.* I, 354, II, 364a, II, 365e ; voir aussi injustice mal ; méchant/méchanceté.

peser : *Alc.* 126d ; *Charm.* 166b ; *Just.* 373a-373e ; *Min.* 316a ; *Phil.* 55e ; *Rép.* X, 602d.

peste d'Athènes, la : *Banq.* 201d.

petitessse : *Parm.* 131d, 149d s., 150b s., 161d s. ; *Phéd.* 96d s., 100e s., 102c ; *Rép.* IX, 575c, X, 605c ; *Pol.* 283d s.

petteia : Le terme de *petteia* désigne un jeu de stratégie dans lequel on déplace des pions sur un échiquier. Les règles nous en sont toutefois inconnues ; lorsqu'il le mentionne, Platon associe ce jeu aux nombres et au calcul, mais aussi à la politique et à la répartition des pouvoirs (le meilleur exemple en est donné par la comparaison qu'on trouve dans l'*Alc.* 110e et le *Pol.*).

peuple, le : *Alc.* 110e-112a ; *Ax.* 369a ; *Lois* III, 700a, VI, 768b ; *Ménex.* 238d ; *Min.* 318e ; voir aussi multiple, le (par opposition à l'élite, etc.) ; multitude, la.

peur : *Al.* 3 ; *Ax.* 365c ; *Déf.* 412a, 412b, 413a, 415e, 416 ; *Euthyph.* 12b s. ; *Lach.* 198b s. ; *Let.* VII, 337a ; *Lois* I, 644d, I, 647e s., II, 671d, III, 699c, VII, 791b s., VIII, 831a, IX, 870c s. ; *Phil.* 40e, 47e, 50c ; *Prot.* 358d, 360b ; *Rép.* IV, 430b, V, 465a s. ; *Théét.* 156b ; *Tim.* 42b, 69d.

Phaéton : *Tim.* 22c. Le fils du soleil. Conduisant le char de son père, il descend trop bas et brûle ce qu'il y a sur terre. Pour éviter une déflagration universelle, Zeus le foudroie et le précipite dans un fleuve.

Phalère : *Al.* 8 ; *Banq.* 172a. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Phanosthène : *Ion* 541d. Originaire d'Andros, il est envoyé dans cette île pour commander les forces athéniennes ; il se pourrait qu'il soit devenu auparavant citoyen athénien.

Pharmacée : *Phèdre* 229c. Fille du roi d'Hyria ; elle est enlevée par Borée.

Pharsale/Pharsalien(s) : *Sis.* 387c, 389e-390a. Principale cité de Thessalie, voir l'annexe 27.

Phase : *Phéd.* 109b. Le Phase, aujourd'hui appelé Rion, est une rivière de Colchide qui se jette dans le Pont-Euxin ; il constitue ainsi la limite entre l'Europe et l'Asie.

Phason : *Prot.* 310a. Fil d'Apollodore et frère de l'Hippocrate évoqué au début du *Protagoras*.

Phéax : *Éryx.* 392a. Homme politique, fils d'un certain Érasistrate et oncle de l'Érasistrate qui est l'un des Trente tyrans.

Phédon : interlocuteur (57a s., 89b s., 102b s.) et narrateur (59c s.) du *Phédon* ; *Phéd.* 117d. Originaire d'Élis, Phédon se trouverait à Athènes en 399, au cours d'un conflit armé entre Athènes et Élis. On continue d'en discuter.

Phédon, allusion à : *Let.* XIII, 363a.

Phédonès : *Phéd.* 59c. Il fait partie de l'entourage de Socrate, et assiste à ses derniers moments. Personnage inconnu par ailleurs.

Phèdre : interlocuteur du *Phèdre* (227a s.) et du *Banquet* (176d s., 194d, 199c ; son discours, 178a-180b) ; *Banq.* 176c, 176d, 177a s., 178-180 ; *Épig.* 4 ; *Phèdre* 228 s., 234c s., 236d s., 242a, 243d, 244a, 258e, 276e ; *Prot.* 315c. Fils d'un certain Pythoclès. Il a peut-être été impliqué dans l'affaire des Hermès.

Phelleus : *Criti.* 111c. Région pierreuse de l'Attique.

Phémios : *Ion* 533c. Rhapsode d'Ithaque que, en l'absence d'Ulysse, les prétendants forcent à chanter pour eux.

Phénarète : *Alc.* 131e ; *Théét.* 149a. Épouse de Sophronisque et mère de Socrate.

Phénicien(s) : *Let.* VIII, 353e ; *Lois* II, 663e, V, 747c ; *Rép.* III, 414c s., IV, 436a. Territoires correspondant, en gros, à la Syrie et au Liban actuels.

Phénix, fils d'Amyntor : *Lois* XI, 931b ; *Rép.* III, 390e. Amyntor attire la vengeance des Érynies sur son fils qui le contrarie ; ce dernier s'enfuit.

Phénix, fils de Philippe : *Banq.* 172b, 173b. Personnage inconnu par ailleurs.

Phérécrate : *Prot.* 327d. Auteur comique dont la pièce *Les Sauvages* a été représentée aux Lénéennes de 421 à 420.

Phidias : *Hip. maj.* 290a s. ; *Mén.* 91d ; *Prot.* 311c s. Célèbre sculpteur.

Phidostrate : *Hip. maj.* 286b. Enseignant. Personnage inconnu par ailleurs.

Philagros : *Let.* XIII, 363b. Personnage inconnu par ailleurs

Philaidès : *Let.* XIII, 363b. Personnage inconnu par ailleurs.

Philèbe : interlocuteur du *Philèbe* (18a s., 22c, 28b) ; *Phil.* 11b, 16b, 18a, 22c, 28b, 44b s., 60a, 66d s. Personnage inconnu par ailleurs.

Philèdes : *Hippar.* 228b. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Philémon : *Théag.* 129b. Fils de Philémonidès qui veut assassiner Nicias, fils de Héroscamandre, avec l'aide de Timarque.

Philémonides : *Théag.* 129b. Père de Philémon.

philia : voir amitié ; amour.

Philippidès : *Prot.* 315a. Fils de Philomélos ; il accompagne Protagoras.

Philistide : *Let.* III, 315e. Peut-être Philistos, homme riche, partisan et historien de Denys l'ancien.

Philistion : *Let.* II, 314d s. Originaire de Locres, c'est le plus célèbre médecin de son époque.

Philolaos : *Phéd.* 61d s. Maître de Cébès et Simmias à Thèbes. Aristoxène le qualifie de « pythagoricien ».

Philomélos : *Prot.* 315a. Père de Philippidès ; personnage inconnu par ailleurs.

Philonide : *Let.* IX, 357e. Mentionné dans le catalogue des Pythagoriciens de Jamblique comme venant de Tarente.

philosophe(s) : *Ap.* 23d ; *Ax.* 371c ; *Banq.* 184 ; *Crat.* 401b s., 411b s. ; *Euthyd.* 304d s., 305c s. ; *Gorg.* 484d s., 486a s., 508c s., 511e s. ; *Hip. maj.* 281d, 282c s., 283a ; *Lois* X, 886, X, 890a, XII, 966e s., XII, 967 ; *Let.* VII, 326b, VII, 328a, VII, 335d, VII, 340c s., VII, 344a ; *Lys.* 214b, 218b ; *Parm.* 135d ; *Phéd.* 61c s., 63a s., 64, 65, 67, 68a, 69c s., 82, 91a, 99a, 114e ; *Phèdre* 248d s., 249 s., 250b, 278d ; *Phil.* 28c, 44b s. ; *Pol.* 287a ; *Rép.* III, 410d s., V, 473c s., V, 475b s., VI, 484 s., VI, 486a s., VI, 486d, VI, 486e, VI, 487a, VI, 487d s., VI, 489d s., VI, 490a, VI, 490b, VI, 490c, VI, 490e s., VI, 491a s., VI, 494, VI, 496 s., VI, 498e s., VI, 499b, VI, 500b s., VI,

500e s., VI, 501e s., VI, 503b s., VI, 503e s., VII, 517c s., VII, 519a s., VII, 519c s., VII, 520c, VII, 521a s., VII, 525b, VII, 535c s., VII, 537d, VII, 540, VIII, 543a, IX, 581e s., IX, 582c, IX, 592, X, 607b s. ; *Riv.* 135a-137b, 138d-139a ; *Soph.* 216b, 216d, 242c s., 246a s., 249c, 253e, 254a, 254b ; *Théét.* 155e s., 172e, 173c s., 173d, 173e, 174b s., 174e, 179d s. ; *Tim.* 19e ; voir aussi dialectique/dialecticien(s) ; sage/sagesse.

philosophie : *Ax.* 370d ; *Banq.* 218a s. ; *Déf.* 414b, 415e ; *Éryx.* 399a ; *Euthyd.* 304d s., 304e s., 307 ; *Gorg.* 481d, 484c s., 487c s. ; *Let.* II, 311e, II, 312b s., VI, 323c s., VII, 326a, VII, 328e s., VII, 338d, VII, 340a s., VII, 341b, X, 358c ; *Lois* XII, 967c ; *Ménex.* 234a ; *Parm.* 135c s. ; *Phèdre* 249c, 256 ; *Prot.* 342 ; *Rép.* III, 407c, V, 475c s., VI, 485a, VI, 487d, VI, 487e, VI, 490e s., VI, 493e s., VI, 495b s., VI, 495e, VI, 496b, VI, 497a s., VI, 498 s., VI, 500-501, VII, 535c, VII, 539d s., X, 607b s., X, 618c s. ; *Riv.* 132b-133c, 137a-137b, 139a ; *Théét.* 152 s., 155d s., 157b, 159 s., 166c s., 170a, 172c s., 174c ; *Tim.* 47b ; voir aussi raison.

Philostrate : *Let.* VII, 333e s. L'un des deux frères initiés aux Mystères en même temps que Dion, mais qui le trahissent.

Phlionte : *Phéd.* 57a. Cité d'Argolide, voir l'annexe 27.

Phocylide : *Rép.* III, 407a s. Poète élégiaque du milieu du Ve siècle.

Phorkys : *Tim.* 40e. Divinité marine, fils de Gaïa (la Terre) et de Pontos (le Flot).

Phoronée : *Tim.* 22a. Considéré par certains comme étant le premier homme ; il est présenté comme le père de Niobè.

phrase : voir affirmation(s).

phronēsis : voir entendement ; étymologie ; intelligence/intelligible ; penser/pensée ; sage/sagesse.

Phrygie/Phrygien(s) : *Crat.* 410a ; *Lach.* 188d ; *Min.* 318b ; *Phèdre* 264c s. ; *Rép.* III, 399a s. ; *Pol.* 262e. Région d'Asie mineure, voir l'annexe 27.

Phrynichos : *Min.* 321a. Poète tragique du VIe siècle.

Phrynon : *Let.* IX, 358b. Père d'un certain Échécrate ; personnage inconnu par ailleurs.

Phrynonidas : *Prot.* 327d. Personnage de coquin comme Eurybate.

Phthie : *Cri.* 44b ; *Hip. min.* 370c ; *Théag.* 124c. Pélée, le père d'Achille, est le roi de Phthie en Thessalie.

pierres tombales : *Banq.* 193a ; *Lois* XII, 958e.

piété/pieux : *Ax.* 367c, 371c, 372 ; *Déf.* 412e-413a, 414a-414b ; *Epin.* 980a s., 989 s. ; *Euthyph.* 4d s., 5d s., 9a ; *Let.* VII, 331c ; *Prot.* 346a s. ; voir aussi sacré.

pilote : *Alc.* 117d, 125c, 125d-126a ; *Sec. Alc.* 146e ; *Clit.* 410c ; *Crat.* 390c ; *Épig.* 14 ; *Éryx.* 394e ; *Gorg.* 511d s. ; *Hippar.* 226b ; *Ion* 537c ; *Rép.* I, 332e, I, 341c, VI, 488d s. ; *Riv.* 136d ; *Sis.* 389c-389d ; *Théag.* 123b, 123d ; voir aussi capitaine ; navigation ; patron de navire.

Pindare : *Épig.* 12 ; *Gorg.* 484b, 488b ; *Lois* III, 690b, IV, 714e ;

Mén. 81b s. ; *Rép.* III, 408b ; cité : *Euthyd.* 304b ; *Mén.* 76d, 81b s. ; *Phèdre* 227b ; *Rép.* I, 331a, II, 365b ; *Théét.* 173e. Célèbre poète.

pirates/piraterie : *Lois* VII, 823e ; *Pol.* 298d ; *Soph.* 222c.

Pirée (le) : *Let.* VII, 324c ; *Ménex.* 243e ; *Rép.* I, 327a, I, 328c, IV, 439e.
Le port d'Athènes, voir l'annexe 2.

Pirithoüs : *Rép.* III, 391c. Un fils de Zeus. Thésée et Pirithoüs ont juré de se donner mutuellement comme épouse une fille de Zeus. Pirithoüs participe à l'enlèvement d'Hélène par Thésée, et Thésée accompagne Pirithoüs dans l'Hadès pour y enlever Perséphone. L'affaire tourne mal. Thésée peut remonter à la lumière, mais pas Pirithoüs.

Pisistrate : *Hippar.* 228b ; *Théag.* 124d. Tyran d'Athènes, fils d'Hippocrate et père d'Hipparque et d'Hippias, lesquels deviennent tyrans à leur tour.

pistis : voir croyance.

pitié : *Prot.* 323e.

Pittacos : *Hip. maj.* 281c ; *Prot.* 339c, 341c, 343a ; *Rép.* I, 335e. Homme politique (VIIe et VIe siècles) considéré comme l'un des sept Sages.

Pitthée (dème) : *Euthyph.* 2b. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

place publique, dans la cité des *Lois* : *Lois* VI, 759a, VI, 778c, VIII, 849 s., XI, 917b s.

placidité : *Lois* VII, 791c.

plaisanterie : *Let.* VI, 323d ; *Lois* VI, 778a.

Plaisir (déesse) : *Phil.* 12b, 22c, 23a, 26b, 28b. En grec ancien, le terme *Hedoné* qui désigne le plaisir est féminin.

plaisir(s) : *Alc.* 122a ; *Ax.* : 365e, 366a, 370d, 371d ; *Clit.* 407d ; *Déf.* 411e, 415e, 416 ; *Éryx.* 405e ; *Gorg.* 494c s., 495a s., 496 s., 500e s. ; *Hip. maj.* 297e s., 299d s., 302b s., 303d, 303e ; *Let.* III, 315c, VII, 327b, 8.354e ; *Lois* I, 633d s., I, 636c, I, 637a, I, 644c, II, 653a, II, 655d, II, 658e, II, 662d s., II, 667b s., II, 668a, III, 689a s., III, 700e, V, 727c, V, 732e s., V, 734, VI, 782e, VI, 783c, VII, 792d s., VII, 802d, VIII, 836e, IX, 863b ; *Phéd.* 60a s., 64d, 69a, 83c s., 114e ; *Phèdre* 237 s., 258e ; *Phil.* 11b s., 12c s., 19b, 21b s., 27e s., 31a, 31b, 31d s., 35 s., 36c s., 37c s., 39a s., 40c s., 41d, 42d, 43a, 43d s., 44b s., 45 s., 46e s., 47b, 47e, 50a s., 50e s., 51a s., 52a s., 53c s., 60a, 60b s., 60d s., 63e, 65e s., 66c, 67 ; *Pol.* 288c ; *Prot.* 337b, 351 s., 352e-357, 358 ; *Rép.* III, 402e s., IV, 430a, V, 462b, V, 464, VI, 485d, VI, 485e, VI, 505b s., VII, 519a s., VIII, 561a, IX, 572c, IX, 580d s., IX, 581e, IX, 582d s., IX, 583b, IX, 583d, IX, 583e, IX, 584b, IX, 584e s., IX, 586a s., IX, 586d s., IX, 587 ; *Théét.* 156b ; *Tim.* 47d, 64 s., 69d, 86b s. ; voir aussi appétit(s) ; désir(s).

planètes : *Al.* 1 ; *Épig.* 2 ; *Epin.* 986e s. ; *Lois* VII, 821b s., XII, 966e ; *Rép.* X, 616e s. ; *Tim.* 36c s., 38c s.

plantation/plantes : *Hippar.* 225b-226a ; *Just.* 375b ; *Let.* XIII, 361b ; *Lois* VIII, 843e ; *Min.* 317d ; *Riv.* 134e ; *Théag.* 121b ; *Tim.* 77a.

Platées (en Béotie) : *Lach.* 191b s. ; *Lois* IV, 707c ; *Ménex.* 241c, 245a.

Victoire terrestre remportée par les Grecs sur les Perses en septembre 479.

Platon : *Ap.* 34a, 38b ; *Let.* I, 309b, I, 309c, II, 310b s., II, 311e, II, 312b s., II, 314a s., II, 314c, III, 315b, III, 315d s., III, 316a, III, 316b, III, 316e, III, 317c, III, 319c, III, 350c s., IV, 320a, IV, 321b, V, 322a s., VI, 322d, VI, 323a, VI, 323b, VI, 323c s., VII, 324b s., VII, 326a, VII, 326e s., VII, 328c, VII, 329b, VII, 329c, VII, 329e, VII, 330a, VII, 331a s., VII, 333a, VII, 333d, VII, 338c, VII, 338d, VII, 339a, VII, 339b s., VII, 341a s., VII, 341d, VII, 344d, VII, 345a, VII, 345c, VII, 345d s., VII, 347a, VII, 347c, VII, 348a, VII, 349b, VII, 349d, VII, 350a s., VII, 350d, VIII, 352b s., VIII, 355a, IX, 358b, XI, 358e, XII, 359c s., XIII, 360b, XIII, 360e, XIII, 361a, XIII, 361c, XIII, 362d s., XIII, 363b, XIII, 363d s. ; *Phéd.* 59b.

Pléiades : *Ax.* 370c. Sept sœurs qui, divinisées, devinrent les sept étoiles de la constellation des Pléiades.

pleurs : voir lamentations.

pluralité : voir multiple, le (par opposition à l'un, etc.).

Pluton : *Ax.* 371a-371b ; *Crat.* 402d s., 403e ; *Gorg.* 523b s. ; *Lois* VIII, 828c, VIII, 828d. Ploutos (le Riche), nom donné à Hadès pour faire oublier qu'il règne sur le royaume des morts, car c'est du sol que montent les richesses (sous forme de nourriture notamment).

Pnyx : *Criti.* 112a. Colline qui s'élève au sud de l'Acropole, et où se réunissait l'Assemblée du peuple.

poésie dithyrambique : *Gorg.* 501e s. ; *Hip. maj.* 292c ; *Lois* III, 700b ; *Phèdre* 238d ; *Rép.* III, 394b.

poésie : *Sec. Alc.* 147b-147d ; *Ap.* 22c ; *Banq.* 205b s. ; *Gorg.* 502c s. ; *Hip. min.* 368c ; *Ion* 532c s., 533d s. ; *Lach.* 183a s. ; *Lois* II, 659d s., III, 682a, IV, 719c, VII, 810e, VII, 811c s., VII, 817, XII, 967c ; *Min.* 320e-321a ; *Phèdre* 268c s., 245a, 265b ; *Prot.* 316d, 325e s., 339a ; *Rép.* III, 392c-394c, III, 397b s., III, 398a s., VIII, 568b s., X, 595 s., X, 601a s., X, 605d, X, 606, X, 607a s.

poète(s) : *Sec. Alc.* 142e-143a, 147b-147d, 148b ; *Ap.* 18 s., 22a s., 22c ; *Ax.* 367d, 371c ; *Banq.* 205b s., 209a, 209d, 223c ; *Charm.* 162d ; *Épig.* 12 ; *Euthyph.* 6b ; *Hippar.* 228b-229b ; *Ion* 533e s. ; *Just.* 374a ; *Lach.* 183a s. ; *Let.* I, 309d s. ; *Lois* II, 656c s., II, 659c, II, 660a, II, 661d, II, 662b, II, 669c s., II, 670e, III, 682a, III, 700d s. ; IV, 719b s., VII, 801b s., VII, 802b, VII, 811b s., VII, 817, VIII, 829d, IX, 858d s., X, 886c, X, 890a, XI, 935e s., XII, 941b, XII, 957c s., XII, 964c, XII, 967c ; *Lys.* 212e, 214a ; *Mén.* 81b s., 99d ; *Ménex.* 239b ; *Min.* 320e-321a ; *Phéd.* 70c ; *Phèdre* 245a, 265b ; *Prot.* 326b, 347c, 347e ; *Rép.* I, 330c, I, 332b, II, 363 s., II, 364e, II, 365e, II, 366b, II, 377 s., II, 379a s., III, 391c s., III, 393 s., III, 398a s., III, 408d s., III, 413b, VIII, 568a s., X, 595-597, X, 599a, X, 600a s., X, 600e s., X, 602c, X, 603b s., X, 605a s., X, 606e s. ; *Tim.* 19d s., 21c s. ; *Vert.* 379d.

poètes comiques : voir comédie, poète(s), poésie, théâtre.

poids et mesures : *Lois* V, 746d s. Voir l'annexe 30.

poison : *Lois* VII, 824, XI, 932e s. ; *Phéd.* 63d, 117e s.

poissons : voir vivants (espèces particulières).

Polémarque : interlocuteur de la *République* (I, 327c s., I, 331d s., I, 340a s., IV, 449b) ; *Phèdre* 257b ; *Rép.* I, 327b, I, 331e, I, 339e, V, 449b s. Fils de Céphale ; il fut mis à mort par les Trente tyrans.

politicien(s) : *Alc.* 133e ; *Ap.* 32e ; *Déf.* 415c ; *Euthyd.* 305c s. ; *Gorg.* 500c s. ; *Phèdre* 257e s. ; *Pol.* 291a s., 303c ; *Rép.* VIII, 564b s. ; voir aussi homme(s) d'État.

politique : *Alc.* 107 s., 118b-118c, 119b-120c, 122b, 124, 132b, 134b-134c ; *Sec. Alc.* 146a ; *Ax.* 368c-369a ; *Clit.* 408b ; *Déf.* 413b, 415b ; *Euthyd.* 292b s. ; *Gorg.* 464b s., 513e s. ; *Hip. maj.* 296a ; *Lois* IV, 715a s., VIII, 846d ; *Min.* 314c, 317a ; *Pol.* 298b s., 292c s. ; *Prot.* 318e, 319 s., 321d, 322 s., 324 s. ; *Riv.* 138b-138d ; *Théag.* 126a ; 126c, 126d, 127a, 127e ; *Théét.* 172a ; voir aussi homme(s) d'État.

Pollux et Castor : *Euthyd.* 293a ; *Lois* VII, 796b. Les Dioscures.

Polos : interlocuteur du *Gorgias* (448a s., 461b s.) ; *Gorg.* 448a, 448d, 461b s., 463e, 482d, 482e, 487a, 494d ; *Phèdre* 267b ; *Théag.* 127e-128b. Rhéteur originaire de Sicile et sectateur de Gorgias.

Polyclète : *Prot.* 311c, 328c. Sculpteur célèbre.

Polycrate : voir Crésus.

Polyeidos : *Let.* II, 311b. Devin attaché à la cour de Minos ; il ramène à la vie Glaucos, le fils du roi.

Polygnote : *Gorg.* 448b ; *Ion* 532e s. Célèbre peintre, frère d'Aristophon.

Polymnie : *Banq.* 187e. Une Muse ; ses attributs ne sont pas bien définis.

Polyxène : *Let.* II, 310c, II, 314c, XIII, 360c. Le Mégarique qui aurait été l'hôte de Denys II.

population : *Lois* V, 740b s. ; *Rép.* V, 460a s.

Poros : *Banq.* 203b s. Le fils de Métis et le père d'Éros.

Porte Itonia (la) : *Ax.* 364d-365a. Porte dans la muraille d'Athènes, voir l'annexe 2.

Poséidon : *Crat.* 402d s. ; *Criti.* 113c s., 116c, 117b, 119c s. ; *Gorg.* 523a ; *Hip. min.* 370c. Dieu de la mer.

Potidée : *Ap.* 28e ; *Charm.* 153a s. ; *Banq.* 219e s., 221a. Cité de Chalcidique. Parce qu'elle refuse de couper tout lien avec sa métropole, Corinthe, Athènes met le siège devant Potidée qui ne tombe que durant l'hiver 430-429. Socrate et Alcibiade font partie des troupes athéniennes.

Poulydamas : *Rép.* I, 338c. Vainqueur au pancrace lors des Jeux olympiques de 408.

Poulytion : *Éryx.* 394c-394e, 400b. Riche athénien qui possède une maison magnifique.

pourpre : *Lois* VIII, 847c ; *Tim.* 68c.

pouvoir(s) : *Al.* 6 ; *Alc.* 105b, 134c-135b ; *Epin.* 986b s. ; *Gorg.* 466 s. ; *Hip. maj.* 295e s., 296d, 297c ; *Hip. min.* 365d s., 375d s. ; *Let.* II, 310e, VII, 351a s. ; *Lois* III, 691c s., IV, 711d s., IV, 713c, IV, 714d, IV, 715a, V, 727a, IX, 875b ; *Prot.* 351a ; *Rép.* VII, 520c s.

Praxitèle : *Épig.* 17. Célèbre sculpteur du IV^e siècle.

préambules : *voir* préludes.

prédication : *Déf.* 414d ; *Soph.* 251 s., 252d s.

préludes aux lois : *Let.* III, 316a ; *Lois* IV, 719e s., IV, 722d s., VI, 772e, IX, 870d, IX, 880a, X, 887a s.

premiers hommes : *Banq.* 189d s. ; *Criti.* 109d s. ; *Lois* III, 677b s., III, 680 s. ; *Pol.* 269b, 270d s., 274b s. ; *Tim.* 22d s. ; *voir aussi* être(s) humain(s).

présomption : *Lois* III, 701a ; *Soph.* 230b s., 267e s. ; *Théét.* 210c ; *voir aussi* démesure (vanité) ; omniscience.

prêtres/prêtresses : *Ap.* 21a ; *Ax.* 367c ; *Lois* VI, 759 s., VII, 799b, VII, 800a s., XII, 947a, XII, 951d, XII, 953a s. ; *Pol.* 290c s. ; *Tim.* 22 s.

Priam : *Sec. Alc.* 149d-149e ; *Ion* 535b ; *Rép.* III, 388b. Roi de Troie.

Priène : *Prot.* 343a. Cité d'Asie mineure à la bouche du Méandre.

prière(s) : *Sec. Alc.* 138a-138c, 141a, 141c-141d, 142c-143b, 148a-148b, 149b-150d ; *Crat.* 400e ; *Criti.* 106a s. ; *Déf.* 412a, 415b ; *Éryx.* 398c-398e ; *Euthyph.* 14c ; *Lois* III, 687d s., III, 688b s., VII, 801a s. ; *Let.* VII, 331d, VIII, 352e s., 8.357c, XI, 359b ; *Théag.* 131a ; *Tim.* 27c.

prisonniers/prisons : *Lois* X, 908a ; *Rép.* V, 468a, V, 469b.

privé : *Alc.* 111c ; *Gorg.* 525e ; *Hip. maj.* 282b ; *Lois* VI, 780a, VII, 788 s., VII, 790b, X, 909d s. ; *Rép.* III, 416e, IV, 420a, IV, 422d, V, 464b s., VIII, 543b.

prix (récompenses) : *Déf.* 415a ; *Lois* IV, 715c, V, 729d, V, 730e, VIII, 829c, VIII, 845d, XI, 919e, XI, 935c, XII, 943c, XII, 946b, XII, 948a, XII, 952d, XII, 961a, XII, 964b s. ; *Rép.* V, 468b s.

prix (tarifs) : *Lois* XI, 917b s., XI, 920c.

probabilité : *Phèdre* 260a s., 267a, 272d s., 273b ; *Théét.* 162e ; *Tim.* 29c s., 30b, 44d, 48e, 53d, 55d, 56b, 59c s., 72d.

procès : *Lois* V, 743c, VI, 761d s., VI, 766d s., IX, 853a, XI, 938b, XII, 954e s., XII, 956c s., XII, 958a s. ; *Rép.* III, 405b s., V, 464d s. ; *Théét.* 172e.

Proclès : *Lois* III, 683d. Roi de Lacédémone avec Eurysthènes.

procréation : *Lois* VI, 775c s., VI, 784 ; *Rép.* V, 460e, V, 461a s. ; *Théag.* 121c.

Prodicos : interlocuteur de l'*Éryxias* (397e s.) et du *Protagoras* (337a s., 358a s.) ; *Ap.* 19e ; *Ax.* 366c, 369b ; *Banq.* 177b ; *Charm.* 163d ; *Crat.* 384b ; *Éryx.* 397c-399c ; *Euthyd.* 277e, 305c ; *Hip. maj.* 282c s. ; *Lach.* 197d ; *Mén.* 75e ; *Phèdre* 267b ; *Prot.* 314c, 315c s., 316a, 337a s., 339e, 340a, 340e, 341a s., 357e s., 358a s. ; *Rép.* X, 600c ; *Théag.* 127e-128b ; *Théét.* 151b. Sophiste qui s'intéresse surtout à la rectitude des mots.

prodigalité : *Lois* V, 733e s., V, 734b.

production/productif : *Pol.* 260d s., 281d s., 287b s. ; *Rép.* X, 596b s. ; *Soph.* 265b s.

producton du monde : *Lois* X, 886-899b ; *Pol.* 269c s. ; *Soph.* 265b s. ; *Tim.* 28 s.

produit (le monde comme) : *Epin.* 981 s. ; *Lois* X, 888e s., X, 893c s. ;

Prot. 320c s., 269c s. ; *Rép.* X, 596c s. ; *Soph.* 265b s. ; *Tim.* 28e s., 39e s. ; voir aussi génération/genèse ; production/productif.

produits : *Epin.* 979a, 984b s. ; *Prot.* 320d.

profession(s)/professionnel(s) : *Banq.* 197a ; *Éryx.* 394e ; *Gorg.* 448b s., 449a s. ; *Hip. min.* 373c ; *Ion* 530b s., 531b, 537c s., 540a s. ; *Lois* IV, 709d ; *Prot.* 322d ; *Rép.* I, 332c, I, 345b s., II, 374, III, 397e ; *Riv.* 136c ; voir art(s) ; artisan(s) ; artisanat.

Prométhée : *Gorg.* 523d s. ; *Let.* II, 311b ; *Phil.* 16c ; *Pol.* 274c ; *Prot.* 320-321e ; 361d. Un Titan, fils de Japet et frère de Prométhée ; il vole le feu (et donc les techniques qui s'y apparentent) à Zeus qui le punit ; le mythe raconté par Protagoras dans le dialogue éponyme modifie profondément le contenu du mythe.

prophétie/prophètes : *Alc.* 134a-134b ; *Sec. Alc.* 149a-149b, 150a ; *Ap.* 39c ; *Epin.* 975c ; *Euthyph.* 3c s. ; *Lois* XI, 933c s. ; *Phéd.* 111b ; *Phèdre* 242c, 244b, 244d ; *Prot.* 316d ; *Tim.* 71e s. ; *Vert.* 379c ; voir aussi devins/divination ; oracles.

proportion : *Lois* III, 691c s., III, 693b ; *Phil.* 64d s., 66b ; *Rép.* VI, 486d ; *Tim.* 31c s., 87c s. ; *Soph.* 235e s. ; voir aussi mesure(s) ; symétrie.

propositions : *Crat.* 385b s.

propriété : *Alc.* 122d, 123b, 132c ; *Déf.* 412d, 415d ; *Éryx.* 399e-406a ; *Let.* VII, 337b ; *Lois* V, 739e s., V, 744b s., V, 745a, VI, 754d s., VIII, 850a, IX, 855b, XI, 913a, XI, 914b-916d, XI, 923b s. ; XII, 955d s. ; *Rép.* III, 416e, IV, 420a, IV, 422d, V, 464b s., VIII, 543b s., VIII, 551b, VIII, 556a ; voir aussi classes (sociales/politiques/ économiques) ; cupidité ; territoire.

prose : *Lois* VII, 810b, XII, 957d.

Prospaltes (dème) : *Crat.* 396d. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

prospérité : *Alc.* 115a ; *Éryx.* 393e-394a ; *Lois* XII, 945d ; *Ménex.* 242a.

Protagoras : interlocuteur du *Protagoras* (316b s., 338e s., 341d s., 348b s.) ; *Crat.* 386a s., 391c ; *Euthyd.* 286c ; *Hip. maj.* 282d, 282e ; *Lois* IV, 716c ; *Mén.* 91d s. ; *Phèdre* 267c ; *Prot.* 309c, 309d, 310b s., 310d, 310e, 311b s., 311d, 313b, 314b s., 315a s., 317b, 317c, 318a, 318e s., 320b s., 324a s., 328b s., 329b, 333e, 334e s., 338a, 348b s., 357e s., 361d s. ; *Rép.* X, 600c ; *Soph.* 232e ; *Théét.* 152a s., 152c, 160d, 161c s., 162c, 164d, 166a, 166d, 167d s., 168c, 170, 171a s., 171c, 172a, 177c, 178b, 178e, 183b. Célèbre sophiste.

Protarque : interlocuteur du *Philèbe* (11b s., 19c s.) ; *Phil.* 19b, 58a. Personnage inconnu par ailleurs.

Protée : *Euthyd.* 288b ; *Euthyph.* 15d ; *Ion* 541e ; *Rép.* II, 381d. Un dieu de la mer, célèbre pour ses métamorphoses incessantes.

proverbes : *Alc.* 121d, 124a, 129a, 132 ; *Sec. Alc.* 140a ; *Ax.* 365b ; *Banq.* 174b, 183b, 217e, 222b ; *Charm.* 164d s., 165a, 167b ; *Crat.* 384a, 411a, 413a ; *Criti.* 108c ; *Dém.* 383b-383c ; *Epin.* 988b, 991d ; *Éryx.* 405c ; *Euthyd.* 292e, 298c ; *Gorg.* 498e, 499c, 510b, 514e ; *Hip. maj.* 301c, 304e ; *Lach.* 187b, 196e ; *Let.* II, 312d, VII, 334d, VII, 340a ; *Lois* I, 641c, I, 646a,

III, 689d, III, 701d, IV, 723d, V, 731e, V, 739c, V, 741a, V, 741d, VI, 751d, VI, 753e, VI, 757a, VI, 780c, VII, 818b, VIII, 837a, VIII, 843a, XI, 913b, XI, 919b, XI, 923a, XII, 953d, XII, 968e, XII, 969a ; *Lys.* 207c, 216c, 218c ; *Ménex.* 248a ; *Phéd.* 69d, 89c, 101d ; *Phèdre* 230a, 240b, 241b, 241d, 257e, 272c, 276c ; *Phil.* 29a, 45e, 48c, 60a, 65c, 66d ; *Pol.* 264b ; *Prot.* 343b ; *Rép.* I, 329a, I, 341c, II, 362d, II, 364b, III, 415d, IV, 423e, IV, 425c, IV, 435c, V, 449c, V, 457b, VI, 489b, VI, 492e, VI, 493d, VIII, 563c, VIII, 569b, IX, 575d, IX, 583b ; *Riv.* 134a ; *Soph.* 231c, 241d, 261c ; *Théét.* 162b, 165b, 173e, 201a.

prytane, voir Conseil (à Athènes). L'un des 50 membres du Conseil qui siègent durant un dixième de l'année. Ils se réunissent et dînent en commun à la Tholos où un tiers d'entre eux doit toujours rester en fonction.

public : *Alc.* 111c, 118 ; *Gorg.* 513e, 515 ; *Hip. maj.* 282b ; *Lach.* 179c, 180b ; *Let.* VII, 325e ; *Lois* II, 670b, VI, 767e, VII, 808c, XII, 950e ; *Mén.* 93 s. ; *Prot.* 320a s., 326e s. ; *Rép.* IV, 439e ; voir aussi multiple, le (par opposition à l'élite, etc.) ; multitude, la ; peuple, le.

pureté : *Lois* VIII, 835d s. ; *Phil.* 52e s.

purification : *Crat.* 396e ; *Déf.* 415d ; Euthphr : 4c ; *Lois* V, 735b s., IX, 865 s., IX, 868 s., IX, 881e, XI, 916c ; *Phéd.* 67, 82a, 113d ; *Phèdre* 243a ; *Rép.* III, 399e, VIII, 567b s., IX, 573b *Soph.* 226d s., 230 ; *Tim.* 89a s. ; voir aussi rites/rituel et Hadès.

putréfaction : *Tim.* 66a.

pyramide (forme) : *Tim.* 56b.

Pyrilampe : *Charm.* 158a ; *Gorg.* 481d s., 513b ; *Parm.* 126b. Second mari de Périctionè, la mère de Platon, et père d'Antiphon, son demi-frère.

Pyriphlégéthon : *Phéd.* 113b, 113c, 114a. Fleuve de feu qui coule sous la terre, voir l'annexe 15.

Pyrrha : *Tim.* 22b. Fille d'Épiméthée et de Pandore et épouse de Deucalion, le fils de Prométhée. Seul ce couple échappe au déluge envoyé par Zeus pour détruire les hommes.

pyrrhique (danse) : *Lois* VII, 815 s. Danse guerrière.

pythagoricien(s) : *Let.* XII, 359c s., XIII, 360b ; *Phéd.* 86b ; *Rép.* VII, 530d, VII, 531c, X, 600b.

pythique : *Ax.* 367c ; *Lois* VII, 807c, XII, 947d, XII, 950e ; *Lys.* 205c ; *Rép.* VII, 540c ; voir aussi Delphes/oracle de Delphes/dieu de Delphes.

Pythoclès : *Phèdre* 244a. Père de Phèdre.

Pythoclidès : *Alc.* 118c ; *Prot.* 316e. Joueur de flûte et maître de musique.

Pythodore : narrateur du *Parménide* (127a s.) ; *Alc.* 119a ; *Parm.* 126b, 127b, 136e. Il est nommé stragège durant l'hiver 426-425 pour remplacer Lachès à la tête de la flotte. Défait par les Locriens, il sera exilé à la suite de cette campagne.

Q

qualité : *Let.* II, 313a, VII, 343c s. ; *Lois* VI, 757b s. ; *Théét.* 182a ; voir aussi caractère(s) ; tel (par opposition à « ceci »).

quantité : *Lois* VI, 757b s. ; *Phil.* 24c s. ; voir aussi nombre(s).

querelles : *Criti.* 109b ; *Euthyph.* 7b s., 8d s. ; *Lois* V, 737a s. ; *Ménex.* 237c.

R

raison : *Déf.* 412e, 413c, 414b-414c, 414e, 415d, 415e, 416 ; *Let.* VII, 329a ; *Phèdre* 247c, 253d s. ; *Phil.* 21d s., 28c s., 30b s., 30d, 59d, 65c s., 66b ; *Pol.* 286a ; *Rép.* IV, 439c-442, VI, 511d, VIII, 549b, IX, 571b s., IX, 586d s., X, 602e ; *Tim.* 47c s., 56b ; *voir aussi* esprit ; jugement(s) ; penser/pensée ; philosophie ; rationnel ; science(s).

rationnel : *Déf.* 415a ; *Hip. maj.* 303b ; *Rép.* IV, 435-442, VIII, 550b, IX, 571c s., IX, 580d s., IX, 581b, IX, 582 s. ; *voir aussi* âme(s) ; immortel/immortalité ; sage/ sagesse.

rayon visuel : *Tim.* 64d, 67e ; *voir aussi* courant de vision.

réalité (*ousia*) : *Crat.* 386e s., 423e ; *Déf.* 414d ; *Euthyph.* 11a ; *Let.* VII, 343b s. ; *Parm.* 135a ; *Phéd.* 65 ; *Rép.* V, 454, VI, 509, VII, 525b s., VII, 534a s., IX, 585c s. ; *Soph.* 247b s. ; *voir aussi* être ; éléments ; forme(s) ; réalité(s).

réalité(s) : *Hip. maj.* 294b s., 301b s. ; *Let.* VII, 342b s., VII, 342e, VII, 343b ; *Lois* X, 895d s. ; *Min.* 315a-315b, 316b, 317d, 321b ; *Phéd.* 78d, 79a ; *Phèdre* 250 ; *Rép.* VI, 490b, VI, 500c, VI, 501d, VI, 504c, VII, 520c, IX, 581e, IX, 582c ; *Soph.* 243b s., 245b s., 246b s., 248e s., 250c ; *voir aussi* essence ; être ; vérité.

réceptacle du devenir (*khôra*) : *Tim.* 49a s., 50b s., 53a, 57c ; *voir aussi* mère(s).

réflexion(s) : *Rép.* VI, 510a ; *Soph.* 266b ; *Tim.* 71b ; *voir aussi* réflexion ; sur la réflexion au sens intellectuel, *voir* penser/pensée.

réfraction : *Tim.* 46b s.

réfutation : *Euthyph.* 9e ; *Gorg.* 471e ; *Let.* VII, 344b ; *Lois* VII, 821a, XII, 966c s. ; *Mén.* 80d s., 81d s., 86b s. ; *Phéd.* 85 ; *Rép.* VII, 533b s. ; *Soph.* 230b s.

régime (diététique) : *Lois* II, 659e s., VII, 797e s. ; *Rép.* III, 404a s., VIII, 561d ; *voir aussi* appétit(s) ; régime ; culture du corps et entraînement

physique ; entraînement/entraîneur.

relation/relatif : *Charm.* 167 s. ; *Gorg.* 476b s. ; *Parm.* 141a s., 155a s. ; *Phéd.* 96d s., 101, 102c ; *Phil.* 53d s. ; *Pol.* 283-285b ; *Rép.* IV, 437 s., VII, 523e s. ; *Théét.* 155a s.

relations sexuelles : voir sexe.

relativité : *Crat.* 386 ; *Euthyd.* 297b s. ; *Hip. maj.* 288e s., 289b, 292e s., 293b ; *Parm.* 133c s. ; *Rép.* V, 479a s., IX, 584 s., X, 602d ; *Théét.* 152 s., 157b, 159 s., 166c s., 170a.

religion : *Alc.* 122a ; *Sec. Alc.* 148d-150c ; *Ap.* 26c s. ; *Ax.* 364c ; *Crat.* 397c ; *Epin.* 985c s., 988c ; *Euthyph.* 3b s., 7 s. ; *Hippar.* 229c ; *Lois* III, 701b, IV, 716d s., V, 738b s., VI, 759c s., VII, 800c s., VII, 801e, VIII, 828a, X, 886e, X, 887d s., X, 889e, X, 909e ; *Min.* 315b-316a ; *Phéd.* 58, 118 ; *Prot.* 316d, 322a ; *Rép.* I, 328c, I, 331d, IV, 427b ; voir aussi Delphes/oracle de Delphes/dieu de Delphes ; dieu(x) ; prière(s) ; prêtres ; sacrifice(s).

remémoration : *Mén.* 81c, 82b-85b, 85d s., 98a ; *Phéd.* 72-76, 92 ; *Phèdre* 250, 275a ; *Phil.* 34b s. ; *Théét.* 198d.

repas en commun : *Lois* I, 625c s., I, 633a, I, 636b s., VI, 762, VI, 780b s., VI, 781c s., VI, 783b, VII, 806e, VIII, 839d, VIII, 842b ; *Rép.* III, 416e, V, 458c.

repos : *Crat.* 438c ; *Lois* X, 893b s. ; *Parm.* 129e, 136b, 139b, 145e s. ; 156c s., 159a, 162c s., 163e ; *Rép.* IV, 436c s. ; *Soph.* 249a, 250, 254d s. ; *Théét.* 153a s., 180e, 183d s. ; *Tim.* 57d s.

représailles : *Cri.* 49c s. ; *Lois* IX, 870e, IX, 872e s.

représentation : voir imitation/ imitatif/imitateurs.

réputation : *Alc.* 105c ; *Déf.* 416 ; *Lois* XII, 950b s.

respect de soi : *Ménex.* 247b.

respect : *Euthyph.* 12b s. ; *Let.* VI, 323b ; *Lois* III, 698c, V, 729b, VII, 798b, IX, 879c s., XI, 917a ; XI, 930e s. ; *Phèdre* 250-255 ; *Prot.* 322c s., 329c ; *Rép.* V, 465a ; *Soph.* 243a ; voir aussi conscience ; honneur ; modestie.

ressemblance : *Parm.* 129a s., 131a, 132d s., 133d, 140e ; *Pol.* 286a ; *Soph.* 235d s., 264c s., 266d ; *Théét.* 186a ; voir aussi image(s) ; imitation/ imitatif/imitateurs ; similaire/similarité ; similitude.

ressemblance : *Soph.* 231a ; voir aussi similitude.

rétribution : *Ap.* 41 ; *Gorg.* 526c, 527c ; *Let.* VII, 335a ; *Lois* IX, 873a, X, 905a ; *Phéd.* 63, 107, 114 ; *Phèdre* 248e ; voir aussi mort (l'au-delà, etc.) ; châtiment ; vengeance.

rêve(s) : *Charm.* 173 ; *Cri.* 44 ; *Lois* X, 910a ; *Phéd.* 60c, 60e ; *Rép.* II, 383a, V, 476c, VII, 533b s., IX, 571e s., IX, 574e ; *Théét.* 157e, 158b s., 201d s. ; *Tim.* 46a, 72a.

révolution : *Epin.* 991e ; *Let.* VII, 324c, VII, 331d ; *Lois* III, 690d s., V, 736a, XII, 945d s. ; *Phéd.* 66a ; *Rép.* VIII, 545d s. ; *Tim.* 36c s., 43d s., 47a s., 90d ; voir aussi faction(s) ; innovation.

Rhadamante : *Ap.* 41a ; *Ax.* 371b ; *Gorg.* 523e s., 524e, 526b ; *Lois* I, 625a, XII, 948b s. ; *Min.* 318d, 319d, 320c, 321b-321c. L'un des trois juges

devant lesquels comparaissent les morts. Comme Minos, Rhadamante est le fils de Zeus et d'Europe.

rhapsodes : *Éryx*. 403c, 403d ; *Hippar*. 228b ; *Ion* 530a s., 533d s., 535a s., 535d, 535e, 537 s., 539d s., 540d s., 541c ; *Lois* II, 658b s., VIII, 834e ; *Rép.* X, 600d.

Rhêa : *Crat.* 401e s. ; *Tim.* 41a. Épouse de Kronos.

rhétorique : *Ap.* 17a ; *Epin.* 976b ; *Gorg.* 448d, 449d s., 452e-455a, 456 s., 459, 460, 463b s., 463e s., 466, 471d s., 480, 502c s., 503a s., 520, 527c ; *Lois* XI, 937e s. ; *Ménex.* 235a s., 235c ; *Phèdre* 260a s., 263-266, 269 s., 271, 272d s., 277c ; *Pol.* 303e s. ; *Rép.* II, 365d ; voir aussi orateurs/oratoire.

rhythme crétois : voir *enoplios*.

rhythme(s) : *Banq.* 187b s. ; *Crat.* 424c ; *Hip. maj.* 285d ; *Hip. min.* 368d ; *Lois* II, 665a, VII, 798d, VII, 802e, X, 601b ; *Prot.* 326b ; *Rép.* III, 398d, III, 399e s., III, 401d s. ; *Tim.* 47d ; voir aussi harmonie(s) ; musique/musical.

riche/richesse : *Alc.* 104c, 107c, 122b-123c, 131b-131c, 134b ; *Sec. Alc.* 147a, 149a ; *Ap.* 29d s., 41e ; *Clit.* 407b-407c ; *Déf.* 415c, 415d ; *Éryx.* 392d-397e, 399e-400d, 402e-403c, 406a ; *Hip. maj.* 291d ; *Let.* III, 317c s., VII, 331a ; *Lois* III, 695e, III, 697b, IV, 705a s., V, 728a, V, 728e s., V, 742d s., V, 743a s., V, 743e, V, 744d, V, 744e, VI, 773, VI, 774c, VII, 801b, VIII, 831c, VIII, 836a, IX, 870a s., XI, 913b ; *Pol.* 310b s. ; *Prot.* 326c ; *Rép.* I, 329e s., I, 330d s., IV, 421d s., V, 465b, VI, 489b, VIII, 548a, VIII, 550d s., VIII, 551b, VIII, 551d s., VIII, 553, VIII, 562a, VIII, 564e s., IX, 591e ; *Théag.* 128a ; voir aussi classe(s) (sociales/politiques/économiques) ; propriété.

ridicule : *Phil.* 48c s. ; *Rép.* 5 : 452d s.

« Rien de trop » (maxime) : *Charm.* 165a ; *Hippar.* 228e ; *Ménex.* 247e s. ; *Phil.* 45e ; *Prot.* 343b.

rire(s) : *Lois* V, 732c ; *Rép.* III, 388e s.

rites/rituel : *Banq.* 175 ; *Let.* 8.356d ; *Lois* V, 738c, VII, 815c, VIII, 848d ; *Rép.* II, 366a ; voir aussi initiés/initiation dans les mystères ; mystères ; sacrifice(s).

rivalité : *Let.* IV, 320e ; *Lois* IX, 870c.

Roi (le Grand) : voir Perse, roi de.

roi/royauté : *Alc.* 120a, 120c, 120e-122a, 123a, 124a ; *Sec. Alc.* 141d ; *Charm.* 156d s. ; *Déf.* 415b ; *Hippar.* 229b ; *Let.* II, 312e s., III, 315d, III, 319d, VIII, 354a s. ; *Lois* III, 680e s., III, 690d s., III, 691d s., III, 694a s., III, 696a, X, 904a ; *Min.* 317a-318d, 319b-320d ; *Ménex.* 238d ; *Pol.* 258e s., 276a s., 289c-293, 295b, 301a s., 300e s., 302d s., 304 s., 308c s. ; *Rép.* IV, 445d, V, 473c s., VI, 487e, VI, 498e s., VI, 501e s., VII, 540, VIII, 543a, VIII, 544d, IX, 587 s., IX, 592, X, 597e ; *Riv.* 138b-138d ; *Théét.* 174d ; voir aussi dirigeant(s) ; monarchie.

rond (forme) : *Let.* VII, 342b.

ruse : *Hip. min.* 364c s., 365b s., 369e s.

S

s'abuser soi-même : *Crat.* 428d.

s'adonner au plaisir : *Let.* VII, 326c, VII, 341a ; *Rép.* IV, 425e s.

sacré : *Sec. Alc.* 149e-150a ; *Déf.* 415a ; *Euthyph.* 4e-16 ; *Let.* VII, 335d ; *Min.* 315b-315c ; *Phéd.* 75d ; *Prot.* 324e s., 329c, 330 s. ; voir aussi bon/bien/bonté ; piété/pieux.

sacrifices : *Alc.* 121c ; *Sec. Alc.* 148e-151a ; *Banq.* 188b s. ; *Déf.* 415b ; *Euthyph.* 14c ; *Lois* IV, 716d s., VI, 753d, VI, 771d s., VI, 782c, VII, 800b s., VII, 804b, VII, 809d, VIII, 828a s., XII, 949d ; *Lys.* 206e, 207d ; *Min.* 315b-315c ; *Phéd.* 108a ; *Rép.* I, 328c, I, 331d, II, 364b s., VIII, 565d ; *Théag.* 131a.

sages-femmes : *Théét.* 149 s.

sagesse/sage : *Alc.* 118d, 121e-122a, 123d, 127d, 133b ; *Sec. Alc.* 138c-139c, 140d-140e, 143a, 143b, 145a-145e, 146c, 147c, 148b, 150b ; *Ap.* 21a s., 23a, 29, 35a ; *Banq.* 209a ; *Charm.* 165d s., 170 s. ; *Crat.* 398c ; *Déf.* 411d, 412a, 414b ; *Dém.* 381e ; *Epin.* 973b, 974c, 976c s., 977d, 979c s., 986c s., 989 s., 992b, 992d ; *Éryx.* 394a-395d, 398c ; *Euthyd.* 275a, 279d s., 282b s. ; *Hippar.* 228b-228e, 229d ; *Hip. maj.* 282c s., 283a, 283b, 287c, 289b, 296a ; *Al.* 6 ; *Hip. min.* 366a, 368e ; *Just.* 375c ; *Let.* I, 310a, VI, 322e s., X, 358c ; *Lois* I, 631d, III, 689c s., III, 690b, III, 691b, III, 692b, V, 732a s., V, 733e, IX, 863c, X, 886b, X, 897c s., X, 906b, XII, 963e, XII, 964b s., XII, 965a ; *Lys.* 210, 212d ; *Mén.* 74a, 88c s. ; *Min.* 314c ; *Phéd.* 62-69, 79, 107 ; *Phèdre* 250, 275b, 278d ; *Phil.* 49a ; *Prot.* 309c, 329e s., 332 s., 343, 352d, 358c ; *Rép.* I, 349a, I, 350b, II, 375e s., IV, 428, IV, 442c, VI, 485d, VI, 489b, VIII, 568b, IX, 591c s. ; *Riv.* 132d, 135b, 135d ; *Soph.* 268b s. ; *Théét.* 145e, 166d, 167b, 170b, 176b s., 183b ; *Théag.* 121d, 122e-123e, 125a-126d, 128a ; *Vert.* 376c-376d, 377c ; voir aussi entendement ; intelligence/intelligible ; penser/pensée ; philosophe(s) ; philosophie ; raison ; rationnel ; tempérance/tempérant ; vertu(s).

Saïs : *Tim.* 21e. Circonscription de l'empire Perse en Égypte dans le delta du Nil, où se rend Solon.

saisons : *Banq.* 188a s. ; *Crat.* 410c ; voir aussi climat.

Salamine : *Alc.* 121b ; *Ap.* 32c s. ; *Lois* III, 698c, IV, 707b s. ; *Ménex.* 241a s., 245a. Grande île non loin d'Athènes, voir l'annexe 27.

salariés (travailleurs) : *Lois* V, 742a ; *Rép.* I, 346, II, 371e.

Samos : *Ion* 533b. Île de la mer Égée, voir l'annexe 27.

sanctuaires : *Lois* V, 745b, X, 909e ; voir aussi temple(s).

Sannion : *Théag.* 129d Personnage inconnu par ailleurs.

santé : *Alc.* 108e, 111e-112b, 126a, 135a ; *Sec. Alc.* 138d, 147a ; *Clit.* 409b ; *Éryx.* 393c-393d, 397b, 405a-405d ; *Hippar.* 231b ; *Hip. maj.* 291d ; *Lois* V, 733e s. ; *Lys.* 219a ; *Mén.* 72d ; *Min.* 314b, 316c-316d ; *Phéd.* 65d ; *Rép.* IV, 444c s., IX, 583d, IX, 591c ; *Tim.* 82e.

Sappho : *Épig.* 16 ; *Phèdre* 235c. Célèbre poétesse de Lesbos.

Sarambos : *Gorg.* 518b. Marchand de vin. Inconnu par ailleurs.

Sardes : *Ménex.* 240a. Ville la plus importante de Lydie.

Sarpédon : *Rép.* III, 388c. Chef d'un contingent lydien, il est tué par Patrocle.

satire : *Lois* XI, 935e s.

Satyre(s) : *Banq.* 215b, 216c, 221d s., 222d ; *Lois* VII, 815c ; *Pol.* 291b, 303c. Personnages mi-homme mi-bouc. On les représente buvant, jouant de la musique et poursuivant les Ménades ou les Nymphes.

Satyros (nom d'un esclave d'Hippocrate) : *Prot.* 310c.

Sauromates (femmes) : *Lois* VII, 804e s., VII, 806b. Peuplade de Scythie. Elles s'habillent comme des hommes, et comme eux manient les armes.

sauveur : *Tim.* 48d ; voir aussi Zeus.

Scamandre : *Crat.* 391e ; *Prot.* 340a ; *Rép.* III, 391b. Fleuve qui coule dans la plaine de Troie.

scepticisme (danger du) : *Rép.* VII, 538c s.

science(s) : *Alc.* 126c, 127a ; *Banq.* 207e s. ; *Charm.* 165c s., 167b s., 168, 170, 171, 174b s. ; *Epin.* 974d s., 992a ; *Gorg.* 451b s. ; *Lach.* 198d s. ; *Phil.* 55d-58c, 58e s., 61d s., 66b s. ; *Pol.* 258e, 259c, 260c s., 267a s., 283d, 292b, 292d s., 297b s., 304b s., 309b-311 ; *Prot.* 356d s. ; *Rép.* IV, 438c s., V, 477b s., V, 477e, VI, 511c s., VII, 531d, VII, 533b s., VII, 537c ; *Théét.* 198a s. ; *Tim.* 22c ; voir aussi art(s)/artiste(s) connaître/connaissance ; étude(s) ; raison ; vérité.

Scopas : *Prot.* 339a. Fils de Créon le Thessalien, qu'interpelle Simonide.

sculpture/sculpteurs : *Sec. Alc.* 140b-140c ; *Epin.* 975d ; *Gorg.* 450d ; *Hip. maj.* 282a ; *Lois* II, 656e, II, 668e s. ; *Prot.* 311c ; *Pol.* 277a s. ; *Rép.* IV, 420c s. ; *Soph.* 235e s. ; voir aussi statue(s).

Scylla : *Ax.* 369c ; *Let.* VII, 345e ; *Rép.* IX, 588c. Monstre marin embusqué dans le détroit de Messine.

Scythe(s) : *Éryx.* 400b-400e ; *Euthyd.* 299e ; *Gorg.* 483d ; *Lach.* 191a s. ;

Lois I, 637d s., VII, 795a ; *Ménex.* 239e ; *Rép.* IV, 435e, X, 600a. Peuple au nord de la Grèce.

sédition : *Lois* IX, 856b s.

Sélymbrie : *Prot.* 316e. Ville de Thrace sur la Propontide, voir l'annexe 27.

semence : *Min.* 317d ; *Tim.* 86c, 91b.

sénat : *Let.* VIII, 354b, VIII, 356d.

sens : *Charm.* 167c s. ; *Hip. min.* 374d s. ; *Let.* VII, 343c ; *Phéd.* 65 s., 75, 79, 83a ; *Phil.* 38c s., 42a ; *Rép.* V, 477c, VII, 523b s., VII, 524b s., X, 602c s. ; *Théét.* 156d, 184d, 185 s., 188e s. ; *Tim.* 65b s. ; voir aussi perception.

sensation : *Ax.* 365c-365d, 366a, 370a ; *Lys.* 221a ; *Phil.* 33c s., 66c ; *Théét.* 152a s., 156a s., 160e-162a, 163 s., 171e, 181d s., 186 ; *Tim.* 28a, 42a s., 43b s., 61d ; voir aussi perception.

sépulcres : voir tombe(s).

serfs : *Lois* VI, 776d.

Sériphos : *Rép.* I, 329e s. Île des Cyclades.

serments : *Let.* VI, 323d, VII, 337c ; *Lois* III, 683e s., III, 692b, XI, 916e s., XII, 948c, XII, 948e s. ; *Prot.* 328c.

serviteur(s) : *Banq.* 175b ; *Lois* VI, 762e ; *Pol.* 289d s. ; voir aussi esclave(s)/esclavage.

servitude : *Let.* VIII, 354e ; *Lois* VII, 791d.

sexe/sexuel : *Banq.* 189d s., 192c ; *Hip. maj.* 298e s. ; *Lois* VI, 782e s., VII, 794c s., VII, 804e s., VIII, 835d s. ; *Rép.* V, 451d s., V, 456 s., V, 458d s., V, 466c s., VIII, 563b.

Sibylle : *Phèdre* 244b ; *Théag.* 124d. Terme qui désigne une prophétesse que, à titre individuel, on situe à différents endroits.

Sicile/Sicilien : *Éryx.* 392a-393b ; *Gorg.* 493a s., 518b ; *Hip. maj.* 282d s., 283c, 284b ; *Let.* II, 311e, 3, 317b, VII, 326b, VII, 328a, VII, 336a, VII, 336d, VII, 339b, VII, 348a, VII, 351e, 8, 352c, 8, 353a, 8, 354d, 8.354e ; *Lois* II, 659b ; *Ménex.* 242e ; *Phéd.* 111d ; *Rép.* III, 404d, X, 599e ; *Soph.* 242d s. ; *Théag.* 129d. Voir l'annexe 28.

Sidon : *Lois* II, 663a. Ville sur la côte de la Phénicie.

Silènes : *Banq.* 215a s., 216d, 221e ; *Lois* VII, 815c. Une classe de Satyres.

similaire/similarité : *Phéd.* 74a ; *Phèdre* 240b, 262a s., 273d ; *Prot.* 331d s.

Simmias : interlocuteur du *Phédon* (61c s., 73a s., 84d s., 91e s., 107a s.) ; *Crit.* 45b ; *Let.* XIII, 363a ; *Phéd.* 59e, 61d, 73d s., 76e s., 84c, 85c, 85e s. ; *Phèdre* 242b. Condisciple de Simmias de Philiolaos à Thèbes. C'est lui qui, à l'instar de Phèdre dans le *Phèdre*, incite Socrate à parler dans le *Phédon*.

Simoïs : *Prot.* 340a. Fleuve de Troade, voir l'annexe 27.

Simonide : *Hippar.* 228c ; *Let.* II, 311a ; *Prot.* 316d, 339a-347a ; *Rép.* I,

331d-335e. Poète lyrique et élégiaque (vers 556-468).

simplicité : *Criti.* 109d s. ; *Lois* III, 679b s., VII, 812d s. ; *Rép.* III, 397b s., III, 404c s., III, 404e, III, 409a, VIII, 559c ; en musique, voir musique/musical.

Sirène(s) : *Banq.* 216a ; *Crat.* 403d ; *Phèdre* 259a ; *Rép.* X, 617b. Monstres marins mi-femmes mi-oiseaux qui, par leurs chants, amènent les navires à se fracasser sur la côte rocheuse.

Sisyphé (mythologie) : *Ap.* 41c ; *Ax.* 371e ; *Gorg.* 525e. Fils d'Éole qui subit un châtement exemplaire dans l'Hadès : il pousse en remontant une pente un rocher qui ne cesse de retomber.

Sisyphé de Pharsale : interlocuteur du *Sisyphé* (387b s.) ; *Sis.* 387b. Personnage inconnu par ailleurs.

Skellios : *Gorg.* 472b. Père d'Aristocrate.

Skiron : *Théét.* 169a. Personnage fabuleux qui contraint les voyageurs à lui laver les pieds ; il en profite alors pour les tuer.

Smikrion : *Crat.* 429e. Ce serait le père de Cratyle.

sobriété/sobre : *Lois* I, 636a ; *Rép.* III, 403a, III, 404e, III, 410a, IV, 430e s., IV, 442c s., VI, 491b, VI, 501 b, IX, 591b s. ; voir aussi tempérance/tempérant.

société : *Lois* III, 676c s., III, 698b, IV, 707c, IV, 715b, V, 735b s. ; *Prot.* 322a s. ; *Rép.* II, 359a ; voir aussi État(s).

Socrate le jeune : interlocuteur du *Politique* (258a s.) ; *Let.* XI, 358d, XI, 358e ; *Pol.* 258a, 266a ; *Soph.* 218b ; *Théét.* 147d. Personnage inconnu par ailleurs.

Socrate : *Al.* 8 ; *Alc.* 103, 104c-105a, 105d-106b, 119c, 121a, 124c-124d, 131d, 131e, 135d-135e ; *Sec. Alc.* 150d ; *Ap.* 17a s., 18b, 18c, 19b, 19c, 19d, 20c, 21a s., 22a, 23b, 23c, 28b, 28e, 29d, 30a, 30e, 31b s., 32b s., 33a, 33e s., 34c, 34d, 36a, 36e, 37b, 37d, 38b, 39c, 40, 41d, 41e ; *Ax.* 364a-364b, 366b-366c, 368d-369e ; *Banq.* 174a, 174d s., 175e, 176c, 177d s., 194d, 199a s., 214a, 215a s., 216d s., 217a s., 219e s., 220c s., 221a s., 221e ; *Charm.* 153a, 153d, 156b s., 162a s., 173, 175a s. ; *Clit.* 406a-407a, 407e, 408c-408e, 409d, 410e ; *Crat.* 396d, 407d, 411a, 411b, 428d ; *Cri.* 43b, 44a, 44c, 45b s., 46b s., 47a, 48b, 49c s., 50b, 52 s., 54 ; *Éryx.* 395a ; *Euthyd.* 271a, 272b, 272e, 275a, 295a, 297c, 302c, 303c s., 306d s. ; *Euthyph.* 2c, 3b, 3d, 5c, 6b, 11b, 12a ; *Gorg.* 455e, 458a, 461b, 466c, 472b s., 473e, 474a, 475e s., 481d, 482b, 485e s., 491a, 495d, 503c, 505d, 521d, 522 ; *Hippar.* 226a ; *Hip. maj.* 281a, 283a s., 286c, 286d, 288a, 288d, 292d, 293d, 298b, 300c, 301b s., 304b, 304d s. ; *Hip. min.* 363a, 369c s., 370 s., 372b s., 373a, 373b, 376c ; *Ion* 530b, 532d ; *Lach.* 180c, 180d s., 181b, 186c, 187e s., 196e, 201 ; *Let.* II, 314c, VII, 324d s., VII, 325b, VII, 325c ; *Lys.* 204b, 211d s., 216d, 223b ; *Mén.* 71b, 71c, 76c, 80a s., 86b s. ; *Ménex.* 235c ; *Parm.* 128c ; *Phéd.* 58a s., 58e, 59b, 59d s., 60a, 60d, 60e, 61a, 61d s., 63b, 63c, 69c, 69d, 72c, 77d, 78a, 80c, 85a, 85b, 89a, 89b, 91b, 92c, 95a, 96a s., 99a, 101a, 115b s., 116a s., 117c s., 118 ; *Phèdre* 227c s., 229a, 230d, 235c, 235d, 236d,

237a, 238d, 242c, 244a, 252b, 257a, 261b s., 262d, 264c s., 266e s., 273e s., 275b, 279b s. ; *Phil.* 11b, 12c, 16a s., 17e, 20b, 25b, 61c ; *Pol.* 257d ; *Prot.* 309a s., 328e, 333b s., 334c s., 335b s., 336d, 338c, 339b, 340d, 344 s., 347c, 348d s., 361 ; *Rép.* I, 336d, I, 337a, I, 337d, I, 349d, I, 354b, II, 358b, III, 399e, V, 449c s., V, 472, VI, 487b s., VI, 487e, VI, 496c, VI, 502d, VIII, 567e, IX, 592a, X, 595b ; *Théag.* 121a, 122a, 126d, 127a, 127e, 128b-131a ; *Théét.* 143d, 143e, 144d, 149a s., 151a, 157c s., 160e, 169b, 183e, 184a s., 197a, 201d s., 209c, 210b s. ; *Tim.* 19b s. ; *Vert.* 377d.

soif : *Ax.* 366d ; *Éryx.* 401d ; *Lys.* 220e s. ; *Phil.* 32a, 34e ; *Rép.* IV, 437d s., IV, 439a s., IX, 585a s.

soldat(s) : *Alc.* 119e ; *Lois* XI, 922a, XII, 942, XII, 944e s. ; *Rép.* II, 374, III, 404b s., V, 452a s., V, 466c s., V, 468a, V, 471d, VII, 522d s., VII, 525b s., VII, 526c s. ; *Tim.* 24b ; voir aussi gardiens de la cité idéale ; guerriers.

soldats mercenaires : *Let.* III, 315e, VII, 348a s., VII, 350a ; *Lois* I, 630b, III, 697e ; *Rép.* IV, 419.

soleil : *Ap.* 26d ; *Ax.* 370b ; *Banq.* 190b ; *Crat.* 409b ; *Déf.* 411a-411b ; *Epin.* 983a, 990b ; *Lois* VII, 821b, VII, 822a, X, 898e s., XII, 945e, XII, 947a, XII, 950d ; *Phéd.* 98a, 111c ; *Rép.* VI, 498a, VI, 508, VI, 509a s. ; *Théét.* 153d ; *Tim.* 38c, 47a ; voir aussi ciel ; corps (entendus comme choses matérielles, etc.) ; Hélios.

Solon : *Banq.* 209d ; *Charm.* 155a, 158a ; *Criti.* 108d s., 110b, 113a s. ; *Hip. maj.* 285e ; *Let.* II, 311a ; *Lois* IX, 858e ; *Phèdre* 258b, 278c ; *Prot.* 343a ; *Rép.* X, 599e ; *Tim.* 20e s., 21b s., 22a s. ; cité : *Lach.* 188b, 189a ; *Lys.* 212e ; *Rép.* VII, 536d ; *Riv.* 133c. Homme politique et poète (VI^e siècle) qui joue un rôle très important dans l'histoire d'Athènes. Il est quelquefois considéré comme l'un des sept Sages.

sommeil : *Lois* VII, 808b s. ; *Théét.* 158b s. ; *Tim.* 45e.

sophia : voir étymologie ; sage/sagesse.

Sophiste, cité : *Pol.* 257a, 284b.

sophistes : *Ap.* 20a ; *Crat.* 384b, 391b s. ; *Déf.* 415c ; *Éryx.* 399c ; *Euthyd.* 288b, 304a s., 305 s. ; *Gorg.* 519c, 520b ; *Hip. maj.* 281d, 282b s. ; *Hip. min.* 364d ; *Lach.* 186c s. ; *Lois* X, 908d ; *Mén.* 91b s., 95b s. ; *Min.* 319c ; *Phèdre* 257d ; *Pol.* 291a s. ; 303c ; *Prot.* 312a s., 313c s., 314d, 316d, 318, 328b, 349a, 357e ; *Rép.* VI, 492a s., VI, 493a s. ; *Soph.* 218c s. ; 218e s., 221d s., 223a s., 225e s. ; 231d s., 233c s., 235, 240a, 254a, 260d, 261b, 264e s., 268c s. ; *Théag.* 127e-128b ; *Théét.* 154d s., 167a, 167c s. ; *Tim.* 19e ; voir aussi Dionysodore ; enseignants/enseignement ; Euthydème ; expert/ expertise ; Gorgias ; Hippias ; paiement ; Prodicos ; Protagoras ; Thrasymaque.

sophistique : *Ap.* 18b, 19b ; *Euthyd.* 275d s., 277e, 283e s., 296 s. ; *Gorg.* 463b, 465c, 520 ; *Prot.* 316d, 342c s., 349a ; *Soph.* 223b, 223c s., 231b.

Sophocle : *Phèdre* 268c, 269a ; *Rép.* I, 329c. Célèbre auteur tragique.

Sophonisque : *Alc.* 121a, 131e ; *Euthyd.* 297e s. ; *Hip. maj.* 298b ; *Lach.* 180d s., 187d. Père de Socrate.

Sophrosynè : *Let.* XIII, 361a. L'une des filles qu'Aristomaque, la sœur de Dion, donne à Denys I^{er}, tyran de Syracuse, voir l'annexe 9.

sorcellerie : *Lois* XI, 933a s.

sorciers/sorcellerie : *Gorg.* 513a ; *Lois* X, 909b s., XI, 933a s. ; *Rép.* X, 602d ; voir aussi magie/magiciens.

sortilèges : *Lois* XI, 933a s. ; *Rép.* III, 413b s., IV, 426b ; voir aussi charmes (magie) ; incantations ; magie/magicien(s) ; sorciers/sorcellerie.

souffrance : *Ax.* 366d ; *Lois* IX, 859e s.

souillure : *Euthyph.* 4b s. ; *Lois* VIII, 831a, IX, 865 s., IX, 869e, IX, 871a s., IX, 872e, IX, 873a ; induite par la présence à un enterrement : *Lois* XII, 947d.

Sounion : *Crit.* 43d ; *Théét.* 144c. Dème de l'Attique, et cap formant l'extrémité sud de l'Attique, sur lequel s'élevait un temple de Poséidon, voir l'annexe 29.

Sparte/spartiate(s) : *Alc.* 112c, 120a, 120c, 120e-121b, 122e-123b, 124a ; *Sec. Alc.* 148b-149e, 150c ; *Banq.* 193a ; *Crat.* 412b ; *Cri.* 52e ; *Éryx.* 400a-400d ; *Hip. maj.* 283b s. 283e s., 286a s. ; *Lach.* 183a s., 191b s. ; *Let.* VIII, 356b ; *Lois* I, 624a, I, 626c, I, 629a s., I, 630d, I, 632d-638a, I, 641e, I, 642b, II, 660b, II, 666e, II, 673b s., III, 680d, III, 682e s., III, 685a, III, 686b, III, 691d s., III, 693e, III, 696a, III, 698e, IV, 712d s., IV, 721e, VI, 753a, VI, 776c, VI, 778d, VI, 780b s., VII, 796b, VII, 806a s., VII, 806c, VIII, 836b, VIII, 842b ; *Mén.* 99d ; *Ménex.* 240c, 241c, 242a, 242c, 244c s., 245b, 246a ; *Min.* 318c-318d, 320a 320b ; *Phèdre* 260e ; *Prot.* 342 s. ; *Rép.* V, 452c, VIII, 544c, VIII, 545a s., VIII, 547b, X, 599d s. ; *Théét.* 162b, 169b ; *Vert.* 379d. Grande cité du Péloponnèse, ennemie d'Athènes.

spectateurs : *Ion* 533e s. ; *Lois* II, 656a, II, 659b, II, 659c, III, 700c s. ; *Rép.* X, 605c s. ; voir aussi observateurs.

Sperchios : *Rép.* III, 391b. Fleuve de Thessalie, auquel Pélée avait accordé la chevelure de son fils si ce dernier revenait au pays.

Speusippe : *Let.* II, 314e, XIII, 361e. Neveu de Platon qui prend la succession de l'Académie, voir l'annexe 3.

Sphagie : *Ménex.* 242c. Île de Sphactérie dans la mer Ionienne, voir l'annexe 27.

sphère/sphérique : *Let.* II, 312d ; *Tim.* 44d, 62d ; voir aussi rond.

Sphettos : *Ap.* 33e. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

sport : *Sec. Alc.* 145c ; *Lois* VI, 771e s., VIII, 835a, IX, 881b, XI, 935b, XII, 949a ; *Riv.* 135e ; *Théag.* 122e ; voir aussi athlète(s) ; compétitions et événements athlétiques ; gymnastique.

Stasinos : *Euthyph.* 12b. Poète épique du VIII^e siècle.

statues : *Épig.* 17 ; *Éryx.* 402a ; *Euthyph.* 11c, 15b ; *Lois* II, 668e s. ; *Mén.* 97d s. ; *Rép.* II, 361d, IV, 420c s. ; voir aussi Dédale ; Phidias ; sculpture/sculpteurs.

Steiria : *Éryx.* 392a ; *Hippar.* 229a. Dème de l'Attique, voir l'annexe 29.

Stéphanos : *Mén.* 94c ; *Vert.* 378a-378c. L'un des fils de Thucydide,

l'homme politique.

Stésichore : *Let.* III, 319e ; *Phèdre* 243a s., 244a ; *Rép.* IX, 586c. Poète lyrique du VIe siècle.

Stésilas : *Lach.* 183d. Alors même qu'il enseigne le combat en armes, il se retrouve dans une position ridicule durant une bataille.

Stésimbrote : *Ion* 530d. Interprète d'Homère.

Stoa (Portique de Zeus) : *Éryx.* 392a. Portique du temple de Zeus libérateur à Athènes, voir l'annexe 2.

strategoí : *Banq.* 193b, 220d ; *Charm.* 173b ; *Euth.* 14a ; *Euthyd.* 290c ; *Ion* 541a ; *Hippar.* 226c. À Athènes, un collège de dix citoyens élus pour un an et renouvelables indéfiniment. Ils sont les commandants en chef de l'armée de terre et de la marine, investis des pleins pouvoirs sur le champ de bataille.

stratégie : *Pol.* 304e.

Stratonicos : *Sis.* 387b. Cithariste et poète, c'est aussi un théoricien de son art.

stupidité : *Alc.* 118a-118b, 125a ; *Sec. Alc.* 138d-139c, 140c-140e, 142d-143a, 145a, 146c, 150c ; *Déf.* 415e ; *Hippar.* 225a ; *Phil.* 48c.

style : *Phèdre* 235a, 264b, 265d s., 266a ; *Rép.* III, 392c-394c, III, 397b s. ; voir aussi rhétorique.

Styx, le : *Phéd.* 113c ; *Rép.* III, 387b. Fleuve infernal, voir l'annexe 15.

suicide : *Épig.* 10 ; *Lois* IX, 873c s. ; *Phéd.* 61c s.

Suse : *Épig.* 9. Capitale de l'empire Achéménide sous Cyrus.

sycophante : *Crit.* 44e, 45a ; *Rép.* I 340d, 341a-b ; IX 575b. Personne qui cherche à tirer un profit de ses droits politiques, par exemple en se faisant payer pour proposer un décret qu'un autre citoyen n'osait pas déposer.

syllabes : *Crat.* 423e s., 431d, 433b ; *Déf.* 414d ; *Hip. maj.* 285d ; *Pol.* 278a s., 278d ; *Théét.* 202e s. ; *Tim.* 48b s.

symétrie(s) : *Soph.* 228c s. ; *Tim.* 87c s. ; voir aussi mesure(s) ; proportion.

sympathie : *Rép.* V, 462d, X, 605d.

synonymes : *Prot.* 340b ; voir aussi Prodicos.

synthèse : *Pol.* 285a s. ; voir aussi dialectique/dialecticien(s).

Syracuse/Syracusain(s) : *Éryx.* 392a, 392c-393b ; *Gorg.* 518b ; *Lois*, I, 638b ; *Let.* II, 312a, III, 315d, III, 317e, III, 319d, VII, 326b, VII, 326e s., VII, 328e, VII, 333b s., VII, 336a, VII, 339b, VII, 346b, VIII, 355 s. ; *Rép.* III, 404d. Cité de Sicile dont Denys l'ancien et le jeune sont les tyrans.

Syrien : *Epin.* 987a, 987b. Le ciel de Syrie qui, en raison de sa pureté, favorise les observations astronomiques.

T

tablettes : *Lois* VI, 753c ; *Pol.* 298d ; *Théét.* 191c s., 193-196a.

Talos : *Min.* 320c. Personnage de la tradition crétoise, dont le qualificatif « homme de bronze » est diversement expliqué.

Tanagra : *Alc.* 112c ; *Ménex.* 242a. La bataille de Tanagra, ville de Béotie, au nord du mont Parnès, eut lieu en 457. L'issue en fut incertaine.

Tantale : *Ax.* 371e ; *Crat.* 395 s. ; *Euth.* 11e ; *Gorg.* 525e ; *Hip. maj.* 293b ; *Prot.* 315c. Un fils de Zeus, célèbre pour le châtimement qu'il subit dans l'Hadès ; il ne peut assouvir sa faim et sa soif, boissons et aliments échappant à sa prise.

taon, Socrate comparé à un : *Ap.* 30a.

Tarente : *Let.* VII, 338d, VII, 339d, VII, 339e, VII, 350a, IX, 357d, XII, 359c ; *Lois* I, 637b ; *Prot.* 316d. Cité d'Italie du Sud dont Archytas est « stratège » sept ans de suite.

Tartare : *Ax.* 371e ; *Gorg.* 523b, 526b ; *Phéd.* 112a, 112d, 113b s. ; *Rép.* X, 616a ; voir aussi Hadès. Région du monde la plus profonde.

Tauréas : *Charm.* 153a. Palestre située en face du temple de Basilè, voir l'annexe 2.

teinte/teinture : *Lois* VIII, 847c, XII, 956b ; *Rép.* IV, 429d s.

tel (par opposition avec « ceci ») : *Tim.* 49d s.

Télamon : *Ap.* 41b ; *Rép.* X, 620b. Descendant d'Éaque, c'est le roi de Salamine, le père d'Ajex et le frère de Pélée.

Téménos : *Lois* III, 683d, III, 692b. Roi de Messène.

témérité : *Tim.* 69d.

témoin(s) : *Dém.* 383a ; *Éryx.* 398b ; *Lois* VIII, 846b, XI, 936e s., XI, 937b s., XII, 954e s. ; *Théag.* 123a-123b ; voir aussi parjure.

tempérament : *Banq.* 207d s. ; *Let.* IV, 321b ; *Lois* II, 655e, XI, 929c ; *Théét.* 144a s. ; voir aussi caractère(s) ; nature/naturel.

tempérance/tempérant : *Banq.* 196c ; *Charm.* 159b s., 160e s., 163e s.,

165b s., 167a s., 169b, 170 s. ; *Déf.* 413e, 415d ; *Gorg.* 492, 493b s., 504c s., 506e s. ; *Lois* III, 696b s., III, 697b, IV, 710a s., IV, 712a, IV, 716d, V, 730e, V, 733e s., VIII, 839 s., VIII, 841a s., X, 906b ; *Lys.* 216b ; *Mén.* 73b s. ; *Phéd.* 68e s. ; *Phèdre* 237e s., 247d ; *Phil.* 45d ; *Prot.* 332 s. ; *Rép.* VI, 485e, VI, 490c ; voir aussi éducation ; maîtrise de soi ; modération ; sage/sagesse ; sobre/sobriété.

temples : *Ax.* 367c ; *Let.* VIII, 356b ; *Lois* V, 738b s., VI, 759 s., VI, 761c, VI, 778c, VIII, 831e, VIII, 848d, IX, 853d s. ; *Phéd.* 111c ; *Rép.* IX, 574d, IX, 575b ; voir aussi sanctuaires.

temps : *Déf.* 411a ; 411b, 411c ; *Lois* III, 676b s., XII, 954c s. ; *Parm.* 141a s., 141d s., 151e s., 152b s. ; *Tim.* 37d-39e, 47a.

Téos : *Hippar.* 228c. L'une des douze cités de la ligue Ionienne, voir l'annexe 27.

Térille : *Let.* XIII, 363c. Personnage inconnu par ailleurs.

Terpsichore : *Phèdre* 259c. Muse qui préside à la danse.

Terpsion : interlocuteur du *Théétète* (142a s.) ; *Phéd.* 59c ; *Théét.* 142a-143c. Personnage inconnu par ailleurs.

Terre (déesse) : *Banq.* 178b, 190b ; *Lois* V, 740a, X, 886a, XII, 958e ; *Tim.* 23d s., 40e.

terre :

entendue comme corps cosmique, territoire, ou sol : *Ax.* 371b ; *Criti.* 109d, 113c ; *Déf.* 411c ; *Ménex.* 237b, 237e ; *Phéd.* 97e, 99b, 108e s. ; *Rép.* III, 414d s. ; *Pol.* : 269b, 271a s. ; *Tim.* 33b s., 34a, 38d, 39b s., 40c ; voir aussi univers.

entendue comme élément : *Epin.* 981c ; *Lois* X, 889b, X, 891c s. ; *Phil.* 29a ; *Tim.* 31b s. ; 48b, 49c, 53b s., 55e s., 60b s., 60e s. ; voir aussi éléments.

territoire : *Alc.* 122d, 123b ; *Éryx.* 392d, 393b ; *Lois* III, 684d s., V, 736c s., V, 741b s., V, 745b s. ; *Rép.* V, 470 s., VIII, 566a, VIII, 566e ; voir aussi cité idéale (lois particulières) ; propriété.

testaments : *Lois* XI, 922b-924b.

tête : *Lois* XII, 942d ; *Tim.* 44d, 45a, 69e s., 73e s., 75b s., 76c s., 90d, 91e.

Téthys : *Crat.* 402b, 402c ; *Théét.* 152e, 180d ; *Tim.* 40e. Née des amours de Gaïa et d'Ouranos, elle est la plus jeune Titanide. Unie à Océan, elle donne naissance à tous les fleuves, rivières et sources du monde.

Thalès : *Hip. maj.* 281c ; *Let.* II, 311a ; *Prot.* 343a ; *Rép.* X, 600a ; *Théét.* 174a, 174c, 175d ; cité : *Lois* X, 899b. Célèbre penseur, originaire de Milet.

Thamous : *Phèdre* 274d-275b. Le dieu égyptien Ammon, dieu solaire et père des dieux.

Thamyras : *Ion* 533b ; *Lois* VIII, 829e ; *Rép.* X, 620a. Musicien et poète, il passe pour avoir été le maître d'Homère. Il est aveuglé pour avoir rivalisé avec les Muses.

Thasos : *Ion* 530d. Île au nord de la mer Égée, voir l'annexe 27.

Thaumas : *Théét.* 155d. Son nom signifie « étonnement », et il est le père d'Iris, la messagère des dieux.

Théagès : interlocuteur du *Théagès* (122e s.) ; *Ap.* 33e ; *Rép.* VI, 496b ; *Théag.* 121c-123a, 127b-127e. Fils de Démodocos.

Théarion : *Gorg.* 518b. Boulanger à Athènes.

théâtre(s) : *Clit.* 407a ; *Gorg.* 502d ; *Let.* IV, 321a ; *Lois* II, 658c s., II, 659b s., III, 700c s., VII, 817c.

Thèbes (en Égypte) : *Phèdre* 264d, 275c.

Thèbes/Thébains : *Crit.* 45b, 53b ; *Let.* VII, 345a ; *Phéd.* 59c, 61e, 92a, 95a ; *Prot.* 318c. Cité de Béotie, voir l'annexe 27.

Théétète : interlocuteur du *Sophiste* (218a s.) et du *Théétète* (144e s., 162c s., 184b s.) ; *Pol.* 257a, 257d, 266a ; *Soph.* 218a s. ; *Théét.* 142a, 143e s., 147d s. Mathématicien célèbre, disciple de Théodore.

Thémis : *Lois* XI, 936e ; *Rép.* II, 379e. Fille d'Ouranos et de Gaia, c'est la Loi (naturelle) personnifiée.

Thémistocle : *Ax.* 368d ; *Gorg.* 455e, 503c, 515d, 516d, 519a ; *Mén.* 93 ; *Rép.* I, 329e s. ; *Théag.* 126a ; *Vert.* 376c-376d, 377a-377d. Homme politique athénien (528-462) de premier plan.

Théoclymène : *Ion* 538e. Devin, descendant de Mélémpous.

Théodore de Byzance : *Phèdre* 261b s., 266e. Rhéteur de la fin du Ve siècle.

Théodore de Cyrène : interlocuteur du *Sophiste* (216a s.), du *Politique* (257a s.), et du *Théétète* (143e s., 146b, 161a s., 164e s., 168c s.) ; *Pol.* 257a s. ; *Soph.* 216a s. ; *Théét.* 143b, 162a, 165a. Mathématicien, le maître de Théétète.

Théodore de Samos : *Ion* 533b. Sculpteur, architecte et inventeur.

Théodote : *Ap.* 33e. Frère de Nicostrate.

Théodote : *Let.* III, 318c, IV, 320e, IV, 321b, VII, 348c s., VII, 349d s. Oncle d'Héraclide, un allié, que Dion dut par la suite faire assassiner.

Théognis : *Lois* I, 630c ; cité : *Lois* I, 630a ; *Mén.* 95d s. Poète élégiaque du VIe siècle.

théologie : *Rép.* II, 379 s. ; voir aussi dieu(x). Seule occurrence du terme (dans la leçon d'un manuscrit) chez Platon.

Théozotidès : *Ap.* 33e. Père de Nicostrate. Lysias écrivit un discours contre lui.

Théramène : *Ax.* 368d. Homme politique athénien, qui fit partie des Trente tyrans, mais que Critias fit bientôt condamner à mort.

Thersite : *Gorg.* 525e ; *Rép.* X, 620c. Dans l'*Illiade*, Thersite est le plus laid et le plus lâche des Grecs.

Thésée : *Criti.* 110a ; *Lois* III, 687e, XI, 931b ; *Phéd.* 58a ; *Rép.* III, 391c ; *Théét.* 169b. Le héros par excellence de l'Attique. C'est lui qui, avec l'aide d'Ariane, tue le Minotaure et libère Athènes de son tribut de jeunes gens.

Thespis : *Min.* 321a. Poète tragique du VI^e siècle.

Thessalie/Thessalien : *Crat.* 405c ; *Cri.* 45c, 53d ; *Gorg.* 513a ; *Hip. maj.* 284a ; *Lois I.* 625d, VI, 776d, XII, 944d ; *Pol.* 264c ; *Prot.* 339a. Région au nord de l'Attique, voir l'annexe 27.

Thétis : *Ap.* 28c ; *Banq.* 179e ; *Hip. min.* 371c ; *Lois XII.* 944a ; *Rép.* II, 381d, II, 383a s. Fille de Nérée, épouse de Pélée et mère d'Achille.

Theuth : *Phèdre* 274c-275b ; *Phil.* 18b. Thot, le dieu d'Hermopolis qui a pour emblème l'Ibis, et que les Grecs identifient à Hermès.

Thrace/Thrace(s) : *Alc.* 122b ; *Charm.* 156d s., 175e ; *Lois I.* 637d s., II, 661a, VII, 805d ; *Phèdre* 229b s. ; *Rép.* I, 327a, IV, 435e ; *Théag.* 129d ; *Théét.* 174a, 174c, 175d.

Peuples au nord de la Grèce, voir l'annexe 27.

Thrasylle : *Théag.* 129d. Homme politique athénien (Ve). Au titre de l'un des commandants de la flotte athénienne aux îles Arginuses, il est condamné à mort et exécuté.

Thrasymaque : interlocuteur de la *République* (I, 336b s., I, 348c s., V, 450a s.) ; *Clit.* 406a, 410d ; *Phèdre* 261b s., 266c, 267d, 269e, 271a ; *Rép.* I, 328b, I, 336b, I, 350d, V, 450a, VI, 498c, IX, 590d. Rhéteur qui aurait écrit un manuel de rhétorique dans la tradition de Tisias. Il est surtout connu pour son intervention violente dans le premier livre de la *République*.

Thucydide, fils de Mélésias : *Lach.* 178a s. ; *Mén.* 94c ; *Théag.* 130a ; *Vert.* 376c-376d, 378a-378c. Homme politique important du Ve siècle.

Thucydide, petit-fils du précédent : *Lach.* 179a ; *Théag.* 130a-130b.

thumos : *Rép.* IV, 439e s. ; voir aussi ardeur.

Thurioi : *Euthyd.* 271c, 283e, 288a ; *Lois I.* 636b. Cité de Sicile, voir l'annexe 28.

Thyeste : *Crat.* 395b ; *Lois VIII.* 838c ; *Pol.* 268e. Fils de Pélops et d'Hippodamie, et frère jumeau d'Atrée à qui il vole la toison d'or, dont il se prévaut pour obtenir le trône de Mycènes ; mais par un prodige (évoqué dans le mythe du *Politique*), le renversement de la course du soleil, Zeus témoigne en faveur d'Atrée.

Timarque : *Théag.* 129a-129c. Il veut assassiner Nicias, le fils de Héroscamandre ; personnage inconnu par ailleurs.

Timée : interlocuteur du *Timée* (17a s., 27c s.) et du *Critias* (106a s.).

timocratie/timocratique : *Rép.* VIII, 545b s., VIII, 547 s., VIII, 548e s., VIII, 549c s. ; voir aussi Sparte/Spartiate(s).

timonier : voir pilote.

Timothee : *Let.* XIII, 363a. Fils de Conon, qui fut stratège.

Tirésias : *Sec. Alc.* 151b ; *Let.* II, 311b ; *Mén.* 100a ; *Rép.* III, 386d. Devin de la maison royale de Thèbes.

Tisandre : *Gorg.* 487c. Jeune homme riche qui fréquente Gorgias.

Tisias, rhéteur : *Phèdre* 267a, 273a s.

Tisias, soldat syracusain : *Let.* VII, 349c. Personnage inconnu par ailleurs.

Tison : *Let.* XIII, 363c. Personnage inconnu par ailleurs.

tissage : *Alc.* 128c ; *Crat.* 387c s., 390b ; *Epin.* 975c ; *Gorg.* 449c ; *Lois* III, 679a, V, 734e s. ; *Pol.* 279b-283b, 309b ; *Rép.* III, 401a, V, 455c.

Tityos : *Ax.* 371e ; *Gorg.* 525e. Géant, fils de Zeus qu'Héra lance contre sa rivale. Pour le punir, Zeus le foudroie et le jette dans l'Hadès où il subit un châtement sans fin.

tombe(s) : *Épig.* 14, 15 ; *Let.* VIII, 356b, XIII, 361c ; *Lois* XII, 958e ; *Phéd.* 81d.

toucher (le) : *Rép.* VII, 523e.

tout : *Charm.* 156a ; *Crat.* 385c ; *Ion* 532c s. ; *Lois* I, 630e, VII, 806c, X, 902d, X, 903b s., X, 903d, X, 905b, XII, 965d s. ; *Parm.* 137c s., 138e, 142d s., 144 s., 147b, 148d, 150a s., 153c, 157c s., 159d ; *Phèdre* 270c ; *Prot.* 329d, 349 s. ; *Rép.* IV, 420b s., V, 466a s., V, 474c s., V, 475b, VI, 485b, VII, 519e ; *Soph.* 244d s. ; *Théét.* 204 s. ; *Tim.* 30c.

Trachis ; *Al.* 1. Ville de Thessalie, voir l'annexe 27.

tradition(s) : *Sec. Alc.* 148d-149b ; *Criti.* 109d s., 111b, 112a ; *Hip. maj.* 284b s. ; *Let.* VII, 335a ; *Lois* III, 677a, III, 702a, IV, 713e, VI, 782d, VII, 793a s., IX, 872e s., IX, 881a, XI, 913c, XI, 927a ; *Phèdre* 274c ; *Pol.* 271a s. ; *Rép.* III, 414c ; *Tim.* 20d s., 22a s., 40d ; voir aussi contes ; coutume ; fables ; histoires.

tragédie/tragediens : *Banq.* 223d ; *Clit.* 407a ; *Crat.* 408c, 425e ; *Gorg.* 502b ; *Let.* I, 309d s. ; *Lois* II, 658d, VIII, 838c ; *Min.* 318d-318e, 321a ; *Phil.* 48a ; *Rép.* III, 394d s., VIII, 568a s., X, 597e, X, 598d s., X, 602b ; voir aussi poésie ; poètes.

transmigration des âmes : *Lois* X, 903d s., X, 904e ; *Mén.* 81b s. ; *Phéd.* 70c s., 81, 113a ; *Phèdre* 248c s. ; *Rép.* X, 617d s. ; *Tim.* 41e s., 90e s. ; voir aussi âme(s).

travail : *Alc.* 127a-127c, 133e ; *Sec. Alc.* 140b, 140d ; *Ax.* 368b ; *Charm.* 563b s. ; *Déf.* 412c, 416 ; *Lois* VIII, 841a.

travail, division du : *Lois* VIII, 846d s. ; *Rép.* II, 370, II, 374, III, 394e s., III, 397e, IV, 423d, IV, 433a s., IV, 435b, IV, 441e, IV, 443c s., V, 453b ; voir aussi travail.

Trente (les) : *Ap.* 32c ; *Let.* VII, 324c ; *Parm.* 127d. Groupe d'oligarques qui s'emparent du pouvoir à Athènes à la suite de la défaite de 404 ; ils ne restent au pouvoir que durant quelques mois sanglants.

triangles : *Tim.* 53c s., 57d, 58d, 73b, 81b s., 89c.

tribunaux : *Déf.* 413d ; *Dém.* 382d-384a.

tribus : *Lois* V, 745b s., VI, 768b, VI, 771b s., XI, 915c, XII, 956c.

Triptolème : *Ap.* 41a ; *Lois* VI, 782b. Roi d'Éleusis qui accueille Déméter à la recherche de sa fille. Pour le remercier, la déesse lui donne le secret de la culture du blé et la permission d'instituer les Mystères. Quelquefois, il est considéré comme l'un des juges des morts.

tirirèmes : *Let.* III, 317b, VII, 339a.

Troie/Troyen(s) : *Alc.* 112b ; *Sec. Alc.* 149d-149e ; *Ap.* 28c, 41c ;

Épig. 3 ; *Hip. maj.* 286b ; *Hip. min.* 363b, 364c s. ; *Ion* 535c ; *Let.* XII, 359d ; *Lois* III, 681e, III, 682d, III, 685c s., IV, 706d s. ; *Phèdre* 243b ; *Prot.* 340a ; *Rép.* II, 380a, III, 393b, III, 393e, III, 405e s., III, 408a, VII, 522d, IX, 586c ; *Théét.* 184d ; voir aussi Homère ; *Iliade*.

Trophonios : *Ax.* 367c. Architecte réputé. Avec Agamède, qui l'a adopté comme fils, il construit plusieurs édifices, dont le temple d'Apollon. Pour salaire, le dieu leur accorde ce qui a le plus de prix pour un être humain : une mort douce et rapide. Ils meurent tout de suite après avoir achevé leur travail.

tuteurs : *Alc.* 121e-122b ; *Ax.* 366e ; *Lys.* 208c, 223.

Tynnichos : *Ion* 534d. Poète, contemporain d'Eschyle.

Typhon : *Phèdre* 230a. Monstre malfaisant.

tyrannie/tyrannique/tyran(s) : *Déf.* 415c ; *Gorg.* 466d s., 468, 469c s., 510b s., 525d s. ; *Hippar.* 229b ; *Lois* IV, 711b s., IV, 712c ; *Let.* I, 309b, I, 309d s., III, 315b, VII, 326d, VII, 327b, VII, 329b, VII, 329d, VII, 331e s., VII, 332c, VII, 351a s., VIII, 352e s., VIII, 353b, VIII, 353c, VIII, 354a s., VIII, 354e ; *Ménex.* 238e ; *Pol.* 276e, 291e, 301b s., 302d s. ; *Rép.* I, 338d s., I, 344, VIII, 544c, VIII, 562 s., VIII, 565d s., VIII, 566d s., VIII, 567d s., IX, 571 s., IX, 573, IX, 574 s., IX, 575e s., IX, 576b s., IX, 577d s., IX, 587b s., X, 615e s. ; *Riv.* 138b-138d ; *Soph.* 222c ; *Théag.* 124e-126a ; *Théét.* 174d ; voir aussi autocratie/autocrate.

Tyrrhénie : *Criti.* 114c ; *Tim.* 25b. Pays des Étrusques.

Tyrtée : *Lois* I, 629a s., II, 667a, IX, 858e ; cité : *Phèdre* 269a, *Lois* I, 629a s. Poète élégiaque du VIIe siècle.

U

un : *Banq.* 187a ; *Parm.* 128a, 137b s., 138a s., 139a, 139b, 139d s., 140b s., 140e s., 141a s., 141e, 142a, 142c s., 143 s., 145a s., 146a s., 147c s., 148e s., 149d s., 151e s., 152e s., 155d s., 156a s., 157b s., 158b s., 158e s., 159a s., 160b s., 160d s., 161a s., 162c s., 162e s., 163c s., 163e s., 164b s., 165e s. ; *Phil.* 14c-17a ; *Rép.* V, 479, VII, 525d s. ; *Soph.* 244b s., 251b ; *Théét.* 180e ; voir aussi unité.

uniforme/uniformité : *Epin.* 982b s. ; *Tim.* 57e s.

unité : *Lois* V, 739c s. ; *Parm.* 128b, 129c, 142e, 144d s., 157e s., 159c s. ; *Phéd.* 105c ; *Phèdre* 266b ; *Phil.* 15b s. ; *Rép.* IV, 422e s., V, 462 s., VII, 524d s. ; *Soph.* 245a s. ; voir aussi un.

univers : *Ax.* 371b ; *Gorg.* 508a ; *Lois* VII, 821a, X, 889b s., X, 896e-899a, X, 903b s., XII, 966e s. ; *Phil.* 28d, 29e s. ; *Pol.* 269c s. ; *Tim.* 27c, 31b s., 34b, 48e s., 69c, 90d ; voir aussi ciel ; *cosmos* ; terre.

universel : *Mén.* 74 s. ; *Phéd.* 100c s., 101c s., 104 ; *Soph.* 253d ; *Théét.* 185 s.

usure (finance) : *Lois* V, 742c, XI, 921d ; *Rép.* VIII, 556b.

utile/utilité : *Sec. Alc.* 145c, 146b ; *Clit.* 409c ; *Déf.* 414e ; *Éryx.* 396b, 400e-406a ; *Hip. maj.* 295c s., 296d ; *Riv.* 136b-137a.

V

valeur : *Lois* I, 630c, I, 631d s., II, 667a, XII, 943c ; *Ménex.* 240d ; *Rép.* V, 468b s. ; voir aussi confiance ; courage/courageux.

vengeance : *Déf.* 415e ; *Lois* V, 728c ; *Prot.* 324b ; voir aussi rétribution.

Vénus (étoile du soir et étoile du matin) : *Lois* VII, 821c ; *Tim.* 38d.

verbes : *Déf.* 414d ; *Let.* VII, 342b, VII, 343b ; *Soph.* 261e s.

véridique/homme trompeur, homme : *Hip. min.* 365-369.

vérité : *Ap.* 17b ; *Ax.* 370d, 371b ; *Crat.* 385b s., 391c, 430d s. ; *Déf.* 413c, 414a, 414b, 414c ; *Dém.* 383c-383d, 384b, 385d-386a ; *Éryx.* 395b-395c, 397d ; *Gorg.* 505e ; *Hip. maj.* 284e, 288d ; *Just.* 374b-375a ; *Lois* II, 663e, V, 730c, V, 738e, IX, 861d ; *Let.* II, 313b, IV, 320b, VII, 330a, VII, 339a ; *Min.* 314e-315a ; *Parm.* 136d ; *Phéd.* 65, 114e ; *Phèdre* 247d s., 248b s., 249, 259e s., 260, 278a ; *Phil.* 58d s., 59c, 64e s., 65c s. ; *Rép.* III, 412e s., V, 475e, VI, 485d, VI, 486d, VI, 486e, VI, 490b, VI, 501d, VII, 520c, VII, 521a s., VII, 525b, VII, 537d, IX, 581b ; *Sis.* 388a, 388d ; *Soph.* 249c, 254a ; *Théét.* 152c, 161c s., 171a s., 173e ; *Tim.* 29c, 44a ; voir aussi réalité(s) ; science(s).

Vérité, plaine de la : *Ax.* 371b ; *Phèdre* 248b.

verre : *Tim.* 61b.

vert : *Tim.* 68c.

vertu(s) : *Alc.* 120e, 134b-135c ; *Ax.* 365a ; *Clit.* 407c, 408c-409a, 410b, 410e ; *Déf.* 411d, 412a, 412d, 412e, 413b, 413c, 413d, 415a, 415c, 415d ; *Éryx.* 393a, 398c-398d, 404c-405b ; *Euthyd.* 274e s. ; *Hippar.* 227d-227e, 230c-232c ; *Hip. maj.* 284a ; *Lach.* 190c s., 198a, 199d s. ; *Let.* VII, 327b ; *Lois* I, 630a s., I, 631d s., II, 653b, II, 661b s., II, 667a, III, 688a, III, 693b s., III, 696e, V, 730e, V, 732e s., VI, 770b s., VII, 807c s., VIII, 831c, VIII, 835c s., VIII, 836a, XII, 962d s., XII, 964b s., XII, 965d s. ; *Mén.* 70 s., 71e s., 73 s., 77b s., 78e s., 86d s., 87b, 88c s., 89d s., 96, 100a ; *Ménex.* 239a, 246c s. ; *Min.* 320b ; *Phéd.* 68c s., 69, 82-84 ; *Phèdre* 250 ; *Pol.* 306b s.,

Prot. 319e s., 322c s., 323 s., 325, 326e s., 327c s., 327e, 329c s., 329e, 330 s., 339, 349 s., 353 s., 356 s., 357e s., 359 s., 361 ; *Rép.* I, 350d, I, 352e s., III, 401a, III, 402e s., III, 407b s., III, 409d s., IV, 427e s., IV, 433, IV, 435 s., IV, 441, IV, 444e, IV, 445c, VI, 485 s., VI, 487a, VI, 490e, VI, 491b, VI, 494b, VII, 518d, VIII, 550d s., X, 619c ; *Soph.* 247b ; 307b s. ; *Vert.* 376a-376c, 377c-378c ; 379a-379d ; *voir aussi* bon/bien/bonté ; droiture (du caractère) ; juste/justice.

vice : *Alc.* 135 ; *Lois* V, 732e s., X, 906b s. ; *Pol.* 307b s. ; *Rép.* IV, 444e, VIII, 560e s., X, 609b s. ; *Soph.* 228b ; *voir aussi* injustice ; mal.

victoire(s) : *Sec. Alc.* 151b-151c ; *Déf.* 414a, 415d ; *Lois* I, 638a s., I, 641c, I, 647b, IV, 715c, V, 729d, VII, 803e, VII, 807c, VIII, 840b, VIII, 845d ; *Rép.* IX, 586c s.

vide : *Tim.* 58b ; vide, le : *Tim.* 60c, 80c.

vie future : *voir* mort (l'au-delà, etc.).

vieillesse : *Al.* 3 ; *Alc.* 122b ; *Ax.* 365b, 367b, 368a, 370d ; *Déf.* 411c ; *Epin.* 974a ; *Euthyd.* 272b s. ; *Hippar.* 226a ; *Hip. maj.* 291d ; *Lach.* 189c s., 201 ; *Lois* I, 634e s., II, 658d, II, 665b s., II, 666b s., II, 670 s., III, 685a, IV, 715e, V, 729b, V, 730d, V, 746a, VII, 799d, VII, 820c, XI, 927b s., XII, 965a ; *Rép.* I, 328d s., VII, 536d ; *Riv.* 133c ; *Tim.* 81e ; *voir aussi* aîné(s).

vieux : *Lois* III, 680e s., III, 690a, III, 692a, IV, 714e, IV, 721d, IX, 879c, XI, 917a ; *Rép.* III, 412c, V, 465a ; *voir aussi* sénat ; vieillesse.

vin : *Crat.* 406c ; *Let.* XIII, 361a ; *Lois* I, 647e-649b, II, 666a s., II, 671d, II, 672b s., II, 674 ; *Lys.* 212d, 219e ; *Min.* 320a ; *Prot.* 347c s. ; *Rép.* V, 475a ; *Tim.* 60a ; *voir aussi* boire, beuveries ; Dionysos.

viol : *Lois* IX, 874c.

visible : *Parm.* 130c s., 135e ; *Phéd.* 79 ; *Rép.* VI, 508b s., VI, 509d s., VII, 517b s., VII, 532a s.

vision(s) : *Alc.* 133c ; *Charm.* 167e s. ; *Déf.* 411c ; *Let.* VIII, 357c ; *Phéd.* 111b ; *Rép.* VI, 507c s., VII, 518d, VII, 532a, VII, 533c, VII, 540a ; *Soph.* 266c ; *Théét.* 153d s., 156b s. ; *Tim.* 45c s. ; *voir aussi* apparition ; œil ; vue.

Vivant en soi : *Tim.* 39e.

Vivants :

Vivants en général : *Sec. Alc.* 149a ; *Ax.* 365c, 367d, 370b, 372 ; *Banq.* 207a s. ; *Clit.* 409e ; *Déf.* 415a ; *Epin.* 975a ; *Éryx.* 401c ; *Hip. maj.* 295d ; *Hip. min.* 375a ; *Lach.* 196e s. ; *Let.* V, 321d, VII, 342d ; *Lois* III, 677e, V, 735b s., VI, 782a s., VII, 807b, VIII, 840e, IX, 873e, XI, 914d, XI, 915d, XI, 936e, XII, 963e ; *Phèdre* 249b ; *Pol.* 263c, 271e, 272b s., 273a ; *Prot.* 320d s. ; *Rép.* II, 375 s., IV, 430b, V, 459a s., VI, 493a s., VIII, 562e, VIII, 563c, X, 620a, X, 620d ; *Soph.* 220a s., 222a s. ; *Théag.* 121b ; *Tim.* 30c s., 32d s., 39e s., 77a s., 87c, 90e s. ;

Espèces de vivants particulières : abeille, *Al.* 7, *Lois* VIII, 843d s., XI, 933d, *Rép.* VIII, 564c ; aigle, *Rép.* X, 620b ; asticot, *Ax.* 365c ; bétail, *Euthyph.* 13b s., *Lois* VIII, 843d ; *Min.* 318a ; bête à plusieurs têtes, *Rép.* IX,

588a s. ; bœuf, *Gorg.* 484b, *Lois* VII, 807a, *Riv.* 137e ; caille, *Hip. maj.* 295e, *Lys.* 211e, 212d ; cheptel, *Alc.* 122d ; cheval, *Alc.* 111d, 122d, 124e, 125b, *Criti.* 117c, *Éryx.* 392d, 403a, 403c, *Euthyph.* 13a s., *Hippar.* 226a, *Hip. maj.* 288b s., *Hip. min.* 375a, 295d, *Lach.* 191a s., *Lois* VI, 765c, VIII, 834b s. ; *Lys.* 211e, 212d, *Phèdre* 247e, *Riv.* 137c, 137e, *Théag.* 123d, 126b, *Vert.* 377b, 378c-378e ; chèvre, *Crat.* 408c, *Lois* I, 639a ; chien, *Ap.* 21e, *Crat.* 411b, *Épig.* 4, *Euthyd.* 298d s., *Euthyph.* 13a s., *Gorg.* 461b, *Hip. min.* 375a, *Lois* VII, 824a, *Lys.* 211e, 212d, *Phéd.* 99a, *Rép.* II, 375a s., III, 399e, IV, 440d, V, 451d, V, 459a s., VIII, 567e, IX, 592a, *Riv.* 137c, 137e, *Soph.* 231a ; *Vert.* 378d-378e ; cigale, *Phèdre* 262d, 230c, 258e s. ; cigogne, *Alc.* 135e ; coq, *Alc.* 120a, *Lois* VII, 789b, *Lys.* 212d, *Rép.* V, 459a s., *Théét.* 164c ; cygne, *Phéd.* 84e s., *Rép.* X, 620a ; dauphin, *Criti.* 116e, *Rép.* V, 453d ; éléphant, *Criti.* 114e s. ; grue, *Pol.* 263d, 264c ; guêpe, *Éryx.* 392b-392c ; hirondelle, *Phéd.* 85a ; huppe, *Phéd.* 85a ; ibis, *Phèdre* 274c ; jument, *Hip. maj.* 288b s. ; kumindis, *Crat.* 392a ; lion, *Rép.* X, 620 ; loup, *Rép.* III, 415d, VIII, 565d, *Soph.* 231a ; mouton, *Min.* 318a ; oie, *Pol.* 264c ; oiseau, *Al.* 1-2, 4, 7-8, *Let.* VII, 348a, *Lois* VII, 823b s., VII, 789b, VIII, 840d, XII, 956b, *Min.* 319a, *Phéd.* 85a, *Phèdre* 244c, *Phil.* 67b, *Soph.* 220b s., *Tim.* 91d ; poisson, *Pol.* 264c, *Tim.* 92a s. ; porc, *Rép.* II, 378a, *Riv.* 134a ; renard, *Rép.* II, 365c ; reptile, *Tim.* 92a ; rossignol, *Al.* 8, *Phéd.* 85a, *Rép.* X, 620a ; serpent, *Min.* 319a ; singe, *Hip. maj.* 289a s., *Rép.* X, 620c ; taureau, *Sec. Alc.* 149c ; truie, *Lach.* 196e.

vivre/vie : *Al.* 3 ; *Alc.* 115d-115e ; *Sec. Alc.* 141c, 146 ; *Ap.* 28b, 38a, 38e ; *Ax.* 365b, 366b-368c, 369b, 369d, 371c-372 ; *Banq.* 207d s. ; *Clit.* 408a ; *Cri.* 48b ; *Déf.* 411b, 411c, 412d, 412e, 413a-413b, 414b ; *Épig.* 2 ; *Epin.* 973c s., 981a, 992b s. ; *Éryx.* 401c-401d ; *Gorg.* 511e s., 522e, 527 ; *Hip. maj.* 282a, 286b, 291d s., 304b s. ; *Lois* I, 628c s., I, 644d s., II, 655 s., II, 661b s., II, 662d s., III, 677b s., IV, 707d, IV, 716c, V, 727d, V, 732e s., V, 733, 7992c s., VII, 802a, VII, 803b s., VII, 8034, VII, 804b, VII, 804e s., VII, 8064 s., VII, 807d, VIII, 828d, VIII, 831a, IX, 862e, IX, 870e, IX, 872e s., X, 890a, XI, 929c, XI, 937d, XII, 944c s. ; *Phéd.* 62, 85c, 107c ; *Phèdre* 256c ; *Phil.* 20e s., 21d s., 22a s., 27d, 43c s., 50b, 60d s., 61b s., 62 ; *Pol.* 271b s., 274b s., 299e ; *Prot.* 326b, 358b ; *Rép.* I, 329a, I, 347e s., II, 369d, II, 372, II, 373a, IV, 445a s., V, 4514 s., V, 460e, VI, 486a, IX, 581c s., X, 604c, X, 608c, X, 612e s., X, 619a ; *Soph.* 249a ; *Théag.* 121b ; voir aussi être(s) humain(s) ; mort (l'au-delà, etc.).

vol : *Sec. Alc.* 145b ; *Lois* VIII, 831e, IX, 857a s., IX, 874b s., XI, 933e s., XII, 941b s. ; *Prot.* 321d s.

volière (dans l'âme) : *Théét.* 197c s.

volume : *Tim.* 53c.

voyage : *Lois* XII, 949e s., XII, 951a s.

voyants : *Euthyph.* 9a.

voyelles : *Crat.* 424c ; *Phil.* 18b s. ; *Soph.* 253a ; *Théét.* 203b.

vue : *Alc.* 126b, 132d-133b ; *Ax.* 367b ; *Clit.* 407e ; *Euthyd.* 300a ;

Hip. maj. 295c, 297e, 302b s. ; *Lach.* 190a ; *Let.* 8.357c ; *Lois* XII, 961d ; *Min.* 313c-314a ; *Phéd.* 65a ; *Phèdre* 250d ; *Phil.* 38c s., 42a, 51b s. ; *Rép.* V, 477c, VI, 507c s., VI, 508b s., VII, 517, VII, 523b s., VII, 533c, VIII, 554b, X, 602c s., X, 603c ; *Soph.* 266c ; *Théét.* 157e, 163b s., 165b, 182d s., 184b s. ; *Tim.* 45c s., 47a ; voir aussi courant de la vision ; œil ; rayon visuel ; vision(s).

X

Xanthias : *Mén.* 94c ; *Vert.* 378a. Lutteur renommé.

Xanthippe, épouse de Socrate : *Al.* 8 ; *Épig.* 8 ; *Phéd.* 60a, 116a.

Xanthippe, fils de Périclès : *Mén.* 94b ; *Prot.* 315a, 320a, 328c, 328d ; *Vert.* 377d-378a.

Xanthippe, père de Périclès : *Alc.* 104b ; *Ménex.* 235e.

Xénophane : *Soph.* 242d. Penseur d'Élée.

Xerxès : *Alc.* 105c, 121b, 123c ; *Ax.* 371a ; *Gorg.* 483d ; *Lois* III, 695d s. ; *Rép.* I, 336a. Fils de Darius et roi de Perse (486-465).

Z

Zalmoxis : *Charm.* 156d s., 158b. Divinité thrace qui peut assurer l'immortalité.

Zénon : interlocuteur du *Parménide* (127e s., 136d s.) ; *Alc.* 119a ; *Parm.* 126b, 127b ; *Soph.* 216a. Disciple et amant de Parménide.

Zéthos : *Gorg.* 485e, 489e, 506b ; *Hip. maj.* 293b. Fils de Zeus et d'Antiope qu'avec son frère Amphion il délivre de Lycos.

Zeus Lycien : *Rép.* VIII, 565d. Sanctuaire de Zeus sur le mont Lycée en Arcadie où l'on offre des sacrifices humains.

Zeus : *Alc.* 109d, 120e-121a ; *Sec. Alc.* 143a ; *Ax.* 368a, 371a ; *Banq.* 180e, 190c, 197b ; *Charm.* 167b ; *Crat.* 395e s., 410d ; *Criti.* 121b ; *Epin.* 984d, 987c ; *Éryx.* 392a ; *Euthyd.* 302c s. ; *Euth.* 6a, 8b ; *Gorg.* 523e s. ; *Let.* II, 311b, VII, 329b, VII, 334d, VII, 340a, VII, 350c ; *Lois* I, 624a s., I, 625b, I, 632d, I, 636d, II, 662c, V, 730a, V, 745b, VI, 757b, VI, 774d, VIII, 843a, VIII, 848d, XI, 921c, XI, 936e, XII, 941b, XII, 941d, XII, 950e, XII, 953e, XII, 965e ; *Lys.* 205d ; *Min.* 318d, 319b-319e, 320d ; *Phèdre* 227b, 246e s., 252c s., 255c, 275b ; *Phil.* 30d, 66d ; *Prot.* 312a, 321d, 329c ; *Rép.* II, 378a, II, 379e, II, 383a, III, 388c s., III, 390b, III, 391c, VIII, 565d. IX, 583b ; *Théag.* 121a ; *Tim.* 40d s., 41a. Roi des dieux en Grèce.

Zeuxippe : *Prot.* 318b s. Peintre célèbre.

Zeuxis : *Gorg.* 453c s. Peintre fameux.

Zôpyre : *Alc.* 122b. Esclave, donné comme pédagogue par Périclès à Alcibiade ; il reconnaît le caractère des gens aux traits de leur visage.

Zoroastre : *Alc.* 122a. Il est à l'origine de la réforme de la religion traditionnelle iranienne.

Index des citations

Cet index se compose de deux sections. Dans la section A, on trouve classée par ordre alphabétique une liste des œuvres de Platon et des passages où l'on note une citation ; à gauche figure le numéro d'ordre des passages de Platon en question, tandis qu'à droite est indiqué le numéro de la citation correspondante. La section B comporte une liste des auteurs et des passages de leurs œuvres dans lesquels on trouve des citations recensées par ordre alphabétique ; à droite est indiqué le numéro des citations ; à gauche le numéro du passage platonicien en question.

Cet index est adapté du *Word Index to Plato* (pages 991 à 1003) de Leonard Brandwood, Leeds, Maney and Son, 1976, avec l'autorisation des éditions Maney & Son.

Alcibiade

1. 113c.3 [75]
2. 121d.1-2 [4]
3. 123a.2-4 [69]
4. 131e.3 [192]
5. 132e.5 [118]

Second Alcibiade

6. 140a.1 [148]
7. 141d.6 [115]
8. 142d.5-e.1 [189]
9. 143a.1-2 [1]
10. 146a.5-6 [70]
11. 147b.3-4 [227]
12. c.8-d.5 [227]
13. 148b.6-7 [1]
14. 149d.2-e.1 [140]
15. 150d.7-e.5 [127]
16. 151a.7-c-2 [80]

Apologie

17. 28c.7-d.2 [167]

- 18. d.3-4 [168]
- 19. 34d.4-5 [218]

Axiochos

- 20. 366b.5 [17]
- 21. c.4-5 [58]
- 22. 367d.5-6 [188]
- 23. d.8-e.1 [163]
- 24. 368a.2-3 [209]
- 25. a.5 [74]
- 26. 317e.8 [18]

Banquet

- 27. 174b.4-5 [31]
- 28. c.1 [164]
- 29. d.2 [148]
- 30. 177a.3-4 [78]
- 31. 178b.5-7 [103]
- 32. b.11 [237]
- 33. 179b.1 [149]
- 34. 183b.7 [7]
- 35. e.3-4 [114]
- 36. 187a.5-6 [89]
- 37. 185b.5 [211]
- 38. d.4-5 [170]
- 39. 196c.2-3 [40]
- 40. d.1 [261]
- 41. e.2-3 [84]
- 42. 197b.3 [38]
- 43. c.5-6 [39]
- 44. 168c.3-4 [205]
- 45. 199a.5-6 [76]
- 46. 205d.2-3 [31]
- 47. 208c.5-6 [32]
- 48. e.5 [33]
- 49. 214b.7 [150]
- 50. 219a.1 [132]
- 51. 220c.2 [195]
- 52. 221b.3 [46]

Charmide

- 53. 155d.5-e.1 [51]
- 54. 161a.4 [213]
- 55. 163b.4-5 [100]

56. e.2 [100]
57. 165a.3-4 [2]

Cratyle

58. 385e.6-386a.1 [249]
59. 386a.1-3 [250]
60. d.4-8 [87]
61. 391e.5-6 [172]
62. 392a.5-7 [155]
63. e.1 [180]
64. 397 e.12-398a.2 [96]
65. 402a.8-9 [93]
66. a.9-10 [92]
67. b.4-5 [154]
68. b.7-c.1 [230]
69. 407d.8-9 [128]
70. 408a.3-b.4 [191]
71. 410b.4 [196]
72. c.1-2 [123]
73. 415a.2 [133]
74. 417c.8 [160]
75. 428a.2-3 [101]
76. c.4-5 [145]
77. d.7-8 [120]

Criton

78. 44b.2 [142]

Démodocos

79. 383c.1 [29]

Épinomis

80. 991d.4 [266]

Éryxias

81. 392e.12 [44]

Euthydème

82. 291d.1-2 [62]
83. 293e.4 [139]
84. 304b.3-4 [240]

Euthyphron

85. 12a.9-b.1 [3]

- 86. b.4 [3]
- 87. b.9 [3]
- 88. 12c.3-4 [3]

Gorgias

- 89. 449a.7 [131]
- 90. 450b.9 [88]
- 91. 451e.3-5 [12]
- 92. 461e.3-4 [50]
- 93. 465d.5 [64]
- 94. 484a.3 [269]
- 95. b.4-9 [244]
- 96. c.4-7 [70]
- 97. 485d.6 [143]
- 98. e.6-485-3 [71]
- 99. 485b.4-5 [72]
- 100. c.4-8 [73]
- 101. 490a.1-2 [8]
- 102. 492e.10-11 [83]
- 103. 505e.1-2 [56]
- 104. 512e.3-4 [9]
- 105. 512c.2 [139]
- 106. 516c.3 [226]
- 107. 521c.1-2 [73]
- 108. 526d.2 [202]

Hipparque

- 109. 229a.4 [107]
- 110. b.1 [108]

Hippias majeur

- 111. 289a.3-4 [90]
- 112. b.4-5 [91]

Hippias mineur

- 113. 365a.-b.2 [141]
- 114. 370a.4-5 [141]
- 115. b.4-c.3 [142]
- 116. c.6-d.1 [111]
- 117. 371b-4 [147]
- 118. b.8-c.5 [146]

Ion

- 119. 531d.12 [139]

- 120. 533d.4 [79]
- 121. 534e.1 [271]
- 122. 535b.3 [224]
- 123. 537a.8-b.5 [183]
- 124. 538c.2-3 [151]
- 125. d.1-3 [185]
- 126. 539a.1-b.1 [222]
- 127. b.4-d. [152]

Sur le Juste

- 128. 374a.7 [56]

Lachès

- 129. 189a.5 [257]
- 130. 191a.10-b.3 [128]
- 131. 201b.2-3 [213]

Lettre I

- 132. 309b.7-8 [20]
- 133. d.2-4 [86]
- 134. 310a.1. [5]
- 135. a.3 [20]
- 136. a.4-10 [15]

Lettre II

- 137. 312d.8 [6]

Lettre III

- 138. 315b.6 [138]
- 139. 319c.6 [21]

Lettre VI

- 140. 322d.5-6 [262]

Lettre VII

- 141. 344d.1-2 [135]
- 142. 345c.2 [202]

Lettre VIII

- 143. 354b.8-c.1 [244]

Lettre XI

- 144. 359a.1-2 [105]

Lois I

- 145. 629a.7 [274]
- 146. c.1-3 [274]
- 147. 630a.5-6 [266]
- 148. b.3-4 [273]

Lois II

- 149. 660c.5-661a.3 [274]
- 150. 661a.5-6 [12]
- 151. 669d.5 [231]

Lois III

- 152. 680b.5-c.1 [199]
- 153. 592c.2-5 [173]
- 154. 690e.2-3 [95]

Lois IV

- 155. 705a.3-4 [41]
- 156. 706a.1-707a.1 [153]
- 157. 709b.1-2 [48]
- 158. 715a.2 [244]
- 159. 716c.4-6 [249]
- 160. 718e.2-719a.2 [98]

Lois V

- 161. 730d.4-5 [150]
- 162. 741a.4 [253]

Lois VI

- 163. 770a.6 [55]
- 164. 773b.5 [77]
- 165. 777a.1-2 [212]
- 166. d.8-e.1 [22]
- 167. 778d.7-e.1 [23]

Lois VII

- 168. 804a.1-3 [193]
- 169. 818b.2 [253]
- 170. d.8-e.1 [253]

Lois VII

- 171. 844e.9 [259]

Lois X

- 172. 899b.9 [266]
- 173. 901a.4 [99]
- 174. 904e.4 [216]
- 175. 906e.1-2 [144]

Lois XI

- 176. 916c.7-6.1 [259]
- 177. 901a.5 [130]

Lois XII

- 178. 914d.1 [259]

Lysis

- 179. 212e.3-4 [258]
- 180. 214a.6 [211]
- 181. 216c.8-d.1 [94]

Ménon

- 182. 76d.3 [242]
- 183. 77b.3 [13]
- 184. 81b.7-c.4 [243]
- 185. 95d.4-e.1 [267]
- 186. e-5-96a.2 [269]
- 187. 100a.5 [200]

Minos

- 188. 319b.3-6 [219]
- 189. d-2 [202]
- 190. d-9 [219]
- 191. e-2 [219]
- 192. e-6 [219]
- 193. 320d.3-5 [104]
- 194. 321c.2 [115]

Phédon

- 195. 58a.11 [47]
- 196. 65b.3-4 [10]
- 197. 69c.8-d1. [232]
- 198. 72c.4-5 [54]
- 199. 94d.8-e.1 [221]
- 200. 108a. [65]
- 201. 111d.5-6 [254]
- 202. 112a.3 [135]

Phèdre

- 203. 227b.9-10 [239]
- 204. 235d.1 [53]
- 205. 236d.2 [242]
- 206. 237a.9 [24]
- 207. 241d.1 [25]
- 208. 242c.9-d.1 [226]
- 209. 243a.8-b.1 [265]
- 210. 244a.3 [265]
- 211. d.5 [91]
- 212. 247e.5-6 [129]
- 213. 252b.8-9 [26]
- 214. 260a.5-6 [117]
- 215. 264a.8 [139]
- 216. d.3-6 [49]
- 217. 266b.6-7 [177]
- 218. 269a.5 [274]
- 219. 273c.1 [270]
- 220. 275b.8 [176]
- 221. 276d.3-4 [27]

Philèbe

- 222. 13d.6 [11]
- 223. 47e.8-9 [169]
- 224. 62d.4-5 [126]
- 225. 66a.4-5 [240]
- 226. b.2 [131]
- 227. c.8-10 [229]

Politique

- 228. 297e.11-12 [266]

Protagoras

- 229. 309b.1 [186]
- 230. 315b.9 [204]
- 231. c.8 [203]
- 232. 321a.2 [61]
- 233. 339b.1-3 [253]
- 234. c.3-5 [253]
- 235. d.2-3 [253]
- 236. d.5 [253]
- 237. 340a.4-7 [174]
- 238. b.7-c.1 [253]
- 239. c.4-5 [253]
- 240. d.2-5 [98]

241. 341a.5 [253]
242. c.1 [253]
243. c.4-5 [253]
244. d.3 [253]
245. d.9 [266]
246. e.3-6 [253]
247. 343b.7 [253]
248. c.8-d.1 [253]
249. d.4-6 [253]
250. e.3 [253]
251. c.5 [253]
252. 344a.2-5 [253]
253. b.7 [253]
254. c.2-7 [253]
255. d.1-2 [253]
256. d.5 [216]
257. d.8 [28]
258. e.3-8 [253]
259. 345a.4 [253]
260. c.3 [253]
261. c.6-11 [253]
262. d.3-5 [253]
263. d.8 [253]
264. e.6 [253]
265. 346c.4-d.2 [253]
266. d.4-6 [253]
267. 7-8 [253]
268. e.1-3 [253]
269. 348d.1 [148]
270. d.3-4 [148]

République I

271. 328e6 [187]
272. 331a2 [247]
273. a6-9 [247]
274. 334b2-3 [220]

République II

275. 361b.7-8 [64]
276. 362a.2-3 [64]
277. a.6-b.1 [64]
278. 363a.8-b.3 [97]
279. b.4-c.2 [217]
280. d.3-4 [275]

- 281. 364c.7-d.3 [98]
- 282. d.6-e.2 [144]
- 283. 365b.3-4 [245]
- 284. c.1-2 [266]
- 285. c.5-6 [45]
- 286. e.4 [144]
- 287. 366a.3 [144]
- 288. a.6 [253]
- 289. 368a. [16]
- 290. 379a.3-8 [188]
- 291. 379e2 [29]
- 292. 380a3-4 [38]
- 293. 380a.3-4 [59]
- 294. d.8 [215]
- 295. 383b. [67]

République III

- 296. 386c.5-7 [201]
- 297. d.1-2 [171]
- 298. d.4-5 [181]
- 299. d.7 [200]
- 300. d.9-10 [162]
- 301. 387a.2-3 [181]
- 302. a.5-8 [225]
- 303. c.1 [171]
- 304. 388a.7-b.1 [184]
- 305. b.1-3 [165]
- 306. b.4-7 [179]
- 307. c.1 [166]
- 308. c.4-8 [178]
- 309. c7.-d.1[158]
- 310. 389a.5-6 [113]
- 311. d.2-3 [214]
- 312. e.6 [124]
- 313. e.8-9 [118]
- 314. e.13 [112]
- 315. 390a.10-b.2[198]
- 316. b.5 [206]
- 317. c.5-6 [156]
- 318. d.4-5 [221]
- 319. e.3 [106]
- 320. 391a.6-7 [179]
- 321. b.3-4 [182]
- 322. e.7-11 [60]

- 323. 393a.4-5 [109]
- 324. 394a.6-7 [110]
- 325. 407a.8 [237]
- 326. 408a.5 [122]
- 327. 411b.4 [164]

République IV

- 328. 424b.8-10 [190]
- 329. 441b.6 [221]

République V

- 330. 457b.2-3 [245]
- 331. 460a.6 [30]
- 332. 466c.2-3 [95]
- 333. 468d.2-3 [134]
- 334. d.10-e.1 [138]
- 335. 469a.1-2 [96]

République VI

- 336. 501b.7 [194]

République VII

- 337. 516d.5-6 [201]
- 338. 536d.2 [257]

République VIII

- 339. 544d.8 [218]
- 340. 545d.8-e.1 [157]
- 341. 547a.4-5 [131]
- 342. 500c.4-5 [63]
- 343. 563c.1-2 [68]
- 344. 566e.5-6 [52]
- 345. c.10-d.1 [161]
- 346. 568b.1 [264]
- 347. b.3 [85]

République X

- 348. 607b.6-c.2 [14]

Rivaux

- 349. 133c.6 [257]
- 350. 135a.5 [223]

Sophiste

- 351. 216c.5 [215]
- 352. 236c.5 [260]
- 353. 227a.8-9 [233]
- 354. 238a.1 [263]
- 355. 244e.3-5 [236]
- 356. 246a.8 [35]
- 357. 298d.2-3 [233]
- 358. 268d.2-3 [131]

Théétète

- 359. 152a.2-4 [249]
- 360. a.6-8 [250]
- 361. e.7 [154]
- 362. 168c.9 [137]
- 363. 164d.5 [76]
- 364. 160c.9 [249]
- 365. d.9 [249]
- 366. 161c.4-5 [249]
- 367. e.2 [249]
- 368. 162c.5 [249]
- 369. e.1-2 [249]
- 370. 165e.1 [251]
- 371. 166d.2 [249]
- 372. 167d.3 [249]
- 373. 168c.4 [252]
- 374. d.3 [249]
- 375. 169a.3 [249]
- 376. 170d.2 [249]
- 377. e.1 [210]
- 378. c.8 [249]
- 379. 171c.2 [249]
- 380. 173e.5-6 [248]
- 381. 175c.1-2 [36]
- 382. c.4-5 [37]
- 383. 178b.3-4 [249]
- 384. 179b.2-3 [249]
- 385. 160e.1 [235]
- 386. 183b.8-c.1 [249]
- 387. e.6 [121]
- 388. 194c.7 [159]
- 389. e.1 [159]
- 390. e.5 [159]
- 391. 207a.3-4 [102]

Théagès

392. 115b.7-c.4 [264]

393. c.8-9 [264]

394. c.13-14 [264]

395. d.4-5 [264]

396. e.2 [42]

Timée

397. 41b.4-5 [82]

SECTION B

Les œuvres auxquelles les noms d'auteurs renvoient sont les suivantes.

Bernabé : *Poetarum Epicorum Graecorum, testimonia et fragmenta*. Pars I -II] / ed. Albertus Bernabé, cum appendice iconographica a R. Olmos confecta, Stuttgart et Leipzig, 1996-2007.

DK : *Die Fragmente der Vorsokratiker*, ed. H. DK, rev. W. Kranz, Berlin, 1951⁵.

Gentili-Prato : *Poetae Elegiaci, Testimonia et fragmenta*, Pars I, ed. B. Gentili et C. Prato, Leipzig, 2002.

Hausrath : *Corpus Fabularum Aesopicarum*, ed. A. Hausrath, addenda et corrigenda von H. Hunger, Leipzig, 1957.

Kassel-Austin : *Poetae Comici Graeci* (PCG), ed. R. Kassel et C. Austin, Berlin / New York, 1995-2001.

Merkelbach-West M. : *Hesiodi Fragmenta selecta*, ed. R. Merkelbach et M. L. West, Oxford, 1970.

Kannicht, Kannicht-Snell, Radt : *Tragicorum Graecorum Fragmenta* (TrGF), Göttingen, 1) *Fragmenta tragicorum minorum*, 1972, ed. B. Snell ; 2) *Adespota*, ed. R. Kannicht et B. Snell, 1981 ; 3) *Aeschylus*, ed. S. Radt, 1985 ; 4) *Sophocles*, ed. S. Radt, 1977 ; 5) *Euripides*, ed. R. Kannicht, 2004.

Kern : *Orphicorum Fragmenta*, coll. O. Kern, Dublin / Zürich 1972³.

Page : *Poetae Melici Graeci*, ed. D. L. Page, Oxford, 1962.

Snell-Maehler : *Carmina cum fragmentis*, post B. Snell edidit H. Maehler, Leipzig, 1971⁵.

West : *Iambi et Elegi Graeci*, ed. M.L. West, Oxford, 1992².

ADESPOTA (Œuvres inconnues)

1. *Anth. Graeca* X 108 [9, 13]

2. DK I, p. 64, 1 (Stob. III 1, 172ff.) ; p. 73, 1 (*Souda*) [57]

3. Bernabé I, [85-88]
4. Kassel-Austin, (Platon, auteur comique) 227 [2]
5. Kannicht-Snell 347 [134]
6. Kannicht-Snell 348 [137]
7. Kannicht-Snell 39 T 14 [34]
8. Kannicht-Snell 318a [101]
9. Kannicht-Snell 348b [104]
10. Kannicht-Snell 348c [196]
11. Kannicht-Snell 348d [222]
12. Page 890 [91, 150]
13. Page 985 [183]
14. Page 987 [348]
15. Page 988 [136]
16. West II 1 [289]
17. Sugg. par R. Hackforth, *Authorship of the Platonic Epistles*, p. 37 [20]
18. Sugg. par R. Hackforth, *ibid.* [26]
19. Sugg. par R. Hackforth, *ibid.*, p. 37 [79]
20. Sugg. par R. Hackforth, *ibid.*, p. 37 [132, 135]
21. Sugg. par j. Harward, *The Platonic Epistles*. [139]
22. Sugg. par E. B. England, Comm. aux *Lois* ad loc. [166]
23. Sugg. par E. B. England, *ibid.* [167]
24. Sugg. par G. J. De Vries, Comm. au *Phèdre* ad loc. [206]
25. The Schol. And Herm. (p. 91) refer to Hom. *Il.* xxii 263 ; E. B. England, Comm. aux *Lois* ad loc. [207]
26. Sugg. par G. J. De Vries, pseudo-quotation acc.. [213]
27. Page 523 (Simonide) [221]
28. Voir aussi Xénophon, *Mémoires*. I 2, 20. [257]
29. Peut-être une confusion entre *Il.* IV 64 et *Il.* XXIV 529-30 cité un peu avant [291]
30. Sugg. par plusieurs éditeurs [331]
31. Sugg. par R. G. Bury dans son Comm. du *Banquet* ad loc. [27]
32. Sugg. par R. G. Bury dans son Comm. du *Banquet* ad loc. : pseudo-citation [46]
33. Sugg. par R. G. Bury dans son Comm. du *Banquet* ad loc. : pseudo-citation [47]
34. Sugg. par R. G. Bury dans son Comm. du *Banquet* ad loc. : pseudo-citation [48]
35. Sugg. par L. Campbell dans son Comm. du *Théétète* ad loc. ad loc. [356]
36. Sugg. par L. Campbell dans son Comm. du *Théétète* ad loc. ad loc. [381]
37. Sugg. par L. Campbell dans son Comm. du *Théétète* ad loc. ad loc. [382]

AGATHON

38. Sugg. par R. G. Bury dans son Comm. du *Banquet* ad loc. [42]

39. Sugg. par R. G. Bury dans son Comm. du *Banquet* ad loc. [43]

ALCIDAMAS

40. Aristote, *Rhét.* III 1406a.18 [39]

ALCMAN

41. Page 108 [155]

ANACRÉON

42. Page 449 [396]

ANAXAGORE

43. DK B.1 (= Simpl. *Phys.* 155, 23) [93, 198]

ARCHILOQUE

44. West fr. 132 [81]

45. West fr.185 [285]

ARISTOPHANE

46. *Nuées* 360-3 [52]

BACCHYLIDE

47. xvi 1-4 [195]

CHÉRÉMON

48. Kannicht-Snell, fr. 2 [157]

CLÉOBULE

49. Diogène Laërce I 89 (cf. Page 681 Simonide) [216]

CRATES

50. *Theria*, Kassel-Austin, fr. 2 [92]

CYDIAS

51. Page 714 [53]

DELPHES (ORACLE de)

52. Hérodote I 55 [344]

DÉMOCRITE

53. DK A.120a (= Porphyre, in *Ptolem. Harm.* 32, 60) [204]

DENYS, LE TYRAN DE SYRACUSE

54. West fr.2 [138]

EMPÉDOCLE

55. DK I B.152 (Arist. *Poét.* 21, 1457b.22) [163]

ÉPICHARME

56. DK B.7 [128]

57. DK B.16 [103]

58. DK B.30 [21]

ESCHYLE

59. *Niobé* (Kannicht-Snell 156) [293]

60. *Niobé* (Kannicht-Snell 162) [322]

61. *Prométhée enchaîné*. (Kannicht-Snell) 233-5 [232]

62. *Sept contre Thèbes* (Kannicht-Snell) 1-3 [82]

63. *Sept contre Thèbes* (Kannicht-Snell) 451 & 570-1 [342]

64. *Sept contre Thèbes* (Kannicht-Snell) 592-4 [275-277]

65. *Téléphe* (Kannicht-Snell) 239) [200]

66. *Xantriai* (Kannicht-Snell) 158) [294]

67. *Tragédie inconnue*. (Kannicht-Snell) 350) [295]

68. *Tragédie inconnue*. (Kannicht-Snell) 351) [343]

ÉSOPE

69. Hausrath no. 147 [3]

EURIPIDE

70. *Antiope* (Kannicht 163) [10, 96]

71. *Antiope* (Kannicht 185) [98]

72. *Antiope* (Kannicht 186) [99]

73. *Antiope* (Kannicht 188) [100, 107]

74. *Cresphontès* (Kannicht 449) [25]

75. *Hippolyte* 952 [1]

76. *Hippolyte* 611-2 [45,363]

77. *Iphigénie à Aulis* 847-8 [164]

78. *Mélanippe* (Kannicht 484, 1-2) [39]

79. *Oenée* (Kannicht 567) [120]

80. *Phéniciennes* 558-9 [16]

81. *Phéniciennes* 931-9 [211]

82. *Phéniciennes* 1762-3 [397]

83. *Polyde* (Kannicht 638) [102]

84. *Sthénébée* (Kannicht 663) [39]

85. *Troades* 1158-70 [347]

86. Tragédie inconnue (Kannicht 956) [133]

EUTHYDÈME

87. Procl. 15 [60]

GORGIAS

88. Dodds ad loc [80]

HÉRACLITE

89. DK B.51 [36]

90. DK B.82 [111]

91. DK B.83 [112]

92. DK B.92 (cf 12 and 49a) [66]

93. DK C.1 (Hippocr. *De Victu* I 5) [65]

HÉSIODE

94. *Les Travaux et les Jours* 24-6 [181]

95. *Les Travaux et les Jours* 40-1 [154, 332]

96. *Les Travaux et les Jours* 121-3 [64, 335]

97. *Les Travaux et les Jours* 232-4 [278]

98. *Les Travaux et les Jours* 287-92 [160, 240, 281]

99. *Les Travaux et les Jours* 303-6 [174]

100. *Les Travaux et les Jours* 311 [55, 56]

101. *Les Travaux et les Jours* 361-2 [75]

102. *Les Travaux et les Jours* 455-7 [391]

103. *Théogonie* 116-22 [31]

104. Fr. Merkelbach-West 144 [193]

105. Fr. Merkelbach-West 324 [144]

106. Fr. Merkelbach-Wet 361 [319]

HIPPARQUE TYRAN

107. [109]

108. [110]

HOMÈRE

109. *Il.* I 12-15 [323]

110. *Il.* I 39-42 [324].

111. *Il.* I 169-71 [116]

112. *Il.* I 225-8 [314]

113. *Il.* I 599-600 [310]

114. *Il.* II 70-1 [35]

115. *Il.* II 243-4 et al. [194]

116. *Il.* II 303-4 [7]

117. *Il.* II 361 [214]

118. *Il.* II 546-7 [5]
119. *Il.* III 8-9 & IV 429-31 [313]
120. *Il.* III 109-110 (cf. I 343) [77]
121. *Il.* III 171-2 [387]
122. *Il.* IV 217-9 [326]
123. e.g. *Il.* IV 324-5 [72]
124. *Il.* IV 412-4 [312]
125. *Il.* IV 429-31 ; v. *Il.* III 8-9 [224]
126. *Il.* IV 452-6 [224]
127. *Il.* V 127-8 [15]
128. *Il.* V 221-3 (= VIII 105-7) [69, 130]
129. *Il.* V 358-9 [212]
130. *Il.* VI 47-8 [177]
131. e.g. *Il.* VI 211 [89, 226, 341, 358]
132. *Il.* VI 234-6 [50]
133. *Il.* VI 264-5 [73]
134. *Il.* VII 321-2 [333]
135. *Il.* VII 359-60 (= XII 233-4) [141]
136. *Il.* VIII 13-14 [202]
137. *Il.* VIII 18-20 [362]
138. *Il.* VIII 161-2 et al. [334]
139. e.g. *Il.* VIII 281 (cf. XVIII 114) [83, 105, 119, 215]
140. *Il.* VIII 548-92 [14]
141. *Il.* IX 308-14 [113, 114]
142. *Il.* IX 357-63 [78, 139]
143. *Il.* IX 438-41 [97]
144. *Il.* IX 497-501 [175, 282, 286, 287]
145. *Il.* IX 644-5 [76]
146. *Il.* IX 650-55 [118]
147. *Il.* IX 682-5 [117]
148. *Il.*, X 224-6 [6, 269, 270, 327]
149. *Il.* X 482-3 et al. [33]
150. *Il.* XI 514-6 [49, 347, 228]
151. *Il.* XI 638-40 & 628-31 [124]
152. *Il.* XII 200-207 [127]
153. *Il.* XIV 96-102 [156]
154. *Il.* XIV 200-203 (cf. 301-3) [67, 361]
155. *Il.* XIV 289-91 [62]
156. *Il.* XIV 294-6 [317]
157. *Il.* XVI 112-3 [340]
158. *Il.* XVI 433-4 [309]
159. e.g. *Il.* XVI 553-6 [388-390]
160. e.g. *Il.* XVI 631 [74]
161. *Il.* XVI 775-6 [345]

162. *Il.* XVI 856-7 [300]
163. *Il.* XVII 446-7 [23]
164. *Il.* XVII 686-8 [28, 327]
165. *Il.* XVIII 23-4 [305]
166. *Il.* XVIII 64-6 [306]
167. *Il.* XVIII 95-9 [17]
168. *Il.* XVIII 102-4 [18]
169. *Il.* XVIII 107-110 [223]
170. *Il.* XIX 92-4 [38]
171. *Il.* 61-6 [297, 303]
172. *Il.* XX 73-4 [61]
173. *Il.* XX 216-8 [153]
174. *Il.* XXI 308-10 [237]
175. *Il.* XXII 15-20 [320]
176. *Il.* XXII 126-8 [220]
177. *Il.* XII 157 & *Od.* V. 192-3 [217]
178. *Il.* XXII 168-70 [308]
179. *Il.* XXII 414-5 [306]
180. *Il.* XXII 506-7 [63]
181. *Il.* XXIII 100-104 [298, 301]
182. *Il.* XXIII 149-51 [321]
183. *Il.* XXIII 336-40 [123]
184. *Il.* xxiv 9-12 [304]
185. *Il.* XXIV 80-82 [125]
186. *Il.* XXIV 347-8 (cp. *Od.* X 279) [229]
187. *Il.* XXIV 496-7 et al. [271]
188. *Il.* XXIV 525-32 [22, 290]
189. *Od.* I 32-4 [8]
190. *Od.* I 350-2 [328]
191. e.g. *Od.* II 162 & III 194 [70]
192. *Od.* II 364-365 [4]
193. *Od.* III 26-8 [168]
194. *Od.* III 416 & XIV 171-3 [336]
195. *Od.* IV 240-3 [51]
196. *Od.* IV 567-8 [71]
197. *Od.* V 192-3 ; v. *Il.* XXII 157
198. *Od.* IX 6-10 [315]
199. *Od.* IX 112-15 [152]
200. *Od.* X 494-6 [187, 299]
201. *Od.* XI 489-91 [296, 337]
202. *Od.* XI 568-70 [108, 189]
203. *Od.* XI 582-3 [231]
204. *Od.* XI 601 [230]
205. *Od.* XI 633-5 [44]

- 206. *Od.* XII 340-2 [316]
- 207. *Od.* XII 427-8 [142]
- 208. *Od.* XIV 171-3 ; v. III 416
- 209. *Od.* XV 245-7 [24]
- 210. *Od.* XVI 121 [377]
- 211. *Od.* XVII 217-8 [37, 180]
- 212. *Od.* XVII 322-3 [165]
- 213. *Od.* XVII 345-7 [54, 131]
- 214. *Od.* XVII 382-6 [311]
- 215. *Od.* XVII 485-7 [293, 351]
- 216. *Od.* XIX 43 [256]
- 217. *Od.* XIX 109 & 111-14 [279]
- 218. *Od.* XIX 163 [19, 339]
- 219. *Od.* XIX 173-4 & 178-9 [188, 190, 191, 192]
- 220. *Od.* XIX 392-6 [284]
- 221. *Od.* XX 17-20 [200, 318, 319]
- 222. *Od.* XX 351-3 & 355-7 [126]
- 223. *Od.* XXI 285-6 [18]
- 224. *Od.* XXII 1-3 [122]
- 225. *Od.* XXIV 6-9 [302]

[HOMÈRE]

- 226. Selon E.R. Dodds dans son comm. du *Gorgias* ad loc., il pourrait s'agit d'un poème homérique perdu [106]
- 227. *Margites* (West II 3) [11, 12]

IBYCOS

- 228. Page 310 [208]

ORPHÉE

- 229. OF 14 Kern = 25 F Bernabé II [227]
- 230. OF 15 Kern = 25 I F Bernabé II [68]
- 231. OF 11 Kern = 845 F Bernabé II [151]
- 232. OF 5 Kern = 434 III, 549 II, 576 I, 669 II Bernabé II [197]

PARMÉNIDE

- 233. DK B.7, 1-2 [353, 357]
- 234. DK B.8, 25 ; v. Homère *Od.* XVII 217-8
- 235. DK B.8, 36-41 [385]
- 236. DK B.8, 42-5 [355]
- 237. DK B.13 [32]

PHOCYLIDE

- 238. Gentili-Prato fr. 9 [325]

PINDARE

- 239. *Isthm.* I 1-3 [203]
- 240. *Olymp.* I 1-2 [84]
- 241. *Olymp.* IX 32-40 [225]
- 242. Snell-Maehler 94, 1-3 [182, 205]
- 243. Snell-Maehler 127 [184]
- 244. Snell-Maehler 152 [95, 143, 158]
- 245. Snell-Maehler 197 [330]
- 246. Snell-Maehler 201 [283]
- 247. Snell-Maehler 202 [272, 273]
- 248. Snell-Maehler 302 [380]

PROTAGORAS

- 249. DK B.1 (Sext. *Adv. Math.* VII 60) [58, 159, 359, 364-9, 371, 372, 374-6, 378, 379, 383, 384, 386]
- 250. Platon, *Cratyle* 386a.1 et *Théétète* 162a.6 [59, 360]
- 251. Peut-être une innovation stylistique dans le goût de Protagoras d'après Homère, *Od.* VI 280-1 selon L. Campbell, comm. au *Théétète* ad loc. [370]
- 252. Peut-être une innovation stylistique dans le goût de Protagoras ou une imitation ironique d'un tour de style de Protagoras, selon L. Campbell [373]

SIMONIDE

- 253. Page 542 [162, 169, 170, 233-236, 238, 239, 241-256, 254-268]
- 254. Page 581, 1-4 [201]
- 255. Page 598 [284]
- 256. West 13, 29-32 [289]
- 257. West 18 [17, 129, 338]
- 258. West 23 [179]
- 259. Diogène Laërce I 57 [171, 176, 178]

SOPHOCLE

- 260. *Œdipe à Colone* 1022-4 [352]
- 261. *Thyeste* (Radt 236) [40]
- 262. *Thyeste* (Radt 239) [140]
- 263. *Tyrô* (Radt 601) [354]
- 264. Tragédie inconnue (Radt 13) [346, 392-395]

STÉSICHORE

- 265. Page 192 [209-210]

THALÈS

266. Arist. *De an.* 4.5, 411a.7 [101, 245]

THÉOGNIS

267. West 33-6 [185]

266. West 77-8 [147]

269. West 347-8 [94]

270. West 432-8 [186]

271. cf. Arist. *Rhét.* II 1402a.18ff. [219]

TYNNICHOS

272. Page 707 [121]

TYRTÉE

273. West 11, 21-4 [148]

274. West 12, 1-12 [145]

275. West 12, 27-30 [280]